COME VIVERE INSIEME

Semiotica dei collettivi

a cura di
Paolo Peverini, Isabella Pezzini, Piero Polidoro

MIMESIS

Il presente volume è stato sottoposto a *peer review*.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *I libri di E|C*, n. 1
Isbn: 9791222319445
DOI: 10.7413/1234-1234053

© 2025 – MIM EDIZIONI SRL
Piazza Don Enrico Mapelli, 75
20099 Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 21100089

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-4.0).

INDICE

Come vivere insieme: una introduzione
di Paolo Peverini, Isabella Pezzini, Piero Polidoro 7

Changer ensemble. De l'idiorrythmie à la socioviscosité
di Jacques Fontanille 25

Os "nóis" das diversidades na configuração identitária de São Paulo
di Ana Claudia de Oliveira 45

Convivenza e conflitto. Per una semiotica del Noi
di Franciscu Sedda 65

La forêt comme "objet de valeur" à l'ère des crises
di Nedret Öztokat Kılıçeri 91

Come mangiare insieme (oggi)
di Gianfranco Marrone 113

Strategie del piacere per vivere insieme
di Francesco Mangiapane 133

Identità collettive e vecchi e nuovi memoriali
di Anna Maria Lorusso 145

L'intensité conflictuelle comme régulateur du vivre ensemble. Réinterroger l'aspectualité télique
di Didier Tsala Effa 167

Vivere insieme con l'intelligenza artificiale
di Elisa Giaccardi 183

Elisa Giaccardi

VIVERE INSIEME CON L'INTELLIGENZA ARTIFICIALE

1. *Umano non è abbastanza. Per cominciare*

Nel contesto ingegneristico, il concetto di progettazione si configura principalmente come il processo di concezione e pianificazione dell'artificiale, caratterizzato da una natura fondamentalmente normativa e scientifica. Secondo Herbert Simon, autore di *The Sciences of the Artificial* (1969), la progettazione si focalizza sul "come le cose dovrebbero essere", contrapponendosi alla metodologia delle scienze naturali che investigano "come le cose sono".

Un altro approccio alla progettazione si basa sulla visione del design come "creazione di mondi" (cfr. Penati 2014). In questo senso, il design si configura come un'attività umanistica che non vincola l'oggetto in modo rigido, ma mira a esplorare possibilità che permettano alle persone di vivere esperienze sempre più arricchenti del mondo circostante. Secondo Buchanan e Margolin, autori di *Discovering Design* (1995), il design si occupa di immaginare "come potrebbero essere le cose", e per questo merita di essere considerato non solo come una pratica professionale, ma anche come un'impresa umanistica e intellettuale di rilevanza significativa.

Entrambi questi approcci sono centrati sull'essere umano. La progettazione centrata sull'uomo (HCD) o sull'utente (UCD) è diventata il metodo predominante nella progettazione, gestione e ingegneria di processi, prodotti, servizi e sistemi. Don Norman, noto sostenitore di questo approccio nel suo libro *The Design of Everyday Things* (1988), sostiene che il cuore del processo di progettazione debba essere rappresentato dalle "persone reali" con le loro esigenze individuali e i loro desideri.

Storicamente, un approccio centrato sull'utente ha tutelato i bisogni umani nella produzione di massa e nello sviluppo tecnologico. Tuttavia, è sempre più evidente che questa prospet-

tiva non riesce a cogliere pienamente le interconnessioni tra i bisogni/desideri umani e ecosistemi più ampi. Vi è una crescente preoccupazione che la centralità umana che caratterizza i fondamenti della progettazione stia raggiungendo i suoi limiti. Mentre tali prospettive si sono dimostrate efficaci nel sostenere i bisogni e i desideri umani in un'era industriale e postindustriale di consumi di massa, è sempre più chiaro che sono meno utili nel rispondere alle sfide ecologiche e sociali attuali, per le quali considerare il mondo come ecosistema è cruciale (cfr. Giaccardi, Redström 2020).

La portata e la complessità di questi problemi mettono i progettisti di fronte alla consapevolezza che viviamo in un mondo complesso, in cui non sono esclusivamente gli esseri umani ad agire e produrre effetti. Spesso questi effetti sono il risultato di sistemi di relazione che includono gli esseri umani, ma anche i fiumi, le piante e gli animali con cui condividiamo questo pianeta da tempo, e gli algoritmi e i sistemi intelligenti che di recente, ma in modo aggressivo, hanno fatto ingresso nel nostro mondo.

Questa consapevolezza ci spinge a considerare e domandarci come formazioni più fluide di umani e non umani possano essere concepite e mobilizzate per sostenere obiettivi importanti di sviluppo sostenibile come la transizione ecologica, l'adattamento climatico, la giustizia sociale e modelli socio-economici alternativi.

In questo contesto, che abbraccia il concetto di "more-than-human" (cfr. Giaccardi, Redström, Nicenboim 2024; Coskun *et al.* 2022), l'attenzione di questo articolo è concentrata sulla tecnologia, e in particolare sull'effetto e sul ruolo che l'intelligenza artificiale può avere su sviluppi progettuali di natura ecosistemica.

Per esplorare questo impatto, è fondamentale riflettere su cosa succede quando i nostri strumenti iniziano ad apprendere. Quello che prima era un semplice strumento passivo di progettazione, come il martello di Heidegger, inerte e in attesa di essere usato, diventa invece uno strumento di collaborazione. Oggi, l'AI è uno strumento che ha la capacità di creare le proprie regole e modelli mentali per rispondere ai nostri input e comandi. Grazie alla digitalizzazione, il volume di dati a cui può accedere è cresciuto a dismisura rispetto a pochi anni fa.

Gli antropologi usano la metafora del meccanismo a cremagliera (Tennie, Call, Tomasello 2009), evidenziando come alcune fasi dell'evoluzione umana siano irreversibili. Questa è una di quelle fasi e sta cambiando radicalmente le condizioni della progettazione. La domanda non è dove finisce l'uomo e dove inizia la macchina. Cosa costituisce un essere umano (anche biologicamente) è una costruzione culturale. Una domanda poco interessante, in questo contesto. Ciò che dovremmo chiederci è invece: *Come ridefinisce l'intelligenza artificiale il significato del vivere insieme?*

2. *Cose mai viste, eppure utili: Sofia Crespo e la natura artificiale*

Un aspetto che emerge chiaramente è che con l'intelligenza artificiale è possibile ipotizzare cose che non sono mai esistite, oggetti mai visti né uditi in precedenza. In questo contesto, il lavoro dell'artista Sofia Crespo risulta affascinante. Nel suo bestiario "Artificial Natural History" (2020-2023), Sofia utilizza l'intelligenza artificiale per immaginare animali che non hanno mai popolato il mondo reale. Si ispira alla pratica degli artisti medievali, i quali, basandosi su elementi di animali noti, immaginavano creature di cui avevano sentito parlare da esploratori del loro tempo.

Questa condivisione immaginativa con l'intelligenza artificiale ci permette anche di osservare le cose da prospettive diverse dalla nostra. Questo fenomeno ci sorprende, ma può anche suscitare un senso di defamiliarizzazione. Per restare con il lavoro di Sofia Crespo, nel progetto "Critically Extant" (2022)[1], l'artista collabora con l'intelligenza artificiale per dare visibilità a specie animali in pericolo di estinzione. La rappresentazione dell'usignolo comune generata dall'intelligenza artificiale dimostra la limitatezza dei dati disponibili per creare un'immagine credibile. L'artista usa questa defamiliarizzazione per mettere in evidenza, provocatoriamente, la scarsezza dei dati disponibili quando la specie in estinzione non è adorabile come un panda. Tristemente, il fringuello creato dalla intelligenza artificiale rassomiglia già uno degli animali fantastici del bestiario artificiale.

1 www.criticallyextant.com/.

La pratica creativa di Sofia esemplifica come l'intelligenza artificiale sia potente nel combinare elementi conosciuti per creare qualcosa di nuovo. Eppure l'intelligenza artificiale può immaginare solo ciò per cui esistono dei dati da cui partire.

E dunque, quali sono i margini di azione critica? Come possiamo collaborare con l'intelligenza artificiale non solo per espandere i nostri orizzonti immaginativi ma anche nell'intento di essere deliberatamente critici, rispetto ai dati che vengono utilizzati, ma anche rispetto ai processi e i contesti in cui questi dati vengono accumulati e monetizzati?

Sono domande, ripensamenti e sperimentazioni, che devono prendere le mosse da problematiche molto concrete, alcune anche politicamente ed economicamente complesse. Mi vorrei soffermare su alcune problematiche in qualche misura vicine alla esperienza quotidiana, come il rafforzamento dei pregiudizi, la soggettivazione dei dati personali e nuove forme di estrattivismo digitale.

3. *Sperimentazione #1: Contrastare il rafforzamento dei pregiudizi*

In occasione della giornata internazionale della donna, l'agenzia britannica One Green Bean[2] ha utilizzato Midjourney per generare immagini basate sui titoli professionali delle tre posizioni di rilievo della leadership globale di One Green Bean. Le donne nel ruolo di amministratore delegato, direttore creativo esecutivo e responsabile regionale delle pubbliche relazioni sono raffigurate in posa con il loro presunto sé maschile. Un chiaro esempio di come i modelli di linguaggio di grandi dimensioni (LLM) in grado di analizzare miliardi di testi e immagini dal web abbiano da un lato aumentato le capacità di ricerca visiva e di ragionamento ma anche amplificato la stragrande maggioranza dei pregiudizi che i classici sistemi di visione artificiale avevano ridotto negli ultimi anni.

Un'analisi di oltre 5000 immagini pubblicata da Bloomberg sull'amplificazione degli stereotipi su razza e genere in Stable

2 www.linkedin.com/posts/one-green-bean_one-green-bean-uncovers-alarming-gender-bias-activity-7039104041678753793-GSN6/.

Diffusion mostra che le disparità razziali e di genere in Stable Diffusion sono peggiori che nel mondo reale. Il mondo secondo Stable Diffusion è gestito da giudici maschi bianchi. Le donne sono raramente medici, avvocati o amministratori delegati. Le donne con la pelle scura fanno le cassiere al supermercato o girano gli hamburger. Gli uomini con la pelle scura commettono crimini o al limite lavano i piatti.

Se questi pregiudizi sono intrinsecamente correlati ai dati e questi dati riflettono principalmente lo status quo, come possiamo superare i limiti della nostra immaginazione? Come possiamo collaborare con gli strumenti di intelligenza artificiale per esaminare i nostri pregiudizi anziché rinforzarli?

Un esempio significativo è il progetto *Creating Monsters* della designer Anne Arzberger (2022)[3]. In questo progetto, la designer ha utilizzato strumenti di intelligenza artificiale per far emergere immaginari di genere collettivi, riflettere sulla propria percezione di femminilità e mascolinità, e affrontare consapevolmente i propri pregiudizi e fissazioni.

Utilizzando algoritmi di classificazione come Teachable Machine e algoritmi generativi via Runway ML, la designer ha collaborato con l'intelligenza artificiale per impostare un processo introspettivo, in cui l'intelligenza artificiale aiuta ad aprire invece che chiudere degli spazi di possibilità e di riflessione.

Attraverso una serie di azioni di curatela dei dati estremamente deliberata (Arzberger, Lupetti, Giaccardi 2024), la designer ha intenzionalmente sfruttato il pensiero automatizzato dell'intelligenza artificiale per mettere in luce il pregiudizio e confrontarlo, con l'obiettivo di aprire nuovi spazi creativi al di là delle convenzioni implicitamente stabilite.

Il risultato di questa pratica riflessiva, che ibrida il contributo della designer con quello dell'intelligenza artificiale, si manifesta in una serie di giocattoli destinati a bambini e bambine, posizionati al di fuori delle rigide categorie di genere e degli stereotipi preesistenti. Questo approccio mira a contrastare il rischio che un uso non ponderato degli strumenti di intelligenza artificiale generativa replichi e rafforzi gli stereotipi di genere (per esempio, rispetto alle carriere), come quelli emersi dall'iniziativa dell'agenzia One Green Bean.

3 https://dcode-network.eu/showcase/dcode-labs-monsters/ OR https://youtu.be/irU5DLzwcLI?si=H6mM0yVSykwH5UFa

Fig. 1 – "Creating Monsters" (2022) è un progetto della designer Anne Arzberger che esplora l'ibridazione di giocattoli "mostruosi" come mezzo per sfidare pregiudizi personali e norme sociali. La designer ha utilizzato tattiche riflessive di addestramento dei dati e di esplorazione dello spazio latente – nello specifico di questa immagine, tra caratteristiche di unicorni e dinosauri – per dare vita a forme che superano le tradizionali categorie di genere nella progettazione di giocattoli per bambini.
(*Immagine di Anne Arzberger*, 2022).

4. *Sperimentazione #2: Vivere insieme come soggetti in divenire*

In un contesto digitale, i dati personali definiscono la nostra identità. Siamo esseri definiti dai dati che produciamo e, come soggetti digitali, esistiamo esclusivamente nello spazio computazionale generato dalla storia delle nostre interazioni registrate.

Questo spazio digitale può diventare una gabbia, un luogo predittivo che anticipa ciò che siamo e ciò che potremmo diventare. La riduzione del soggetto umano a dati statistici e a modelli di comportamento probabili avviene attraverso la creazione di profili basati sui nostri dati, che vanno da applicazioni per l'auto-quantificazione ("quantified self") alle nostre interazioni con specifici tipi di contenuto su reti sociali, siti di e-commerce e servizi digitali.

I gemelli digitali ("digital twins") rappresentano uno dei modi in cui i dati del mondo reale vengono utilizzati per la modellazione e la simulazione. Sono rappresentazioni virtuali del mondo fisico che si basano su ampie banche dati, potenza com-

putazionale e ragionamento sempre più automatizzato. Questi modelli possono essere impiegati in diversi settori, dall'agricoltura alle smart city, per una varietà di scopi come visualizzazione, simulazione e previsione.

I gemelli digitali possono essere molto utili per affrontare problemi complessi. Tuttavia, quando i cittadini e i loro comportamenti diventano parte del modello e vengono a loro volta, per così dire, addomesticati dal sistema, è legittimo, come evidenziato da Luciano Parisi (2019), nutrire preoccupazioni su come soggetti autodeterminanti possano venire orientati verso determinate azioni in modo da avvantaggiare il sistema da cui dipendono.

Essere veramente liberi significa essere in grado di agire in modi non predeterminati e imprevedibili. Ma la previsione è sempre la proiezione del presente conosciuto nel futuro inconoscibile. In questo modo, e grazie allo stretto legame tra previsione e azione, le tecnologie predittive (come sono concepite e progettate oggi) riducono la variabilità del futuro e la sua capacità di contenere o svelare percorsi che potrebbero superare le conoscenze attuali e, soprattutto, aiutare a riconfigurare la vita contemporanea.

Per sperimentare come vivere con l'intelligenza artificiale come soggetti in divenire, l'artista Grace Turtle ha creato un gemello digitale del proprio mondo interiore chiamato Gracia. Utilizzando dati ricavati dalle proprie memorie e da aspetti contradditori della propria personalità, l'artista ha dato vita computazionale ad agenti generativi che rappresentano profili possibili, alternativi di sé stessa. *Undoing Gracia* (2023) è una performance che si basa su una simulazione dinamica e guidata dalla narrazione, facente perno sui principi del comportamento emergente e dell'interazione autonoma degli agenti generativi. L'aspetto unico della simulazione sta nel fatto che consente l'intervento dell'utente (Grace), fornendo una piattaforma per un dialogo significativo tra Grace e gli agenti generativi che popolano il mondo di Gracia. La partecipazione di Grace alla simulazione è progettata per sovvertire e influenzare attivamente la simulazione attraverso *feedback loops* ricorsivi.

La simulazione è stata progettata utilizzando Agent-Based Modeling (ABM), una tecnica computazionale utilizzata per simulare sistemi complessi rappresentando comportamenti, interazioni e processi decisionali dei singoli agenti. A causa della

natura discorsiva dell'esperimento, l'implementazione ha utilizzato ChatGPT 3.5 per consentire il dialogo in linguaggio naturale tra agenti e creare azioni descrittive e narrative all'interno dell'ABM.

Fig. 2 – "Undoing Gracia" (2023) è un esperimento dell'artista Grace Turtle che esplora la fluidità delle relazioni umane-artificiali. Questo esperimento concettualizza i sistemi predittivi di AI come una "terra di confine", dove il sé è fluido e il futuro aperto. Progettato come un gemello digitale soggettivo del loro mondo, Gracia è abitata da Grace e tre agenti generativi – Lex, Tortugi e Luna – modellati sulle esperienze, i ricordi e i tratti della personalità di Grace. In una simulazione durata diverse settimane, iniziata nel 2023 e conclusasi nel 2100 secondo il tempo interno alla simulazione, agenti umani e AI hanno interagito e mutato, trasformando il loro mondo e se stessi.

Usare il linguaggio naturale per impostare lo stato iniziale della simulazione significa che l'artista ha potuto essenzialmente scrivere sé stessa nella simulazione attraverso le descrizioni iniziali dei personaggi, dell'ambiente e della loro posizione all'interno del gemello digitale. La collaborazione fra Grace e gli agenti generativi nella costruzione della simulazione (dove gli agenti anche interagivano l'uno con l'altro) esplora come attraverso una relazione più dinamica e fluida con l'intelligenza artificiale si possa scoprire noi stessi come multipli e in constante divenire, piuttosto che soggetti fissi da controllare e monetizzare.

5. *Sperimentazione #3: Vivere insieme come coesistenza multispecie*

Anatomy of an AI System di Kate Crawford e Vladan Joler (2018)[4] analizza le vaste reti che sono alla base della "nascita, vita e morte" di un singolo altoparlante intelligente Amazon Echo. Questa visualizzazione dei dati fornisce informazioni dettagliate sull'enorme quantità di risorse coinvolte nella sua produzione, distribuzione e smaltimento ed evidenzia un nuovo modello di estrazione delle risorse.

Queste forme di estrattivismo sono purtroppo presenti anche in iniziative intese allo sviluppo sostenibile. Per esempio, la resilienza degli ecosistemi forestali è di notevole interesse in tutto il mondo, in particolare alla luce della crisi climatica e della perdita di biodiversità. Anche qui le nuove tecnologie basate sul digitale sono sempre più pervasive.

Una delle tecnologie più controverse per promuovere la transizione da foreste a infrastrutture verdi ("green infrastructures") è il gemello digitale. Utilizzando una replica digitale della foresta, queste simulazioni consentono di prevedere cosa potrebbe accadere con diversi schemi di gestione. In molte città intelligenti, questi dati di simulazione facilitano una gestione più efficiente ed efficace degli ecosistemi forestali informando i governi delle città o gli urbanisti sulla decisione di quali alberi piantare e dove, e cosa fare per generare più aria, acqua, salute, energia, benefici economici e sociali.

Nonostante le prospettive positive, tuttavia, le ontologie sottostanti di queste foreste digitali vengono raramente messe in discussione, spesso filtrando le vibranti realtà della flora e della fauna che popolano le foreste. I modelli attuali sono costruiti su valori di efficienza antropocentrici che pongono il rischio di un futuro di consolidamento selettivo in cui le foreste sono ottimizzate solo per gli esseri umani. Poiché le foreste urbane sono spesso legate e apprezzate per i servizi ecosistemici che forniscono, quando gli alberi si allontanano dagli standard umani di ciò che è accettabile e desiderabile, diventano obiettivi di rimozione. A lungo termine, questo non è l'approccio ecosistemico di cui abbiamo bisogno.

4 www.anatomyof.ai/.

Nel progetto *Eco-Urban Futures* di Seowoo Nam (2023)[5], la progettista ha iniziato con il riconoscimento che gli esseri umani coesistono inevitabilmente con altre forme di vita. Nel suo gemello digitale speculativo, ha esplorato le interdipendenze tra alberi, esseri umani e multispecie, sviluppando un modello "more-than-human" per l'Agent-Based Modeling e riconcettualizzando l'interfaccia come un atto che taglia attraverso entità separate ma non distinte.

Questo approccio ha permesso di interagire con la foresta non solo considerando una singola specie, ma valutando il benessere e i bisogni relazionali del gruppo. È stata integrata la simulazione di parametri temporali non lineari, come i ritmi stagionali e gli orologi biologici, visualizzando il tempo lineare come espressione della durata di vita di ciascuna specie piuttosto che come semplice rappresentazione numerica.

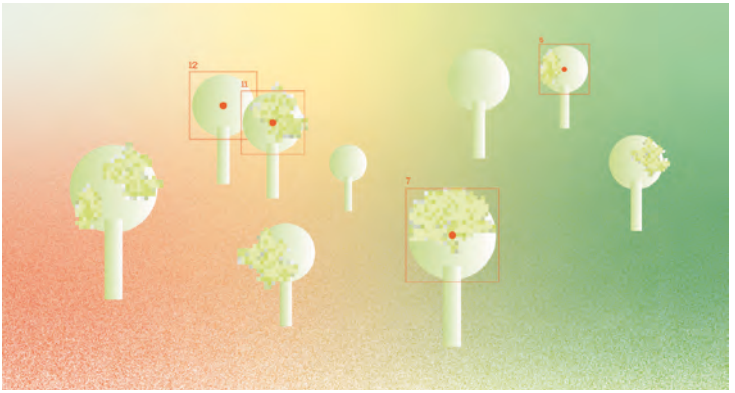


Fig. 3 – "Eco-urban futures" (2023) è un progetto della designer Seowoo Nam in collaborazione con Lucidminds AI che adotta un approccio "more-than-human" per progettare un modello computazionale e una piattaforma di simulazione per i gemelli digitali delle foreste urbane. Questo progetto utilizza il concetto di corpi "more-than-human" per esplorare nuovi modi di interpretare e agire sui dati, promuovendo la governance partecipativa delle foreste e incoraggiando politici, urbanisti e cittadini a immaginare futuri più sani per "noi-con-la-foresta" (immagine di Seowoo Nam, 2023).

5 www.4tu.nl/du/projects/eco-urban-futures/.

Il modello computazionale e l'interfaccia di simulazione basati su elementi "more-than-human" rappresentano un cambio significativo nella percezione della connessione con il mondo naturale. Oltre a considerare le foreste semplicemente come risorse per l'uso umano, questo design adotta un approccio olistico che riconosce l'interdipendenza con l'ambiente. Questa prospettiva supera le tradizionali classificazioni di alberi, animali ed esseri umani, offrendo una comprensione più sfumata delle diverse sensibilità, intenzionalità e attributi temporali e spaziali di ciascuna entità all'interno dell'ecosistema, mirando alla salute della foresta.

6. *Progettare "more-than-human". Per concludere*

Quando un progetto diventa "more-than-human", non si tratta solo di soddisfare bisogni, ma di promuovere cambiamenti radicali incentrati sulle relazioni. Siamo chiamati a riconsiderare profondamente i pilastri del design e a focalizzarci sulle modalità delle relazioni: tra esseri umani di tutte le razze, generi e abilità, e tra esseri umani e creature non umane (siano esse viventi o artificiali). Questo richiamo implica un impegno etico che, in quanto tale, è anche profondamente politico nel senso autentico del "vivere insieme".

Come sostenuto in Giaccardi e Redström (2020), è cruciale posizionare esplicitamente questa capacità di interazione ("agency") come fondamentale per il design digitale contemporaneo, paragonabile all'importanza che la nozione di funzione ("function") aveva per il design industriale e la nozione di esperienza ("experience") per il design post-industriale. Questa capacità di mobilitare esseri umani e non umani in nuove relazioni non è qualcosa che possiamo semplicemente controllare e prototipare nel modo tradizionale, ma è piuttosto qualcosa che dobbiamo apprendere a coltivare e di cui dobbiamo prenderci cura.

Il significato del "vivere insieme" diventa il cuore stesso del nostro progetto. La ricerca del significato del vivere, la promozione di nuove modalità di convivenza in un mondo che molti considerano fragile e in pericolo, deve essere il cuore pulsante della nostra pratica etica e politica, prima ancora che professionale.

In questo contesto, la nostra relazione con l'intelligenza artificiale deve essere intrinsecamente critica. Non possiamo permetterci di adottare un approccio semplicemente opportunistico nei confronti dell'intelligenza artificiale. Solo attraverso un'azione critica deliberata che amplia, rivede e contesta gli elementi a nostra disposizione per creare mondi, potremo veramente costruire insieme futuri inclusivi e sostenibili. Solo così, sfruttando le nuove capacità immaginative fornite dall'intelligenza artificiale e agendo con una visione critica che rivede e contesta le strutture esistenti, potremo sognare un futuro realmente differente e idealmente migliore rispetto al passato.

Bibliografia

Arzberger, A., Lupetti, M.L., Giaccardi, E.
2024 "Reflexive data curation: Opportunities and Challenges for Embracing Uncertainty in Human-AI Collaboration", in *Acm Tochi* (accepted for publication).

Buchanan, R., Margolin, V.
1995 *Discovering Design: Explorations in Design Studies*, University of Chicago Press, Chicago.

Coskun, A., Cila, N., Nicenboim, I., et. al.
2022 "More-than-human concepts, methodologies, and practices in HCI", in *Extended Abstracts of the 2022 CHI Conference on Human Factors in Computing Systems (CHI EA '22)*, Association for Computing Machinery, New York (NY), pp. 1-5.

Giaccardi, E., Redström, J.
2020 "Technology and more-than-human design", in *Design Issues*, vol. 36, n. 4, pp. 33-44.

Giaccardi, E., Redström, J., Nicenboim, I.
2024 "The making(s) of more-than-human design: Introduction to the special issue on More-Than-Human Design and HCI", in *Human-Computer Interaction*, pp. 1-16.

Norman, D.
1988 *The Design of Everyday Things: Revised and Expanded Edition*, Basic Booksm, New York (NY), ed. 2013; tr. it. *La caffettiera del masochista. Il design degli oggetti quotidiani,* Giunti, Firenze 2019.

Parisi, L.
2019 "The alien subject of AI", in *Subjectivity*, n. 12, pp. 27-48.

Penati, A. (a cura di)
2014 *Il design costruisce mondi. design e narrazioni*, Mimesis, Milano.

Simon, H.
1969 *The Sciences of the Artificial*, MIT Press, Cambridge (MA), ed. 1996.

Tennie, C., Call, J., Tomasello, M.
2009 "Ratcheting up the ratchet: On the evolution of cumulative culture", in *Phil. Trans. R. Soc. B.* 364 (1528), pp. 2405-2415.

MIMESIS / I LIBRI DI E|C

N. 1

Direzione
Alice Giannitrapani (Università di Palermo)
Ilaria Ventura Bordenca (Università di Palermo)

Comitato Scientifico
Juan Alonso-Aldama (Université Paris Cité)
Kristian Bankov (New Bulgarian University, Sofia)
Pierluigi Basso Fossali (Université Lumière Lyon 2)
Denis Bertrand (Université Paris VIII, Saint-Denis)
Lucia Corrain (Università di Bologna)
Nicola Dusi (Università di Modena e Reggio Emilia)
Jacques Fontanille (Université de Limoges)
Manar Hammad (Université Paris III)
Rayco Gonzalez (Universidad de Burgos)
Tarcisio Lancioni (Università di Siena)
Massimo Leone (Università di Torino)
Anna Maria Lorusso (Università di Bologna)
Dario Mangano (Università di Palermo)
Francesco Mangiapane (Università di Palermo)
Gianfranco Marrone (Università di Palermo)
Tiziana Migliore (Università di Urbino)
Claudio Paolucci (Università di Bologna)
Gregory Paschalidis (Aristotle University of Thessaloniki)
Paolo Peverini (LUISS, Roma)
Isabella Pezzini (Università La Sapienza, Roma)
Piero Polidoro (LUMSA, Roma)
Maria Pia Pozzato (Università di Bologna)
Franciscu Sedda (Università di Cagliari)
Marcello Serra (Universidad Carlos III de Madrid)
Stefano Traini (Università di Teramo)
Patrizia Violi (Università di Bologna)

COME VIVERE INSIEME

Semiotica dei collettivi

a cura di
Paolo Peverini, Isabella Pezzini, Piero Polidoro

MIMESIS

Il presente volume è stato sottoposto a *peer review*.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *I libri di E|C*, n. 1
Isbn: 9791222319445
DOI: 10.7413/1234-1234053

© 2025 – MIM EDIZIONI SRL
Piazza Don Enrico Mapelli, 75
20099 Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 21100089

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-4.0).

INDICE

Come vivere insieme: una introduzione
di Paolo Peverini, Isabella Pezzini, Piero Polidoro 7

Changer ensemble. De l'idiorrythmie à la socioviscosité
di Jacques Fontanille 25

Os "nóis" das diversidades na configuração identitária de São Paulo
di Ana Claudia de Oliveira 45

Convivenza e conflitto. Per una semiotica del Noi
di Franciscu Sedda 65

La forêt comme "objet de valeur" à l'ère des crises
di Nedret Öztokat Kılıçeri 91

Come mangiare insieme (oggi)
di Gianfranco Marrone 113

Strategie del piacere per vivere insieme
di Francesco Mangiapane 133

Identità collettive e vecchi e nuovi memoriali
di Anna Maria Lorusso 145

L'intensité conflictuelle comme régulateur du vivre ensemble. Réinterroger l'aspectualité télique
di Didier Tsala Effa 167

Vivere insieme con l'intelligenza artificiale
di Elisa Giaccardi 183

Paolo Peverini, Isabella Pezzini, Piero Polidoro

COME VIVERE INSIEME: UNA INTRODUZIONE

Giorno dopo giorno, l'attualità ci mette davanti alle conseguenze sempre più drammatiche di un'impostazione novecentesca del vivere insieme. Cambiamenti climatici, pandemie, nuove forme tecnologiche d'intelligenza artificiale, guerre e migrazioni di massa, sconvolgimenti politici e sociali perfino nei Paesi di più solida tradizione democratica, assumono tratti epocali, prendendo inevitabilmente le sembianze di spirito del tempo.

Di fronte all'irruenza di questi cambiamenti, semiologi, scienziati, filosofi, antropologi e attivisti politici sono da tempo impegnati, per usare un'espressione di Bruno Latour, a "riassemblare il sociale", prefigurando possibili vie d'uscita alla crisi. La critica alla modernità portata avanti dallo stesso Latour, l'articolazione fra forme ontologiche e di razionalità in competizione fra loro messa a punto da antropologi come Philippe Descola ed Edoardo Viveiros De Castro, la rinnovata attenzione alla descrizione fenomenologica e poetica del reale incarnata da Tim Ingold, o ancora le nuove istanze di "decolonizzazione" del pensiero occidentale poste da movimenti come Black Lives Matter o #MeToo, sono solo alcune voci del dibattito in corso nelle scienze umane intorno al problema del vivere insieme.

Prospettive che hanno nel pensiero di Roland Barthes (2002a, 2002b) un importante precursore. Nel suo corso al Collège de France dell'inverno del 1977 intitolato *Comment vivre ensemble*, Barthes individua infatti una nozione, quella di "idioritmia", che considera fondamentale per rendere efficace qualunque forma di collettività. L'idioritmia è la giusta distanza, o meglio la distanza ideale, nella "vita insieme". Una misura utopica, capace di mediare tra eremitismo (la clausura monacale e patologica, l'isolamento penitenziario, le serrate anti-contagio) e integrazione forzata (il villaggio vacanze, la discoteca, il condominio, i luoghi di studio e lavoro) che egli ritrova nelle filosofie del cristianesimo orientale delle origini. Modelli in cui la comunità come insieme regolato, dunque espressione di un

ordine sociale, non soffoca la ricerca dei singoli, costituendosi come una modalità di resistenza al potere e un esercizio delle facoltà immaginative individuali. Da cui, come suggerisce Jacques Fontanille (2021) in *Ensemble*, immaginare per esempio un'antropologia semiotica della politica che incorpori un approccio orientato all'"eusocialità".

Si tratta di un campo di ovvio interesse per i semiologi. Il corso di Roland Barthes del 1977 è lontano dalla rivoluzione digitale e dai suoi sviluppi, ma con tutta evidenza chiama in causa problemi che oggi sono di straordinaria attualità. Dai problemi teorici della costruzione del "noi" e delle identità individuali e collettive, a quelli più pratici della convivenza urbana, degli scontri fra popolazioni e autorità costitute, del vivere insieme a tavola (o attorno alla tavola), del conflitto e della guerra, fino al design, come progettazione di uno spazio e di una relazione con la tecnologia che metta al centro l'essere umano e il suo ambiente, la semiotica ha gli strumenti per districare matasse concettuali, per articolare in modo più chiaro gli eventi e i movimenti sociali e per ricostruire un senso del nostro vivere insieme.

I saggi contenuti in questo volume affrontano vari aspetti delle questioni che abbiamo citato. Lo fanno con stili di ricerca, approcci, metodi diversi, ma tutti accomunati dalla centralità della semiotica e del suo modo di vedere il mondo. Sono lavori che nascono in occasione del 51° convegno dell'Associazione italiana di Studi semiotici, intitolato appunto "Come vivere insieme" e tenutosi a Roma dal 23 al 25 novembre 2023, ospitato da tre università della Capitale: Sapienza Università di Roma, LUISS "Guido Carli" e Università LUMSA. Sono stati poi rivisti dai loro autori e aggiornati, anche alla luce dei dibattiti nati durante le giornate romane[1].

In particolare, alcuni degli autori – Fontanille, Sedda, Didier-Sala – propongono una riflessione più teorica – gli altri partono da casi di studio atti a far emergere declinazioni specifiche del vivere insieme, spesso legate alla mobilitazione e all'azione comune, come la lotta per il riconoscimento delle identità mar-

1 I contributi raccolti in questo volume nascono dalle relazioni plenarie del Convegno; le sessioni dedicate alle comunicazioni, invece, sono state alla base di una call per un numero della rivista *E|C* dedicato agli stessi temi (Bassano, Dentico, Terracciano 2024).

ginalizzate (De Oliveira), la difesa del proprio territorio (Oztokat), oppure a temi come il design (Giaccardi), la convivialità (Marrone, Mangiapane), la memoria (Lorusso).

Il saggio che apre questa raccolta (*Changer ensemble. De l'idiorrythmie à la socioviscosité*) è quello di Jacques Fontanille, che parte da un omaggio a Barthes e alla sua idea di *idioritmia*, proposta come accennato nei seminari *Comment vivre ensemble* (Barthes 2002a e 2002b) come possibilità per il singolo di vivere all'interno di una comunità conservando il proprio "ritmo" di vita, nel senso ampio dell'espressione. In realtà, Fontanille osserva che questa riduzione della socialità all'armonia interindividuale all'interno di piccolo gruppi informali è in linea di principio la negazione del politico in senso proprio, poiché se ne mettono fra parentesi alcuni elementi essenziali, e cioè la ricorsività dei raggruppamenti, dei gruppi di gruppi e degli insiemi di gruppi di gruppi, le possibilità di diffusione e propagazione di questa modalità di socialità a insiemi più ampi, l'aspettualizzazione di tali insiemi (soglie, fasi, transizioni di fasi). L'ipotesi che Fontanille esplora è piuttosto di individuare i principi che permettono di pensare alla diversità di altri regimi, concorrenti o complementari rispetto a questo, che egli individua nella forma del *Cambiare insieme*. Questa la lezione da trarre dal seminario di Barthes, allora: non possiamo descrivere i regimi di convivenza senza considerare i flussi, i tempi e i ritmi, e quindi senza tener conto della modulazione, dell'orientamento e della propagazione di questi flussi all'interno della collettività. E questo sarebbe addirittura un punto di ingresso complementare alla politica: i poteri sono infatti inscritti nei corpi stessi dei membri del gruppo attraverso i ritmi che essi impongono o propongono e che modellano.

Se Vivere insieme significa vivere in una situazione, vivere in un assemblaggio eterogeneo ma congruente di elementi esistenti di vario tipo, umani e non umani, viventi e non viventi, materiali e immateriali, Cambiare insieme può essere definito come un'evoluzione nella composizione di una situazione collettiva, che riguarda tutte le sue componenti e le loro relazioni. E quando il regime del Cambiare insieme diventa una forma di vita, copre le pratiche e le situazioni interessate dallo stesso impegno (modale), dallo stesso attaccamento (passionale) e dalla stessa assiologia (espressa con intensa valorizzazione).

Tornando a Barthes, è interessante insistere sulla differenza che pone tra *ritmo* e *rhuthmós*: il primo tende alla rigidità metronomica, mentre il secondo è flessibile, imperfetto, adattato da e per il corpo di ogni attore. Barthes paragona il *rhuthmós* allo swing – ed ecco il motivo della citazione iniziale: nello swing, l'accento non è posto sul battito forte della battuta, ma è in anticipo sul battito, e questo difetto di accentuazione, questa imperfezione, dà luogo a una "spinta" in avanti. Secondo Barthes, il ritmo è perfetto e il *rhuthmós* è imperfetto, e quindi fornisce una forza d'impegno in un corso di vita che raggiunge i battiti forti, un corso di vita che "pulsa" e "spinge". La proposta di Barthes dell'idioritmia come "swing" nella vita quotidiana era certamente un'approssimazione, conclude Fontanille, che però, una volta esplicitata, permette di capire in cosa consiste la libertà ritmica individuale: la possibilità di articolare una pulsazione singolare libera su un battito collettivo vincolato, creando una tensione dinamica di impegno. A questo proposito, è possibile parlare più in generale di regimi aspettuali-temporali e di forme di vita, dove i primi sono espressioni dei contenuti delle seconde, e su questa base, proporre un abbozzo dei diversi tipi di regimi aspettuali-temporali e, quindi, un abbozzo di tipologia ritmica del Cambiare insieme.

Ana Claudia de Oliveira nel suo contributo continua l'esplorazione dell'immensa metropoli di San Paolo condotta in questi anni di ricerca (Pezzini 2016; de Oliveira 2017) chiedendosi come la popolazione periferica esprima il senso di appartenenza dato dal "Noi" in rapporto al resto della città, e in particolare rispetto al suo governo, che esibisce unitarietà e dominio anche attraverso l'apposizione del suo stemma su tutti i servizi pubblici, spesso insufficienti, mentre a comporre l'identità paulistana non possono che essere le più diverse alterità.

L'approccio utilizzato per render conto di queste alterità fa riferimento alla semiotica del sensibile e delle situazioni sviluppata con Eric Landowki a partire dagli anni Ottanta. Si tratta di cogliere la dinamica complessa di quartieri e abitanti facendo riferimento non solo alle testualità tradizionali, cioè enunciati conchiusi come leggi, discorsi presidenziali stampati, fotografie di atti pubblici, ma anche ad altre tipologie di oggetti in cui i concetti di testo e contesto devono essere ridefiniti per affrontare casi di semiosi in atto, come può essere uno sciopero o una

manifestazione, e inoltre situazioni "vissute" della vita quotidiana, in vista di una "semiotica dell'esperienza sensibile".

Così si analizza, ad esempio, la favela di Paraisópolis, che, nata nel secondo decennio del XX secolo, è oggi diventata la seconda favela più grande di San Paolo e la quinta più grande del Brasile, mostrando le articolazioni che assume il paradigma della relazione fra "noi" (identità) e "loro" (alterità), ad esempio in relazione ai regimi di visibilità reciproca fra i quartieri, che evidenzia i contrasti tra ricchi e poveri, appartenenti ed esclusi. Completa lo studio l'esame di una manifestazione culturale che aiuta comprendere i modi di vita sia nella comunità di Paraisópolis sia in quella vicina di Campo Limpo, o nei quartieri limitrofi di Vila Sônia, Vila Andrade, Jardim São Luís e Capão Redondo, tutti nella Zona Sud di São Paulo.

Queste diverse comunità periferiche condividono uno stesso trattamento del "Noi": esse si costruiscono un'identità non più dipendente da quella dominante. Attraverso la messa in valore della loro produzione culturale, della loro arte murale, della loro danza, della loro poesia, così come del loro cibo, una sfera sensibile inizia a emanare da queste persone e dai luoghi che abitano e a gravitare verso altri luoghi. Si tratta di modi di vivere possibili per l'alterità dei margini urbani che richiedono una grande inventiva per riuscire a rovesciare l'ordine dominante e a lottare affinché le autorità pubbliche e private attuino delle politiche volte a investire nella vita della gente comune.

La via scelta da Franciscu Sedda è di riprendere le riflessioni di Lotman sul chiasmo che sembra governare un campo che fin dal primo sguardo si rivela problematico e contraddittorio. La costruzione del Noi, egli argomenta, non rimanda infatti a una piatta omogeneità. L'idea del convivere, del vivere-insieme, sarebbe ben poca cosa (e sarebbe ben poco realistica) senza considerare le molteplici tensioni e articolazioni che popolano il Noi, lo attraversano da parte a parte, generano forme del "noi dentro al noi", lo situano rispetto al Loro (ai molti Loro) e a tutte le altre posizioni di soggettività e proposte di identificazione che le diverse formazioni semiotiche, con i loro assemblaggi e le loro correlazioni, mettono a disposizione.

Le questioni di fondo da esaminare sono allora in prima istanza la costituzione passionale del Noi, il suo generale dipendere da strutture locali del sentire e come, partendo dalle

riflessioni di Lotman (1971) sull'opposizione fra vergogna e paura, si possa arrivare ad esplorare il nesso fra passioni, storia e formazione del Noi. Il secondo tema affrontato è il definirsi del Noi attraverso specifici modelli di relazione con l'alterità e il potere: articolando le acquisizioni della prima parte con l'accordo e l'affidarsi, in quanto modelli del rapporto fra collettivo e autorità, sono riletti fenomeni come lo Stato-Nazione, i processi democratici, il populismo. La terza e conclusiva serie di questioni prende le mosse da una forma specifica del Noi, il popolo, ed esplora ulteriori livelli d'analisi e paradossi strutturali da considerare, in vista di uno sguardo non semplicistico o consolatorio su un tema così delicato. Dopo questo percorso, l'auspicio di Sedda è che risulti più facile accettare l'idea che il Noi, pur non smettendo di prodursi, sia abitato da tensioni costitutive, ineliminabili, e da molteplici faglie interne oltre che esterne. E che la convivenza e il conflitto, piaccia o non piaccia, si sostengano a vicenda.

Nedret Oztokat – *La forêt comme objet de valeur à l'*ère *des crises: une* étude *de cas* – presenta un caso studio davvero interessante per collegare la questione sui modi di "vivere insieme" a quelli dell'"agire insieme." Si concentra infatti sul conflitto ecologico/economico nato in Turchia nell'estate del 2023 fra governo, militari e abitanti intorno alla foresta di Akbelen, nella regione di Muğla, rinomata per la natura incontaminata che si estende lungo le coste del Mar Mediterraneo, e invece destinata dal governo all'abbattimento e allo sfruttamento a beneficio di imprese private. Il conflitto attorno alla foresta, che si è articolato in manifestazioni e azioni importanti di sensibilizzazione dell'opinione pubblica, ha creato una risonanza e una solidarietà accompagnate da un'enunciazione collettiva e polifonica dal valore politico di richiesta di giustizia, un processo di socializzazione intorno a un motivo di bene comune in una regione minacciata da un capitalismo spietato. L'analisi del corpus raccolto mostra così l'esempio di una solidarietà che si è trasformata nella forma di vita dell'"agire insieme", per esempio attraverso la mobilitazione delle reti sociali da parte di Ong e i collettivi riuniti intorno a cause ecologiche e di resistenza politica, in un'"azione comunicativa" che ha avuto il potere di unire i cittadini. Questo evento ci invita a ripensare la "vita" sotto forma di "esperienza": durante le manifestazioni, uomini e donne si sono aggrappati

agli alberi per dimostrare alla polizia che la foresta era il loro "paese", provando quanto asserisce Jacques Fontanille quando osserva come lo "stare insieme" (esistere, agire con) "dia luogo a interazioni sociali che possono essere schematizzate in stili figurativi, anche per gli oggetti e gli esseri non viventi" (Fontanille 2015, p. 27). Nella sua concezione dei modi di esistenza visti da una prospettiva antropologica e semiotica, Fontanille sottolinea inoltre l'importanza delle forme di persistenza nell'esistenza collettiva e considera la perseveranza come l'esperienza della persistenza: "I modi di esistenza di cui sono costituite le forme di vita sono allora modi di perseverare" (Fontanille 2015, p. 31). La resistenza di Akbelen sarà ricordata come un esempio di perseveranza in un territorio danneggiato che è diventato uno "spazio pubblico". Di fronte alle sollecitazioni dei movimenti populisti, la posta in gioco nella formazione di questi collettivi non è essenzialmente la capacità interpretativa di singoli individui. Si tratta piuttosto delle caratteristiche di quella che gli psicologi chiamano "folla", un'entità che riconosciamo semioticamente come un attore collettivo la cui formazione procede da quello che potremmo definire un "contagio di significato", esso stesso "matrice di un insieme di passioni interattive ed estetiche". Le conquiste della semiotica, dai modelli narrativi e discorsivi alle più recenti teorie delle forme di vita e del significato nell'interazione, si rivelano allora sempre più appropriate per riflettere sui nuovi disordini socio-politici.

Il contributo di Gianfranco Marrone affronta la questione della significazione insita nel vivere insieme concentrandosi sulle dinamiche che caratterizzano le diverse forme e pratiche della convivialità. Per esplorare la pertinenza semiotica di questo fenomeno viene scelta una delle manifestazioni al tempo stesso più eclatanti e articolate: la mensa. Il saggio si apre dunque con l'analisi del valore simbolico insito nel gesto di allestire in uno spazio pubblico un tavolo di dimensioni sproporzionate con 203 posti vuoti, a significare l'assenza degli israeliani rapiti durante il blitz di Hamas del 7 ottobre 2023. L'efficacia di questa azione di protesta non convenzionale, replicata anche al di fuori dello stato di Israele, con i manifestanti in piedi posti ai lati del tavolo, in silenzio, in digiuno, si manifesta in una serie di categorie semantiche (presenza vs assenza, inglobato vs inglobante, seduti vs in piedi, convivialità vs solitudine, mangiare vs digiunare) che

negano il funzionamento canonico di uno dei luoghi esemplari del mangiare insieme, invitando a una riflessione ulteriore sul senso della mensa, intesa come manifestazione della dinamiche della socialità nella contemporaneità.

Ulteriore testimonianza del valore simbolico del mangiare insieme è l'installazione del 2017 dell'artista JR, in cui un'enorme tavola viene allestita nello spazio che separa il confine del Messico da quello degli Stati Uniti, rivestendo l'intera superficie superiore dello spazio comune con la gigantografia dello sguardo di un bimbo messicano. Questi due esempi evidenziano come una semiotica del mangiare insieme consenta di approfondire l'analisi della complessa interrelazione tra ambiti discorsivi molteplici: alimentazione, politica, discorso mediatico, arte.

In questa prospettiva Marrone si prefigge di esplorare il processo di trasformazione in corso nella convivialità alimentare, analizzando in particolare i segnali emergenti di un fenomeno che si presta a essere definito come "post-gastromania", vale a dire come deterioramento progressivo del discorso mediatico dominante sull'enogastronomia (Marrone 2019). In particolare, l'ipotesi di ricerca di Marrone è che lo scenario del senso del mangiare insieme stia subendo un'evoluzione rilevante sul piano di una semiotica della socialità con particolare riferimento a quelle che appaiono come due vere e proprie tendenze: la necessità di superare il modello consolidato dell'organizzazione militaresca del lavoro in cucina e l'attestarsi di pratiche collettive a tavola che non sono riconducibili alla classica ripartizione triadica della convivialità alimentare in cui il mangiare con gli altri si declina nello spazio domestico, in quello del ristorante o dello street food. Le mense, nell'insieme delle pratiche della loro ideazione, realizzazione, uso e rappresentazione testimonierebbero così una profonda evoluzione sul piano della significazione, una risemantizzazione, quanto mai utile a rendere conto di trasformazioni che investono i corpi sociali che nel loro funzionamento sono inevitabilmente coinvolti.

Uno snodo decisivo viene dunque individuato nella pandemia, una crisi imprevedibile di portata globale la cui analisi è preziosa per il semiologo poiché consente di fare emergere la dimensione politica della ristorazione, qui sviluppata concentrando il lavoro di ricerca su tre casi esemplari: le mense di Google, tech company per eccellenza, il Refettorio Ambrosiamo fondato da Massimo Bottura, infine il Jova Tour. L'ultima parte

del saggio è dedicata alle questioni teoriche che emergono legando la ricerca sul senso delle (nuove) mense con le riflessioni sviluppate da Barthes in *Comment vivre ensemble*. Assumono qui un particolare rilievo, come abbiamo visto, le considerazioni del semiologo francese sulla nozione di idioritmia, intesa come la gestione da parte di un soggetto di un ritmo di vita personale in relazione a un'altra entità o un'altra soggettività dalla quale si dipende e sull'importanza che riveste la dimensione simbolica del cibo, al punto che una sua esplorazione richiederebbe un'enciclopedia. Nella prospettiva di Marrone il confronto con la ricchezza del progetto di ricerca semiologico barthesiano consente di fare emergere "la pochezza delle soluzioni pratiche approntate dagli operatori delle nuove forme di ristorazione collettiva". Ne emerge un quadrato semiotico, utile come strumento di avanzamento di una ricerca in progress, in cui il rinnovamento della convivialità sembra giocarsi nelle possibilità di passare dalla posizione del "non essere soli" a quella di un rinnovato "essere e mangiare insieme".

Il contributo di Francesco Mangiapane si inserisce nel filone di ricerca sulla convivialità alimentare, in particolare sulla significazione implicata nella ristorazione collettiva come prospettiva dalla quale indagare il senso delle nuove forme di socialità. La premessa da cui parte l'autore lega la riflessione sulle trasformazioni della ristorazione ai profondi cambiamenti che investono gli spazi urbani e le relative forme di vita, dove modelli dello stare insieme improntati prevalentemente a logiche della razionalità economica si accompagnano in modo sempre più evidente a prospettive urbanistiche che valorizzano la conversione ecologica e il buon vivere. In questo scenario le forme della ristorazione collettiva si rivelano un oggetto di analisi di particolare interesse per una riflessione sociosemiotica sul vivere insieme, sul senso implicato nella progettazione, nella gestione e nel consumo del servizio offerto da una molteplicità di organizzazioni come aziende, enti caritatevoli, ospedali, scuole, università. L'identità di una mensa, il valore che le viene riconosciuto da chi ne usufruisce, risiede ben oltre la dimensione gastronomica (la funzione di preparare e servire un pasto, di sfamare degli individui); piuttosto si fonda sulla capacità di armonizzare competenze molteplici, sull'interdipendenza di saperi distinti: architettonico, gastronomico, politico, sociale,

culturale, religioso. Le profonde trasformazioni che interessano questa forma di organizzazione del vivere insieme, spesso ritenuta, a torto, marginale nel funzionamento di un'organizzazione, vanno ricercate dunque in una missione di tipo sociale la cui efficacia si misura nella capacità di combinare dimensione etica ed estetica, di riconoscere e dare forma, materialmente, al diritto di un collettivo di persone di essere non solo sfamato ma innanzitutto accolto.

Su un piano metodologico la scelta di Mangiapane consiste nell'adottare una prospettiva sociosemiotica fondata sul presupposto che sia impossibile separare la società dai discorsi che essa produce e che a sua volta contribuiscono a darle forma. In questa prospettiva, per dimostrare l'ipotesi di una crisi in corso della tendenza alla *gastromania* (Marrone 2014), l'autore concentra la ricerca sui segnali sempre più evidenti di un cambiamento del discorso gastronomico sul piano delle storie e dell'immaginario. La riflessione si concentra dunque sul caso esemplare di un rinnovato discorso sulla ristorazione collettiva, il film *Sì chef – La brigade*, del regista Louis-Julien Petit uscito nel 2022. In questa pellicola mangiare bene è a tutti gli effetti l'oggetto di valore di un programma narrativo che verte sulla necessità di conciliare azione politica e saper fare gastronomico e che prefigura la possibilità di riscatto di un gruppo di ragazzi altrimenti relegati ai margini della società. Il riscatto sociale passa così per la presenza di una logica semiotica che investe il livello assiologico del racconto dove l'accettazione dell'altro si fonda sulla provocazione di una doppia negazione: rifiutare tanto il discorso logoro dei ristoranti di alta cucina che valorizzano l'estetica a scapito dell'etica, quanto quello della ristorazione collettiva a supporto delle fasce deboli della popolazione in cui il cibo è una necessità fisica da assicurare con altruismo, sottovalutando la cura per la sua preparazione e messa in forma. A riprova dell'interdipendenza tra discorsività e dimensione sociale il manifesto di Slowfood viene preso in considerazione dall'autore come esempio virtuoso di un processo rinnovato di significazione dell'alimentazione con l'obiettivo di "conciliare critica e identità, responsabilità e appartenenza, in modo che dalla capacità di distinguere, dalla critica possa venire l'appartenenza".

Anna Maria Lorusso affronta la tematica del vivere insieme prendendo in considerazione la questione della costruzione/ri-

costruzione delle identità collettive a partire dalla dimensione semiotica dei nuovi memoriali. Partendo dallo studio di Benedict Anderson dedicato alle *Comunità immaginate* (1983), un ruolo determinante nel processo di significazione della memoria viene assegnato al fattore immaginativo, alla presenza cioè di una forma di immaginazione unitaria in grado di favorire il riconoscimento di una popolazione intesa come attante collettivo (Greimas, Courtés 1979). In questa prospettiva i monumenti *in memoriam*, vale a dire i memoriali concepiti e costruiti per celebrare un'assenza, si rivelano un fenomeno semioticamente pertinente e rilevante che investe una molteplicità di livelli del senso: narrativo, enunciativo, patemico.

L'interesse di ricerca che muove il lavoro di Lorusso riguarda in particolare la relazione tra i memoriali e le comunità di memoria che intorno a essi prendono forma, allo scopo di rendere conto del senso della posterità, vale a dire delle tensioni che si generano intorno agli sforzi di mantenere vivo il ricordo e il racconto di eventi traumatici del passato.

Per esplorare uno scenario la cui capacità di produrre significazione si fonda sull'interdipendenza complessa di molteplici dimensioni (politica, sociale, architettonica, culturale) l'autrice opta per una semiotica in dialogo con altre prospettive teoriche di analisi dei fenomeni sociali. Tra queste, l'indagine di Bruno Latour sui paradossi della modernità e, in particolare, la nozione di *collettivo*, inteso come assemblaggio di umani e non umani (l'efficacia di un memoriale in memoriam si manifesta proprio nella capacità di significare un'assenza, di presentificare una mancanza umana), frutto di un lavoro di composizione (assemblaggio) la cui tenuta si misura nella capacità di estendersi nel tempo e nello spazio. Nella prospettiva latouriana che al tempo stesso impiega, esemplifica ed estende nozioni chiave della semiotica (Peverini 2023), un attore è definito come tutto ciò (umano o non umano) che ne modifica un altro all'interno di una prova, esprimendo il proprio potenziale di agentività nella capacità di associarsi con altre entità. La tenuta di un collettivo, dunque, si misura nella capacità di riunire, tramite mediazioni e deleghe, una molteplicità di entità multiformi, una serie di potenziali attori la cui integrazione si misura sempre a posteriori nella capacità di far circolare l'agentività, di operare una trasformazione tra modi di esistenza differenti, in un processo della significazione che

Latour definisce enunciazione. Lorusso, recuperando questa prospettiva che intende il sociale come associazione, chiarisce come l'identità di un collettivo non può prendere forma e stabilizzarsi a partire da una programmazione unilaterale, né semplicemente accostando una serie di singolarità. La tenuta del lavoro dell'assemblaggio non può che rinviare al regime della politica, a un modo di esistenza il cui senso risiede nel fatto che ciò che circola è funzionale innanzitutto a definire il numero e i ruoli degli attori (umani e non) che contribuiscono a formare un'identità collettiva.

Lorusso si prefigge di rileggere questa prospettiva alla luce della sua ricerca sulla semiotica implicata nel senso comune (2022), evidenziando la differenza tra il principio di appartenenza e quello di congruenza. Laddove il primo prefigura la partecipazione a un attante collettivo nei termini di un'identificazione stabile e formalizzata, il secondo consiste piuttosto in una condivisione praticata, nella sensazione di riconoscersi intorno a certe manifestazioni materiali o immateriali della propria cultura. Assumendo, anche sulla scorta dei lavori di Eric Landowski (2004) e Gianfranco Marrone (2001) che l'emergere di un attante collettivo si fonda "su una sintonizzazione sensibile, patemica e informale, non grammaticalizzata […] e non etero-diretta", l'autrice si concentra efficacemente sul dispositivo vittimario in gioco nei memoriali, intesi come attivatori di una proiezione immaginaria che gioca un ruolo determinante nel fondare e legittimare le identità collettive.

Sul piano metodologico la scelta non ricade strategicamente su un'analisi in profondità di un caso esemplare, quanto piuttosto su un'analisi comparata e sistemica volta a individuare delle tipologie di memoriale, delle varianti e invarianti del fare memoria attraverso i monumenti. I criteri utilizzati nell'esplorazione di questa declinazione di una semiotica del vivere insieme sono: il ruolo tematico del soggetto celebrato nel memoriale, la relazione soggetto-destinatario, la dimensione patemica della significazione.

Ricostruendo le retoriche insite nei monumenti ai caduti, nei muri dei nomi, infine nei memoriali grassroot, Lorusso mostra come queste forme della testimonianza manifestino uno statuto semiotico ibrido: rappresentando le vittime da onorare, rappresentano al contempo noi stessi, costituendoci come un collettivo (più o meno stabile), una comunità di memoria.

Didier Tsala-Effa incentra dal canto suo l'attenzione sulle logiche semiotiche di regolazione del potenziale offensivo tra gli attori coinvolti in un conflitto politico-militare. Il punto di partenza è che in una prospettiva semiotica le intensità polemiche delle parti in causa hanno una natura aspettuale che rinvia al modo in cui gli attori di un conflitto concepiscono/rinegoziano la propria esistenza. Seguendo questa prospettiva, l'autore ribadisce che il termine conflitto rinvia a configurazioni diverse dell'ostilità, come la guerra e la crisi. Mentre nel primo caso la durata di uno scontro si estende fino al momento in cui interviene un trattato di pace o un armistizio, manifestando dunque uno statuto aspettuale di tipo terminativo, una crisi consiste in una tensione improvvisa la cui durata è variabile ma che raggiunge un livello di intensità tale da rendere difficile la gestione, modificando le relazioni tra gli attori coinvolti. La dimensione aspettuale, come emerge da espressioni di uso comune come "scoppio di una crisi", "deflagrazione di una crisi", "irruzione di una crisi" è in questo caso dell'ordine del semelfattivo.

La logica polemica alla quale la semiotica, come noto, assegna un ruolo centrale nella teoria della narratività, nel conflitto assume la configurazione di un'opposizione tra due o più entità in competizione per ottenere lo stesso oggetto di valore (di natura multiforme). Lo sviluppo di questa contrapposizione dipende dagli interessi in campo e da come vengono valutati dai vari attori coinvolti. L'interesse di Tsala-Effa si concentra in particolare sulla nozione di "alta intensità", lo scenario in cui uno o più di uno degli attori coinvolti ritiene che la propria sopravvivenza sia a rischio, mobilitando il maggior numero di risorse a disposizione. Partendo dalla considerazione generale che in una situazione conflittuale l'equilibrio non possa che coincidere con la difesa degli interessi degli attori coinvolti, l'autore sottolinea che il modello aspettuale soggiacente sia essenzialmente di tipo atelico. Il senso del conflitto andrebbe in altri termini ricercato nell'equilibrio tra guadagni e perdite, al punto che "nessuno emerge mai come vincitore o perdente totale una volta che il conflitto è iniziato".

Nell'ottica di un approccio multidisciplinare all'analisi delle forme del conflitto, Tsala Effa ricorre a due nozioni cardine della strategia militare: l'*intensità della capacità* (*intensité capacitaire*) e l'*intensità politica*.

La prima riguarda le potenzialità militari di un esercito e si articola in tre dimensioni: (1) l'*energia*, intesa come la rapidità e la forza distruttiva a disposizione di ciascuno degli antagonisti; (2) la *tecnologia* degli equipaggiamenti militari disponibili; (3) la *letalità*, cioè il potenziale distruttivo. L'intensità politica riguarda il livello di veemenza di un conflitto ed è posta in relazione con la vitalità degli interessi in gioco (sopravvivenza degli attori).

Facendo ricorso a casi di conflitto ad alta intensità caratterizzati sia dalla simmetria dei mezzi a disposizione dei contendenti che dall'asimmetria delle risorse, Tsala-Effa mostra come il ruolo dirimente della consapevolezza da parte degli attori in gioco del prezzo da pagare per entrare o uscire da un conflitto conduca a ripensare la logica polemica nei termini di una sintagmatica di stati e di trasformazioni volta a rovesciare il punto di vista dell'avversario, a delegittimarne la narrativa per affermarne, per contrasto, la propria.

Particolare attenzione viene riservata nel contributo alla logica del logoramento e al suo utilizzo strategico. Emblematico il ricorso dell'India a un arsenale nucleare come strumento non solo di autodifesa ma, in una prospettiva costruttivista, come mezzo "per presentarsi come una nazione appena emancipata, una volta liberata dal giogo coloniale". L'ipotesi del semiologo è che in questo caso il logoramento assolva la funzione di un marcatore dell'identità dello stato-nazione, prefigurando un modo non antagonista a priori di vivere insieme.

Elisa Giaccardi parte da alcune concezioni del design o, meglio, della progettazione, che può essere vista in senso più ingegneristico, come pianificazione dell'artificiale, o in senso più umanistico, come creazione di mondi ed esplorazione dei modi in cui si possono costruire esperienze per le persone. Si tratta quindi di un'impresa particolarmente importante, che negli ultimi decenni ha giovato di un cambio di prospettiva: l'attenzione si è spostata dall'oggetto tecnologico al suo utente, cioè la persona, nell'ottica dello *Human Centered Design* (HDC).

Questo approccio, particolarmente funzionale all'epoca della produzione di massa e dello sviluppo tecnologico, mostra oggi un limite. Esso, infatti, ponendo al centro *solo* l'essere umano, non prende in considerazione la sua interconnessione con ecosistemi più ampi, che sono in crescente crisi. Come scrive

Giaccardi nel suo intervento, questa nuova consapevolezza "ci spinge a considerare e a domandarci come formazioni più fluide di umani e non umani possano essere concepite e mobilizzate per sostenere obiettivi importanti di sviluppo sostenibile come la transizione ecologica, l'adattamento climatico, la giustizia sociale e modelli socio-economici alternativi". Si tratta, quindi, di una sfida fondamentale per un *vivere insieme* concepito in maniera duplice: non solo vivere insieme fra noi umani, ma vivere insieme all'ecosistema in cui ci troviamo e con il quale continuamente interagiamo.

Da qui nasce l'idea di un nuovo paradigma del design, che non deve essere più *human centered*, ma *more-than-human centered* (Giaccardi, Redström, Nicenboim 2024; Coskun *et al.* 2022). Uno spostamento ancora più necessario nel momento in cui entra prepotentemente in gioco un nuovo attore: l'intelligenza artificiale.

Per illustrare le ricadute di questa idea, Giaccardi passa in rassegna alcuni casi molto interessanti e dalla profonda pertinenza semiotica. Si tratta di una serie di opere artistiche in cui alcune idee sull'applicazione dell'intelligenza artificiale al vivere umano e all'ambiente in generale vengono messe in crisi. Giaccardi analizza diverse applicazioni specifiche dell'intelligenza artificiale (per esempio le intelligenze artificiali generative come MidJourney o Stable Diffusion, la creazione dei cosiddetti *digital twins*, la modellazione al servizio della previsione) e per ognuna di esse parte dalla loro spiegazione e dalla illustrazione dei vantaggi e benefici che portano. Subito dopo, però, mette in evidenza le distorsioni che un uso non consapevole e non critico di questi strumenti può comportare e l'impoverimento che da essi può provenire per l'esperienza umana o la ricchezza dell'ecosistema. L'intervento dell'artista serve a mettere in crisi la profezia autoavverantesi di un'intelligenza artificiale sempre efficace e sempre risolutiva, mettendo in evidenza percorsi alternativi, nuove combinatorie o – dall'altra parte – i limiti e le sclerotizzazioni di uno strumento non guidato o non problematizzato.

Giaccardi conclude questa amplia analisi sottolineando come il passaggio dalla rilevanza della *funzione* nel design industriale e da quella dell'*esperienza* nel design post-industriale alla centralità della *relazione* e dell'*interazione* nell'approccio *more-than-human* sia cruciale per una nuova visione del *vivere insieme*, che prenda in considerazione non solo aspetti pratici e antropocentrici, ma abbracci una più ampia visione politica ed etica.

Riferimenti bibliografici

Anderson, B.
1983 *Imaginated Communities*, Verso, London-New York; tr. it. *Comunità immaginate*, Laterza, Roma-Bari, 2018.

Barthes, R.
2002a *Comment vivre ensemble. Cours et séminaires au Collège de France (1976-1977)*, Seuil, Paris.
2002b *Comment vivre ensemble : simulations romanesques de quelques espaces quotidiens*, édité par Cl. Coste, sous la direction d'É. Marty, Seuil/IMEC, Paris, "Traces écrites"; tr. it. *Come vivere insieme*, a cura di A. Ponzio, Mimesis, Milano, 2024.

Bassano, G., Dentico, M., Terracciano, B. (a cura di)
2024 *Insieme. Ritmi dei collettivi e pratiche della convivenza*, "E|C", n. 41.

Coskun, A., Cila, N., Nicenboim, I., *et. al.*
2022 "More-than-human concepts, methodologies, and practices in HCI", in *Extended Abstracts of the 2022 CHI Conference on Human Factors in Computing Systems (CHI EA '22)*, New York (NY), Association for Computing Machinery, pp. 1-5.

De Oliveira, A.C.
2017 *San Paolo in divenire tra identità, conflitti e riscritture. Pratiche di vita e produzione del senso fra Roma e San Paolo – Vol. 2*, Nuova cultura, Roma.

Fontanille, J.
2015 *Formes de vie*, Presses Universitaires de Liège, Liège.
2021 *Ensemble. Pour une anthropologie sémiotique du politique*, Presses Universitaires de Liège, Collection Sigilla, Liège.

Greimas, A.J., Courtés, J.
1979 *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris; tr. it. *Dizionario ragionato di teoria del linguaggio*, a cura di P. Fabbri, La Casa Usher, Firenze, 1986.

Landowski, E.
2004 *Passions sans nom*, Puf, Paris.

Lorusso, A.M.
2022 *L'utilità del senso comune*, Il Mulino, Bologna.

Lotman, J.M.
[1970] 1975 "Semiotica dei concetti di 'vergogna' e 'paura'", in J.M. Lotman e B.A. Upenskij, *Tipologia della cultura*, a cura di R. Facconi e M. Marzaduri, Bompiani, Milano, pp. 271-275.
1980 "L'accordo' e l''affidare se stessi' come modelli archetipi della cultura", in J.M. Lotman, *Testo e contesto*, a cura di S. Salvestroni, Laterza, Roma-Bari, pp. 61-79.

Marrone, G.
2001 *Corpi sociali*, Einaudi, Torino.

Giaccardi, E., Redström, J., Nicenboim, I.
2024 "The making(s) of more-than-human design: Introduction to the special issue on More-Than-Human Design and HCI", in *Human-Computer Interaction*, pp. 1-16.

Peverini, P.
2023 *Inchiesta sulle reti di senso. Bruno Latour nella svolta semiotica*, Meltemi, Milano.

Pezzini, I., (a cura di)
2016 *Roma in divenire tra identità e conflitti. Pratiche di vita e produzione del senso fra Roma e San Paolo* – Vol. 1, Nuova cultura, Roma.

Jacques Fontanille

CHANGER ENSEMBLE
De l'idiorrythmie à la socioviscosité

1. *Préambule: idio – VS socio-*

L'*idiorythmie* (ou *idiorrythmie*, selon Barthes[1]) est un de ces néologismes dont la postérité est restée plus que discrète. De fait, il ne participe à aucune catégorie identifiée, où il pourrait être opposé à une autre variante. Sur le modèle "idiolecte/sociolecte", il serait possible de décliner "idiorythme / sociorythme", mais ce serait juste donner un nom à un problème, sans trop savoir lequel. Si le préfixe "idio" indique que ce qui suit est une caractéristique "en propre, particulière, spéciale", son contraire devrait être une caractéristique déterminée par un phénomène plus général, ou extérieur à l'objet.

Dans le cas du *Vivre ensemble*, on comprend que l'*idiorythmie* est un mode de socialité qui laisse cours aux rythmes propres à chaque acteur, et la *sociorythmie* serait alors un autre mode de socialité, où le collectif proposerait ou imposerait son rythme global à tous les membres. Barthes parle de "rythme", pour saisir une forme de vie non déterminée par les contraintes collectives, et, par choix idéologique, il se refuse à envisager un rythme collectif autrement que comme l'exercice d'un pouvoir qui neutraliserait les rythmes propres aux acteurs individuels.

En outre, la relation entre "idio" et "socio", est fortement dissymétrique quand elle est attestée. Par exemple, l'idiolecte est un usage individuel de la langue, des choix récurrents de vocabulaire et de syntaxe d'un individu, sans système identifiable, et confinant au style[2], alors que le sociolecte, est un usage collectif, qui fait système, que ce soit sous la forme d'un

1 Voir l'ensemble des enregistrements des cours: www.roland-barthes.org/comment_vivre_ensemble1.html.

2 Ducrot et Todorov (1972, p. 79) signalent l'aporie linguistique de la notion d'idiolecte: "il est absurde de parler de langage individuel".

registre de langue socio-culturel ou d'un jargon professionnel. Si l'idiorythmie peut être opposée à une autre forme de socialité, de quelle nature sera la dissymétrie?

2. *L'idiorythmie chez Barthes*

Le concept d'*idiorythmie,* présenté dans le cycle de ses Cours au Collège de France intitulé *Comment vivre ensemble*, procède d'une démarche plus globale chez Barthes, dont on trouve des expressions notamment dans sa conception de l'écriture et de la lecture. Par définition, "idiorythmie" ne nous parle pas du rythme individuel, mais d'un rythme conquis et préservé par les individus contre l'emprise collective. L'idiorythmie peut se déployer librement parce qu'elle résulte d'une "déprise", voire d'une désaliénation. Ce "mot formé à partir du grec *idios* (propre, particulier) et *rhuthmós* (rythme)" (Barthes, 2002a, p. 37, note 1)*,* désigne le *rythme de vie* de certains moines vivant en communauté, mais isolés:

> Les moines y ont des cellules particulières, prennent leurs repas chez eux […] et peuvent conserver leurs biens qu'ils possédaient au moment de leurs voeux. […] Même les liturgies, en ces étranges communautés, restent facultatives, à l'exception de l'office de la nuit (Barthes, 2002a, p. 40).

L'idiorythmie participe d'une "forme de vie", en grande partie rêvée, et résistante, par déprise du collectif et de ses codes et normes, par un effort permanent pour échapper à tout ce que peuvent imposer les pouvoirs. C'est en application de cette même tendance générale que Barthes, dans un article paru en 1967 dans le *Times Literary Supplement*, remet en cause le métalangage:

> Le prolongement logique du structuralisme ne peut être que de rejoindre la littérature non plus comme "objet" d'analyse, mais comme activité d'écriture, d'abolir la distinction, issue de la logique, qui fait de l'œuvre un langage-objet et de la science un méta-langage […]. Il reste donc au structuraliste de se transformer en "écrivain" (Barthes, 1967a, p. 15).

Si le langage ne doit plus être saisi de l'extérieur et en surplomb par un "méta" langage, pour résister à son pouvoir, il faut trouver

la voie pour saisir le langage de l'intérieur, une voie qu'on pourrait appeler un "infra-langage". L'écriture barthésienne est en quête de cet infra-langage, comme les moines le sont de leur rythme propre. Du côté de la lecture, même déprise. Barthes présente la lecture comme une promenade:

> Le lecteur du Texte pourrait être comparé à un sujet désoeuvré […]: ce sujet passablement vide se promène […] au flanc d'une vallée […]; ce qu'il perçoit est multiple, irréductible, provenant de substances et de plans hétérogènes, décrochés: lumières, couleurs, végétations, chaleur, air, explosions ténues de bruits, minces cris d'oiseaux, voix d'enfants de l'autre côté de la vallée, passages, gestes, vêtements d'habitants tout près ou très loin; tous ces incidents sont à demi identifiables: ils proviennent de codes connus, mais leur combinatoire est unique, fonde la promenade, en différence qui ne pourra se répéter que comme différence. C'est ce qui se passe pour le Texte: il ne peut être lu que dans sa différence (Barthes, 1971a, p. 75-76).

Voilà une conception de la lecture qui s'apparente au *musement* peircien, cette déprise vagabonde qui donne accès à des significations profondes, cachées et émergentes. Mais en outre, ce qui se donne au lecteur est *une profusion figurative, sensorielle et plastique*, une composition singulière et "dépaysante", hétérogène et multisensorielle, qui est saisie comme dans flux partagé entre le mouvement de la promenade et celui de la composition du paysage, dont la "répétition" ne répète que la *singularité* (dénommée ici "différence"). Nous ne sommes pas très loin de l'idiorythmie, expression d'une *singularité* au sein d'une *pluralité*[3].

On a dit et écrit que l'idiorythmie est un concept dédié à l'articulation du collectif et de l'individuel. Mais, de fait, dans les 15 séances de cours, il est surtout dédié à la préservation ou

3 Italo Calvino disait de Barthes qu'il nous avait appris la *mathesis singularis:* "la science de l'unicité de chaque objet que Roland Barthes a continuellement effleurée avec les outils de la généralisation scientifique ainsi qu'avec la sensibilité poétique, le singulier et l'irrépétable" (Calvino, 1984, p. 81, nous traduisons). Calvino évoque lui aussi le privilège accordé aux singularités, prises dans des flux où elles se répètent en tant que singularités. D'une certaine manière, on retrouve dans ce commentaire la double implication d'une "composition": elle se maintient en, tant que composition, mais elle ne se manifeste que dans un flux de répétition qui ne parvient pas à l'altérer.

à l'animation spécifique de la part des acteurs individuels, et de sa *singularité*. Le collectif porterait une *identité*, et l'individuel, une *singularité*, mais Barthes ne s'intéresse à l'identité collective que pour y dessiner la place des singularités individuelles. Et d'ailleurs, Barthes n'évoque qu'un *pluriel* (quelques personnes regroupées, un petit "agglomérat", dit-il), et pas un *collectif*. Pour que l'agglomérat associé à l'idiorythmie devienne un collectif, il lui faudrait un espace-temps englobant, une répartition des fonctions et des rôles; en résumé, une topologie soutenue par une méréologie.

Comme pour Barthes la petite communauté est seulement un "groupement peu nombreux et souple de quelques sujets qui essayent de vivre ensemble (non loin les uns des autres), en préservant chacun son *rhuthmós*" (2002b, p. 78), il renonce de fait à articuler individuel et collectif. Il se limite d'abord à penser la préservation du rythme singulier des individus, associés entre eux comme un simple pluriel. Pour résister aux tentatives et aux effets du pouvoir des collectifs, sa conception actantielle doit être *comptable* (singulier/pluriel), et non *massive* (unité individuelle / totalité collective).

Claude Coste, dans son introduction à l'édition du Cours, précise d'abord que Barthes revendique un point de vue intime et subjectif, un "fantasme de socialité", un pur affect qui n'émane pas d'une articulation entre individu et collectif. Cet affect et ce fantasme de socialité doivent être partagés par tous les membres associés, qui ne peuvent de ce fait même constituer un collectif.

L'idiorythmie, c'est donc l'aménagement (utopique) d'un espace-temps à deux niveaux, dont l'un des deux est *occulté* (le collectif est hors champ) ou *euphémisé* (le collectif n'est qu'un pluriel):

a) Le macro-niveau euphémisé est celui du "commun", où le "vivre ensemble" se concentrerait sur les liens entre les membres et leurs positionnements relatifs. Mais il reste insaisissable du point de vue de la subjectivité idiorythmique.

b) Le micro-niveau valorisé, celui de l'être singulier, affirme cette singularité par la répétition d'un rythme, car cette répétition s'apparente à une auto-régulation, sans intervention extérieure ou surplombante. Dans ce cas, l'espace-temps est

une "bulle" protectrice, qui circonscrit le lieu où cette liberté fluente est possible.

Comme une situation aussi radicale n'existe pas à l'état pur, y compris chez les moines, il s'agit plus d'une utopie et d'une rêverie littéraire que d'une tradition attestée[4]. Cette "utopie domestique", dans les termes même de Barthes, est une scène, dotée d'un scénario qui rend possible un bon usage de la liberté au sein d'une communauté homogène, dont la composition importe peu. Son énonciation "théorique" est conforme à son projet: le sémioticien se fait écrivain, dans un espace-temps propre à un individu, pour mettre en scène la fiction où chaque individu vivant dans une communauté aurait la même liberté que lui en tant que théoricien: un exercice de liberté conceptuelle en miroir d'un exercice de liberté pratique.

Mais même si on voit bien comment on aménage le libre exercice d'une singularité, le collectif reste toujours insaisissable. Tout se passe même comme si l'utopie idiorythmique imposait une suspension du collectif, une indifférence à sa composition et à son fonctionnement. L'idiorythmie manifeste en somme l'existence et la préservation d'une "bulle" modale et passionnelle, au-delà de laquelle le reste du monde s'absente. Cette situation délicate est signalée par Claude Coste, quand il explique que "à l'idiorrythmie se combine un autre désir beaucoup moins ouvert sur le monde: un désir obsessionnel de réclusion, de repli protecteur". (Coste 2002, 204). Un fantasme peut donc en cacher un autre, et un affect séduisant peut se nourrir d'un affect moins avouable: l'idiorythmie ne serait-elle pas la condensation d'une pulsion enfouie (le désir de réclusion) en un scénario utopique inverse (la liberté du rythme individuel dans la socialité)?

L'une des conséquences majeures de cette réduction de la socialité à de petits groupements informes, c'est aussi *la négation du politique en général*. Le *Vivre ensemble* selon Barthes ne peut fonder aucune *polis*, aucune *civitas*. Dans ce régime de socialité, on met entre parenthèses en effet (a) la *récursivité* des groupements, des groupes de groupes et des ensembles de groupes de groupes, (b) les possibilités de *diffusion* et de

4 D'où la nuance entre "idiorythmie" et "idiorrythmie", cf. Rouquayrol (2020).

propagation de ce mode de socialité à des ensembles plus vastes, (c) l'*aspectualisation* de tels ensembles (seuils, phases, transitions de phases). Un *Vivre ensemble* sans pouvoir, sans composition et intentionnalité collectives, sans métalangage.

Et pourtant, en dehors de la "bulle idiorythmique", la *récursivité*, la *diffusion-propagation* et l'*aspectualisation* continuent à structurer l'expérience du *Vivre ensemble*. Si l'idiorythmie est l'un des régimes possibles du *Vivre ensemble*, nous avons à découvrir les principes sous-jacents qui permettent de penser la diversité des autres régimes, concurrents ou complémentaires. Pour ce faire, nous choisissons d'abord un point de vue sur le *Vivre ensemble* – parti pris et hypothèse de travail – selon lequel les régimes du *Vivre ensemble* se manifestent sous la forme du *Changer ensemble*. Ce serait en quelque sorte la leçon à tirer des cours de Barthes: on ne peut pas espérer qualifier des régimes du *Vivre ensemble* sans considérer les flux, le tempo et les rythmes, et donc sans prendre en compte la modulation, l'orientation et la propagation de ces flux dans le collectif. Ce serait même *une entrée complémentaire dans le politique*: les pouvoirs s'inscrivent dans le corps même des membres des groupements via les rythmes qu'ils leur imposent ou leur proposent, et qui formatent ou infléchissent leurs cours de vies; et les divers régimes du *Vivre ensemble* seraient aussi des régimes "rythmiques".

3. *Changer ensemble*

3.1 *Régimes et variations multicatégorielles*

La notion de "régime"[5] intervient en sémiotique quand on vise la diversité dans un domaine soumis à des conditions trop contraignantes et limitatives. Dans la sémiotique structurale et générative, les typologies sont en effet distribuées par niveaux de pertinence, et à chaque niveau, le nombre de variétés autorisées est très limité: quatre positions dans le carré sémiotique; quatre rôles actantiels; quatre types

5 Pour les usages divers de la notion de *régime*, voir, parmi bien d'autres, Landowski1 (1997, 2004, 2009); Bertrand et J. Fontanille (2006); Fontanille (2015); Bertrand (2021).

de modalisations, etc. Tel est le "canon" théorique de la sémiotique, pris en charge par le parcours génératif et ses conversions entre niveaux. Dès qu'on aborde les combinaisons ou les associations entre des catégories qui appartiennent à des niveaux de pertinence différents, on ne considère plus le "canon", mais l'"organon" (cf. Fabbri): les typologies fermées sont déstabilisées, de nouvelles relations apparaissent, un nouvel ordre de variations devient possible. On construit alors des *régimes sémiotiques* qui commencent par des agglomérats de catégories associées mais hétérogènes. Par exemple, quand on traite de "régimes temporels", on associe à la temporalité sémiotique d'autres catégories que celles concernant le temps (Bertrand et Fontanille 2006[6]): des propriétés aspectuelles, modales, passionnelles, axiologiques, etc. De même, plus généralement, la socio-sémiotique de Landowski est organisée en une série de régimes sémiotiques (régimes d'interactions, de relations à l'autre, de sens, etc.) (Landowski 1997[7], 2004, 2006[8]). Dans tous les cas, les régimes sont *des corrélations et des coévolutions entre des catégories hétérogènes*, associées par des énonciations singulières, ou génériques.

3.2 *Compositionnalité*

Les configurations du *Vivre ensemble* sont, elles aussi, sémiotiquement composites. Des "mêmes", des êtres strictement semblables ne peuvent pas *Vivre ensemble*, car ils ne constituent pas un "ensemble", mais un bloc indistinct. *Vivre ensemble* implique des hétérogénéités, une composition, qui ne se limite pas même aux acteurs humains membres d'un collectif, mais s'étend à tous *les types de composants et de dimensions propres à une situation* sémiotique (au sens de Landowski 1986): des propriétés sensibles et passionnelles, des modalisations, des pratiques dominantes, des axiologies, des objets, toutes sortes d'existants. Le seul statut qui convienne à ce type d'assemblage est précisément celui de "régime sémiotique". Les variétés des compositions sont des régimes.

---

6 Bertrand et Fontanille (éds.), *op. cit.* (note 2)
7 Landowski (1997), *op. cit.* (note 2)
8 Landowski (2004), *op. cit.* (note 2); Landowski (2005).

La *compositionnalité* caractérise aussi les actants collectifs. Dans la version "canonique" du *Dictionnaire* de Greimas et Courtés, l'actant collectif est déjà unifié par l'identité commune des acteurs qui le composent, ou par la complémentarité de leurs rôles. Mais les mondes anthropiques, composés de toutes sortes de figures d'existants de divers genres, et même saisis en bloc du point de vue des humains, sont par définition hétérogènes, instables, en expansion ou en réduction: ce ne sont pas des actants collectifs "canoniques". C'est l'une des questions que doivent affronter, entre autres, la sémiotique écologique comme la sémiotique du politique: un *Umwelt*, un environnement, un groupe social, un peuple sont des collectifs dont le niveau d'hétérogénéité et la composition sont décisifs, notamment eu égard aux rôles qu'ils peuvent adopter, et à leur rapport à l'altérité.

Le problème principal de la constitution de l'icône de la Terre, Gaïa, dans le livre de Latour *Face à Gaïa* (2015), est précisément son mode de composition et d'agence: chaque situation écologique convoque des composants spécifiques (les figures d'existants impliquées), ainsi que leurs puissances d'agir, et surtout des modes d'interactions entre les composants et entre leurs puissances d'agir. Gaïa est aussi un régime du *Changer ensemble*. C'est pour cette raison que Latour résiste fortement à une assimilation de Gaïa à "la Terre" ou à "notre planète", car de telles équivalences "holistiques" compromettraient ou anéantiraient la pertinence de la composition de Gaïa. Le collectif Gaïa est un réseau d'interactions de proximité qui se propagent de proche en proche.

Changer ensemble présuppose, soutient ou compromet la constitution des collectifs, mais plus en termes fluents qu'en termes méréologiques: *changer ensemble*, c'est être sensible aux modifications des rapports de force entre les liens internes et les influences externes, c'est gérer l'instabilité des composants et des liens. En somme, la composition des collectifs induit le *Changer ensemble*, via l'une de ses propriétés, la *déformabilité*.

3.3 *Situations, interactions et changements*

Une dernière observation va étendre et consolider le principe de compositionnalité dans le *Changer ensemble*. Le changement en général ne peut se réduire à une transformation

narrative ou une opération de la syntaxe jonctive entre états. Le changement intervient sur des *situations complexes* (dans le sens de Landowski, 1985) et c'est la situation qui change. On *transforme* un état en un autre, mais on *change* des situations en d'autres situations. Dans la perspective du *Changer ensemble*, "ensemble" renvoyant à une composition et à des situations de cette composition, le changement de composition est un changement de situation.

On peut alors définir le *Changer ensemble* comme *une évolution de la composition d'une situation collective, qui affecte l'ensemble de ses composants et de leurs relations*. Le changement serait dans ce cas le nom de cette reconfiguration, composite et solidaire.

Dans la récente tradition socio-sémiotique (Landowski 1985), la *situation* se caractérise précisément, à la différence du texte, par le fait qu'elle est composite: c'est un assemblage d'acteurs sociaux divers, de lieux, de moyens de communication, de comportements, de textes, etc. Pour *Changer ensemble*, la composition ne doit pas non plus être réduite à une collection d'acteurs. Même chez Barthes l'idiorythmie intègre, avec les acteurs humains, leurs biens personnels et d'autres êtres proches. A la même époque, Pérec publiait le roman *Les choses*, où il montrait, fiction et sociologie à l'appui, que les objets, le "décor" de la vie quotidienne, les images, la musique, les pratiques participent à la "socialité" quotidienne tout comme les acteurs humains. *Vivre ensemble*, c'est *vivre en situation*, vivre dans un assemblable hétérogène mais congruent d'existants de diverses natures, humains et non humains, vivants et non vivants, matériels ou immatériels.

Un collectif et sa situation peuvent être abordés par deux voies différentes et complémentaires: la voie *méréologique* et la voie *processuelle*. La voie méréologique décrit les types et genres de composants, et les liens entre eux. La voie processuelle examine la régulation des flux, des cours d'action ou d'existence. Dans *Changer ensemble*, la signification de la composition de l'"ensemble" est inséparable de sa "manière de fluer": la composition méréologique est soumise aux aléas des flux et des forces, et la régulation processuelle des flux traverse des composants, rencontre des composants-obstacles, s'accommode de la variation des liens entre composants.

4. *Les formes de vie du Changer ensemble*

Quand on traite une composition comme une situation, on prend en compte les interactions entre les éléments agglomérés. Chaque interaction concerne à la fois au moins un lien, une force, et un flux d'action. Par exemple, au sein de l'acteur-réseau, concept développé au sein de la sociologie dite de la "traduction", entre les nœuds du réseau il y a des interactions, qui sont à la fois des liens, des scènes pratiques et des flux de traduction. De même, au sein du système-terre, soit la biosphère de Vernadsky (1929), soit la Gaïa de Lovelock (1995), entre tous les éléments assemblés, le lien, les forces et les flux sont également portés par les interactions.

4.1 *Quatre propriétés pour constituer les formes de vie du Changer ensemble*

C'est à ce stade du raisonnement qu'interviennent la *récursivité*, la *diffusion-propagation*, et l'*aspectualisation:* (a) la *récursivité* comme opération de reprise locale, (b) la *diffusion-propagation* comme effet global des reprises en chaîne, et (c) l'*aspectualisation* comme marquage des phases, des seuils et des transitions de phases dans cette chaîne. Chaque interaction étant elle-même en interaction avec d'autres interactions, cette démultiplication assure la diffusion-propagation du principe interactif jusqu'aux frontières de la "situation": au-delà de cette frontière, les interactions ne se propagent plus, nous ne sommes plus dans la situation d'origine, mais au-delà, dans une autre situation. Au sein d'une situation, atteindre la limite, c'est atteindre le marquage aspectuel qui signale la *saturation* de cette situation. Résumons: *récursivité*, *propagation*, *aspectualisation* et *saturation*: c'est ce qui rend compte de l'émergence des *formes de vie*, et c'est ainsi que les régimes du *Changer ensemble* deviennent des *formes de vie collectives.*

Pour être considérés comme des formes de vie, les régimes du *Changer ensemble* doivent donc être étendus et propagés jusqu'à saturation d'une situation étendue. Le fait de s'adonner ensemble de manière répétitive et exclusive à une pratique donnée, dans une situation restreinte (par exemple "danser", ou "courir") ne constitue pas une forme de vie. C'est juste un "régime" ponctuellement cohérent. Il en va autrement

si "ensemble" on s'adonne à un grand nombre de pratiques différentes, si chacun se déplace périodiquement d'une pratique à une autre, rendues cohérentes par la participation à un même régime: par exemple, au début du premier mandat du président Mitterrand en France, toutes les pratiques associatives, culturelles et de loisirs étaient associées dans la forme de vie appelée "société du temps libre", avec un ministère à l'appui. Quand le régime du *Changer ensemble* devient une forme de vie, il recouvre les pratiques et les situations concernées par un même engagement (modal), un même attachement (passionnel), et une même axiologie (exprimée avec une valorisation intense).

4.2 *Diffusion-propagation horizontale vs verticale*

Nous devons préciser les notions de "diffusion-propagation" et de "saturation", la seconde étant la limite de la première. Pour ce faire, nous recherchons un principe d'efficience qui guide et mobilise les interactions dans leur mouvement d'expansion à l'intérieur d'un domaine collectif et situationnel. Examinons pour cela un exemple déjà bien connu, emprunté à Benveniste.

Il s'agit du fonctionnement de la *civitas* romaine (Benveniste 1974). La *civitas* est une forme de socialité, et un régime du *Vivre ensemble* fondé sur une composition politique spécifique. La *civitas* rassemble une multitude d'acteurs différents, qui s'adonnent à une multitude de pratiques différentes, mais qui sont caractérisés transversalement par un seul principe de guidage des interactions entre les *cives:* la *concitoyenneté*. Les *cives* ne sont des *cives* que par la reconnaissance que leur accordent les autres *cives*. La propagation des interactions concitoyennes est donc horizontale, et elle rencontre un horizon, une limite au-delà de laquelle les citoyens ne trouvent plus de concitoyens, mais d'autres partenaires, nommés *hostis* en latin, des étrangers qui sont soit accueillis comme *hôtes*, soit combattus comme *hostiles.* Au-delà de la limite de la *civitas*, une autre situation politique et d'autres genres d'interactions se déploient. La situation ainsi étant *saturée*, une *forme de vie* se constitue, et se donne des contenus sémantiques et axiologiques: la convivialité et l'égalité; les relations proximales et les relations distales; la confiance et la défiance, etc.

Comparativement, la *polis* est un "ensemble" composé de *polites*, caractérisés avant tout par leur appartenance à une totalité (la *polis*) dont la composition et la fluence ne sont

déterminées que les thématiques pratiques réservées aux membres de cette totalité: délibérations publiques, gestion de la cité, actions militaires, etc. Pour la *polis*, le *Changer ensemble* se propage *verticalement*, depuis l'instance englobante de la citoyenneté jusqu'aux acteurs citoyens. La récursivité et la diffusion étant verticales, elles portent principalement des valeurs hiérarchiques, des normes et des règles de comportement.

On peut maintenant faire l'hypothèse d'une détermination sémiotique qui serait spécifique de chaque variété de la "propagation" et de la "saturation" dans le *Changer ensemble*. Pour la *civitas*, cette détermination spécifique a pour nom "concitoyenneté", qui implique une multitude d'interactions locales, une propagation horizontale et proximale, portée par des relations sensibles, inter-corporelles et émotionnelles. Pour la *polis*, la détermination spécifique est une identification politique, dont découle une diffusion verticale, cognitive et normative. En somme, l'*identité collective* pour les *polites*, et les *singularités interindividuelles* pour les *cives*. Les étrangers, les "non-citoyens" sont traités en fonction de ces déterminations spécifiques: à la frontière de la *civitas*, ce sont toujours des relations sensibles, inter-corporelles et émotionnelles qui feront le tri entre l'hospitalité et l'hostilité; à la frontière de la *polis*, le non-citoyen n'a le choix qu'entre l'esclavage, la marginalité ou la guerre.

4.3 *Propagation douce, diffusion et rétention*

On peut revenir maintenant à l'*idiorythmie*. Pour Barthes, les acteurs réunis en "petits groupes" sont supposés participer à quelques activités collectives, et donc entrer en interaction avec autrui, mais le plus souvent, leur activité principale, qui est paradoxalement celle pour laquelle ils sont réunis en groupes (prier, créer, etc.) est réalisée dans la solitude. Barthes décrit plus précisément, pendant ses 14 séances, le mode de constitution de ces groupes idiorythmiques.

Tout d'abord, les individus éprouvent le besoin de ce groupement, soit parce qu'ils sont isolés et en éprouvent un certain dégoût d'eux-mêmes (Barthes commente à ce propos l'*acédie*[9]), soit parce qu'ils ne supportent plus la contrainte des

9 Les moines affectés par l'*acédie* s'ennuient, se découragent, et sont même dégoûtés de la prière.

collectifs unis par le pouvoir. Ensuite, ils contrôlent leur nombre (Barthes choisit personnellement 8 à 10, mais constate que ce nombre peut varier dans l'histoire de l'idiorythmie de 10 à 30), car le nombre doit être adapté à une scène et à un lieu, et que dans cette scène et dans ce lieu il faut ménager une "distance critique" entre les membres[10]. La distance "critique", c'est celle au-delà ou en-deçà de laquelle éclatent des crises: dans les pelotons des tours de France ou d'Italie, les coureurs oublient parfois cette distance critique, "ça frotte" et "ça chute".

Ensuite, Barthes insiste beaucoup sur la différence qu'il fait entre rythme et *rhuthmós*: le rythme tend vers une rigidité métronomique, alors que *rhuthmós* est souple, imparfait, adapté par et pour le corps de chaque acteur. Barthes assimile le *rhuthmós* au *swing*: dans le *swing*, l'accent n'est pas placé sur le temps fort de la mesure, il est en avance sur le temps, et ce défaut d'accentuation, cette imperfection suscite une "poussée" en avant. Selon Barthes, le rythme est parfait et le *rhuthmós* est imparfait, et il procure ainsi une force d'engagement dans un cours de vie qui rattrape ses décalages avec les temps forts, un cours de vie qui "pulse" et qui "pousse". L'imperfection qui engendre la dynamique aspecto-temporelle du *rhuthmós* a pour pendant spatial l'imperfection de la clôture: la clôture idiorythmique est, elle aussi, imparfaite, souple, poreuse, faiblement sélective, sans objectif de protection. Que ce soit dans le temps ou dans l'espace, la dynamique que suscite l'imperfection est le déterminant spécifique de la diffusion idiorythmique.

Enfin, Barthes n'ignore pas la nature des interactions avec autrui. Il y consacre même beaucoup de temps et d'attention. Le concept central pourrait être dénommé le "ménagement": il faut *ménager la sensibilité* d'autrui, avoir *des égards* à son égard, et *ménager la distance* avec lui, pour laisser libre cours, dit Barthes, au "pathos de la distance". Barthes requalifie ce "ménagement" comme "délicatesse". D'un point de vue anthroposémiotique, c'est le monde du JE/TU, l'espace endotopique des soins réciproques et des attentions mutuelles (Fontanille 2021).

Les interactions entre les membres d'un "agglomérat" idiorythmique ne sont pas au sens strict "propagatives", car elles

10 La *distance critique* est de nature éthologique, rappelle Barthes (2020a), car c'est la "bonne distance" que les animaux grégaires maintiennent entre eux (par exemple dans un vol d'oiseaux).

n'ont rien à propager: chaque interaction duale, sous le régime de la délicatesse, est nécessairement singulière et non répétable. Le passage de l'une à l'autre est toujours une reprise imparfaite, avec un *rhuthmós* qui décale, qui anticipe ou retarde. En outre, la diffusion de ces interactions délicates ne vise aucune saturation: il y a d'autant moins à saturer que la frontière est poreuse et ne protège de rien, et qu'au-delà de la frontière il n'y a que des autres à considérer, mais pas comme étrangers ou ennemis. En somme, on aurait affaire à une dynamique de diffusion "atmosphérique". La détermination spécifique de la forme de vie sociale proposée par Barthes serait la pulsation des interactions tâtonnantes, faisant du *Changer ensemble* une configuration certes en expansion, mais qui se dissout dans sa propre expansion.

4.4 *Le régime aspecto-temporel des interprétations-traductions*

La propagation des interactions n'est pas une chaîne de pures répétitions à l'identique; au contraire, elle constitue un réseau d'*interprétations-traductions*. A chaque maillon de la chaîne, chaque membre "interprète" le "langage" de l'autre (individuel ou collectif). Il faut ici entendre "langage" au sens sémiotique le plus large, comme "manière de signifier". Au sein de la *civitas*, le vecteur de l'interprétation-traduction est la sensibilité de proximité; au sein de la *polis*, la traduction s'appuie sur un code et des normes édictées d'en haut et diffusées de haut en bas. Dans le cas de l'idiorythmie, la traduction est un "ménagement" délicat du langage de l'autre, et elle se diffuse sans direction ni objectif.

L'apport de Barthes à cette problématique tient précisément à la prééminence de la dimension temporelle dans le *Changer ensemble*, qui implique des synchronisations et des désynchronisations, des coïncidences et des dé-coïncidences, une gestion aspecto-temporelle des flux, des cours de vie, qu'il appelle *rhuthmós*. Dans la première séance de son séminaire (Barthes 2020a), il commence par une affirmation déroutante, mais structurante: le *Vivre ensemble* est autant une affaire de temporalité que de spatialité, dit-il, dans la mesure où les membres du collectif visé sont d'abord des *contemporains*, et que cette contemporanéité prévaut sur la colocalisation. Le principe de la *contemporanéité*, de même statut que celui de la *concitoyenneté* dans la *civitas*, permet de considérer par exemple, dit Barthes non sans quelque malice, que Mallarmé et Nietzsche, étant contemporains, ont

"vécu ensemble". Pour déroutante qu'elle soit, cette affirmation indique d'emblée la problématique générale dans laquelle il se situe. *Vivre ensemble*, ce n'est pas seulement vivre en un même lieu, dans un même "paysage", c'est surtout *vivre en même temps*, s'accommoder plus ou moins de cette contemporanéité, et surtout des changements qui se produisent entre plusieurs "temps" successifs. S'en accommoder, c'est se donner et/ou adopter un certain *régime temporel* du *Changer ensemble*.

Les discussions sur "rythme" et "rhuthmós" portent précisément sur la nature de la synchronisation entre les membres d'un groupement et le groupement tout entier. L'analyse de cette distinction a montré que la catégorie en jeu est aspectuelle: stricte coïncidence ou dé-coïncidence entre l'accent et le moment de référence, et, en cas de dé-coïncidence, l'accent est soit en avance soit en retard par rapport à ce moment. Le *swing*, puisqu'il y a du swing dans l'idiorythmie barthésienne, c'est l'accent en avance sur le temps fort. Barthes aurait pu aussi mentionner le blues et surtout la figure particulière du *shuffle*: sur un rythme binaire, on transforme le temps fort en triolet (composition ternaire), mais dont on ne joue que la première croche et la troisième: entre les deux, et selon les instruments et les styles, on obtient soit un silence à la place de la deuxième croche, soit un allongement traînant de la première; c'est le *shuffle:* la pulsation retarde, "traîne les pieds". Le *shuffle*, c'est l'inverse du *swing*.

D'autres formes sont possibles, mais toutes reposent sur le même principe: du point de vue de la scansion (la *pulsation*), l'avance et le retard consistent à mettre l'accent sur un temps (ou un demi-temps) faible de la mesure, soit avant, soit après. Il y a donc deux formes rythmiques qui se superposent, coïncident ou dé-coïncident: (a) le *battement* (le rythme métronomique associé au standard mélodique et à la partition de référence) et (b) la *pulsation* (le rythme propre à l'interprétation vivante). Sous cet éclairage, le *rhuthmós* devient une interprétation-traduction spécifique d'un rythme de base codifié et générique: un régime aspecto-temporel spécifique, ou caractéristique d'un genre d'interprétation (swing ou shuffle-blues, entre autres). Ces coïncidences et dé-coïncidences ont également des effets harmoniques, c'est-à-dire des effets sur les *isotopies musicales.* Le retard d'une note porte au moins sur deux accords successifs, l'accord préparatoire (consonant), et l'accord du

retard (dissonant). Inversement, l'anticipation commence par introduire une note dissonante, qui se résout en consonance dans le contexte harmonique suivant. Le *rhuthmós* peut donc induire, sous le régime de l'idiorythmie, des ruptures ou des transitions entre isotopies, en somme une liberté d'association des contenus.

Ces considérations musicales montrent au moins que la suggestion de Barthes, l'*idiorythmie* comme "swing" dans la vie quotidienne, était certes une approximation, mais qui, une fois explicitée, permet de comprendre en quoi consiste la liberté rythmique individuelle: une possibilité d'articuler une *pulsation* singulière libre sur un *battement* collectif contraint, en suscitant une tension d'engagement dynamique. On peut parler plus généralement à cet égard de *régimes aspecto-temporels* et de *formes de vie*: les premiers sont des expressions pour les contenus des secondes. Dès lors, il est envisageable d'ébaucher une typologie sémiotique des différents types de régimes aspecto-temporels du *Changer ensemble*.

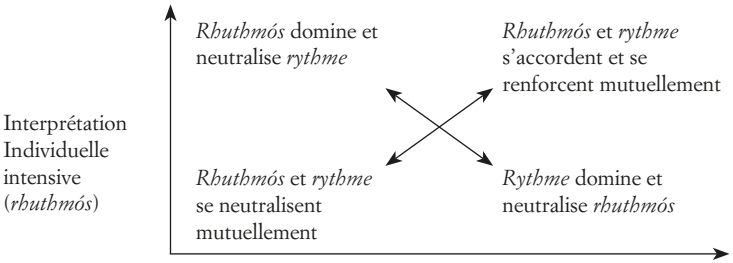
5. *Pour finir, une ébauche de typologie rythmique du Changer ensemble*

Précisons d'abord que la typologie ici proposée n'est ni universelle ni même générale, car les dimensions impliquées dans le *Changer ensemble* sont trop nombreuses et trop intriquées pour donner lieu à une typologie englobante: la simplification serait brutalement réductrice, et inévitablement spécieuse. Notre proposition typologique focalise le problème particulier que nous avons évoqué dans cette étude, sous l'impulsion des réflexions de Barthes sur l'idiorythmie, à savoir les relations et interactions entre les membres d'un groupement et ce groupement lui-même. Au-delà ou en-deçà de l'impulsion barthésienne, il y a également le détail et l'objectif général de ce numéro collectif de E/C, et de son texte d'orientation: en effet, les changements structurels, les crises et transitions contemporaines, sont principalement saisis dans la perspective des relations entre individus et collectifs. Et c'est un fait déjà reconnu par les politologues et les sociologues: les vastes politiques publiques ou privées en matière écologique, polémologique, sociétale, digitale ne peuvent être conçues sans

une représentation précise de ce que ces politiques induisent pour les individus et les groupements d'individus, des incidences sur leurs comportements, sur les choix qu'ils font, sur leurs préférences, etc.

Pour élaborer cette typologie, nous choisissons de prolonger les propositions de Barthes, c'est-à-dire de confronter les régimes aspecto-temporels respectivement individuels (*rhuthmós*) et collectifs (rythme). Dans cette confrontation, la question essentielle est celle de la possibilité ou de l'impossibilité d'une coexistence entre les deux. En outre ces confrontations entre régimes aspecto-temporels peuvent être les expressions des confrontations entre formes de vie. Les confrontations entre régimes aspecto-temporels sont ainsi des *indices* de troubles, d'accords ou de désaccords entre formes de vie. Dans tous les cas de figure, le régime individuel serait une interprétation-traduction du régime collectif.

Ces préalables étant posés, nous maintiendrons, pour faire simple, la distinction barthésienne entre *rythme* et *rhuthmós*, le premier étant mis au compte du collectif, de ses codes, de ses normes et de sa "mesure", et le second étant mis au compte des individus, des singularités et de la liberté d'inventer une vie parmi les autres, ou malgré leur présence. La forme de la corrélation entre les deux sera une structure tensive, dont l'axe des extensions concerne le rythme, la mesure, le collectif, et l'axe des intensités, le *rhuthmós*, l'initiative individuelle, et l'invention de la vie quotidienne.



(Schéma de l'auteur)

Cette typologie tensive met en évidence une difficulté, inhérente à la conception de Barthes et à la forme de vie qu'il élabore autour de l'idiorythmie. On aimerait pouvoir dire qu'elle manifeste l'accord entre le *rythme* et le *rhuthmós*, puisque le second interprète singulièrement le premier, sans le défigurer, sans le neutraliser. Mais on a bien vu que cette forme de vie n'est pensable que si le groupe n'est pas vraiment un collectif, s'il est seulement une petite collection d'individus. Pour tenir compte de cette situation particulière, il faudrait prévoir et élaborer maintenant une analyse par échelles, et reconsidérer ce qui se passe entre individus et collectifs selon qu'on ne place à l'échelle *macro*, *meso* ou *micro*.

En outre, Il convient de se demander si cette relation tensive est réversible: peut-on penser inversement qu'un régime aspecto-temporel collectif puisse résulter d'une interprétation-traduction d'un régime individuel? On peut certes imaginer des situations extrêmes, comme une dictature absolue, ou l'intervention d'une IA superpuissante, qui serait capable d'interpréter tous les régimes temporels individuels en une seule synthèse collective. Dans les deux cas, les situations sont extrêmes et improbables, et fleurtent avec le non-sens.

Mais il est en revanche possible de permuter le point de vue. Notre typologie adopte en fait le point de vue individuel, qui permet de décliner des accords et désaccords avec les régimes collectifs. Mais du point de vue collectif, les mêmes interactions changent de sens: le collectif peut contrôler, infléchir, ou laisser libre cours aux régimes individuels. Concrètement, son action peut ralentir, réorienter, accélérer, entraver, faciliter, etc. le cours d'action individuel. Ce point de vue est évidemment exclu dans la conception idiorythmique de Barthes, mais il reste une option possible. Nous avons proposé naguère de dénommer "*viscosité*" cette intervention du collectif sur l'individuel (Fontanille 2019). Dans la circulation routière ou urbaine, la plus ou moins grande fluidité, la résistance aux mouvements individuels, la *viscosité* des embouteillages et ralentissements, sont des manifestations d'une instance collective. De même dans l'administration publique, dans la vie démocratique, dans la transition écologique, etc. D'où la perspective, à l'échelle macro, d'une *socioviscosité*. Ce sera évidemment l'objet d'une autre étude…

Bibliographie

Barthes, R.
1953 "Qu'est-ce que l'écriture?", in Id., *Le Degré zéro de l'écriture*, Seuil, Paris, p. 15-20, ed. 1972.
1962 "Littérature et discontinu", in Id., 1964, *Essais critiques I*, Seuil, Paris, pp. 175-87.
1963a "L'activité structuraliste", in Id., 1964, *Essais critiques I*, Seuil, Paris, pp. 213-220.
1967a "De la science à la littérature", in Id., 1984 *Essais critiques IV*, Seuil, Paris, pp. 12-21.
1970a "Le troisième sens", in Id., 1982, *L'obvie et l'obtus. Essais Critiques* III, Seuil, Paris, pp. 43-61.
1973 *Le Plaisir du texte*, Seuil, Paris.
1975 "Sur la lecture", in Id., 1984, *Essais critiques IV*, Seuil, Paris, pp. 37-47.
2002a *Comment vivre ensemble. Cours et séminaires au Collège de France* (1976-1977), Seuil, Paris.
2002b *Comment vivre ensemble: Simulations romanesques de quelques espaces quotidiens*, édité par Cl. Coste, sous la direction d'É. Marty, Seuil/IMEC, Paris.
2002c *Le Neutre: Cours au collège de France (1977-1978)*, Seuil, Paris.

Benveniste, E.
1966 "La notion de rythme dans son expression linguistique", in Id., *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, ed. 1976.
1974 "Deux modèles linguistiques de la cité", dans *Problèmes de linguistique générale 2*, Gallimard, Paris, pp. 272-280.

Bertrand, D.
2021 "Immanence et engagement. La sémiotique face à l'écriture inclusive", in J. Alonso *et al.* (éds.), *Sémiotique impliquée*, L'Harmattan, Paris.

Bertrand, D., Fontanille, J. (éds.)
2006 *La flèche brisée du temps. Figures et régimes sémiotiques de la temporalité*, PUF, Paris.

Calvino, I.
1984 "In memoria Roland Barthes 1980", in Id., *Collezione di sabbia*, Garzanti, Milano.

Coste, C.
2008 "*Comment vivre ensemble* de Roland Barthes. Vie et mort d'un site littéraire", in *Recherches & Travaux*, Grenoble: UFR de lettres classiques et modernes, Université Stendhal-Grenoble 3, pp. 201-215.

Ducrot, O., Todorov, T.
1972 *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Seuil, Paris, ed. 1979.

Fontanille, J.
2015 *Formes de vie*, Presses Universitaires de Liège, Liège.
2019 "Mobilité, motilité, viscosité. Quelques variations sémiotiques", in D. Bertrand, J. Alonso, *La mobilité enrayée*, à paraître.
2021 *Ensemble. Pour une anthropologie sémiotique du politique*, Presses Universitaires de Liège, Liège.

Landowski, E.
1985 *La société réfléchie*, Seuil, Paris.
1997 *Présences de l'Autre,* PUF, Paris.
2004 *Passions sans nom,* PUF, Paris.
2005 *Les interactions risquées*, Pulim, Limoges.
2009 "Avoir prise, donner prise", in *Actes Sémiotiques*, n. 112, www.unilim.fr/actes-semiotiques/2852.

Longuet Marx, A.
1996 "Des paradoxes du neutre: de la déprise à la prise", in *Communications,* n. 63, pp. 175-184.

Lovelock, J.
1995 *La Terre est un être vivant, l'hypothèse Gaïa*, Flammarion, Paris, ed. 1999.

Michon, P.
2007 *Les Rythmes du politique. Démocratie et capitalisme mondialisé*, Kimé, Paris.

Mondrinsky Sprint Collage https://github.com/juliendorra/mondrinsky [disponible le 21/01/2016]

Rouquayrol, L.
2020 "L'idiorrythmie' selon Roland Barthes: entre éthique et fantasme", in *Cygne noir*, (8), pp. 14-32.

Vernadsky, V.
1929 *La biosphère*, Seuil, Paris, ed. 2002.

Ana Claudia de Oliveira

OS "NÓIS" DAS DIVERSIDADES NA CONFIGURAÇÃO IDENTITÁRIA DE SÃO PAULO

Os modos de viver junto na São Paulo colossal que estudamos nos impuseram colocar muitos filtros na nossa mirada a fim de viabilizar uma vista dessa megalópole da América do Sul, que não só é vista, mas também que é sentida de frente com todas as extensões sensoriais de corpos que se tocam e se afetam. Enfrentamos então nesta abordagem como São Paulo é sentida e captada a partir de sua população periférica que está cada vez mais espalhada por todas as suas regiões, inclusive as mais centrais, as históricas, e não só as das margens. É sob a ótica desse fator distribucional da população de traços os mais diversos por toda a cidade que fomos levados a compreender como os modos de tantas alteridades são constitutivos da configuração de paulistanidade.

A cidade de muitos *slogans*, como "São Paulo, que não é conduzida, conduz"[1], que a municipalidade vem reafirmando como um de seus lemas principais, perdura até os nossos dias. Na bandeira do município, no brasão e emblemas que estão fixados por todas as partes em repartições públicas, em obras, serviços, entre os quais o emblema figura estampado nos veículos da mobilidade urbana. Com a armadura na mão direta, a figura humana contornada segue abrindo as terras por todos os rincões da cidade. Essa figuratividade reiterada expõe o destinador Município que, na sua forma de governo põe em circulação os valores desse atributo atitudinal que assume como qualificador maior de sua identidade, num tempo em que faz muito esse governo constrói associações com o poder privado para gestão dos bens públicos e vem sendo operada uma mercantilização dos vários serviços públicos. Assim, o semantismo do destinador poder público que conduz a cidade

1 Remeto às abordagens desse slogan emblemático realizadas junto ao projeto temático "Práticas de vida e produção de sentido em São Paulo" (Magalhães 2011); (de Oliveira 2012, 2017, 2018).

promove um atrito muito intenso e pleno de tensões com as populações diferenciadas que habitam a municipalidade e têm necessidades e vontades de serem conduzidas distintamente do modo como o são.

Fig. 1

CIDADE DE
SÃO PAULO
EDUCAÇÃO

Fig. 2

Fig. 3

(Fonte fig. 1: Marilane Borges / Wikimedia Commons, 2007; fonte fig. 2: Wikimedia Commons, 2006 - Intervencao realizada pela autora, 2024; fonte fig. 3: Governo do Estado de Sao Paulo / Wikimedia Commons, 2022)

Resultante dessa postura, ainda outros *slogans* como "São Paulo que não para nunca", ou "São Paulo que não pode parar", "São Paulo, a cidade que mais cresce no mundo", são asserções das figuratividades de dinamismo, aceleração, transformação que a cidade mantém ao longo de sua edificação de mais de cinco centenários.

Apreender esse estado dinâmico em sua própria dimensão transformacional implica investigar os efeitos de sentido que essa presença do diferente, do diverso constrói na identidade dominante. A esfera sensível que emana da gente e dos lugares interessa-nos explorar como essa gravita nas práticas de vida da localidade, tratando que estados de alma e de ânimo desencadeiam.

Nesses termos vamos abarcar os vários tipos de objetos que Landowski (2005) em: "Aquém ou além das estratégias, a

presença contagiosa"[2], conceitua como etapas de abordagens de distintos tipos de manifestações ou discursos estudados, que conduziram a teoria semiótica a passar de uma "semiótica dos discursos enunciados", no curso da década de 70, para uma "semiótica das situações", ao longo dos anos 80 e 90. Landowski em seus estudos do social é levado a se ocupar de manifestações "como forma constantemente em via de construção, espécie de cintilação apreensível somente no ato e em situação, no desenrolar do próprio processo que o faz aparecer". Assim, não somente voltando-se aos enunciados acabados como uma lei, discursos presidenciais impressos, fotografias de atos públicos, mas de outros tipos em que os conceitos de texto e contexto tiveram de passar por redefinições para dar conta por exemplo de uma greve, que se dá em ato e do qual o próprio contexto é concebido como dispositivo semiótico abrangente, cuja análise se revela necessária pela sua constituição à análise do "texto". E, por fim, objetos do "vivido" de situações da vida cotidiana que vão constituir uma "semiótica da experiência sensível".

A abordagem de uma região, de um específico ponto da cidade ganha em complexidade ao dar conta desses três tipos de objetos semióticos o que nossa análise procurará mostrar. Em uma tomada fotográfica da vista de Paraisópolis, um enunciado acabado, aponta-se a resultante ocupação de lotes do início da segunda década do século XX, que se tornou a segunda maior favela de São Paulo e a quinta do Brasil. A tomada da encosta nos coloca defrontando o conjunto de casas assobradadas com a materialidade de tijolos baianos expostos que é constante em qualquer conjunto habitacional de ocupações brasileiras. Entende-se por ocupação terrenos que são apoderados ou invadidos e tomados posse pela população sem ser por uma transação econômica de compra e venda com a papelada jurídica regulada da propriedade. O cromatismo avermelhado das casas indica que a construção da morada é feita ao longo do tempo, uma aspectualização durativa processada à medida que se tem recursos financeiros, ou mesmo para atender a realidade que se apresenta, como acomodar mais pessoas na casa, fazer uma extensão de

2 Landowski (2005).

cômodos para obtenção de aumento da renda familiar, entre outros.

Figuras 4 e 5 – A linha de prédios de alto padrão no topo da colina marca a separação entre os modos de morar de Paraisópolis e os do Morumbi. A paisagem com as casas assobradadas permite apreciar a beleza promovida pelos raios solares no nascer e terminar de cada dia. (Fonte figura 4: Rodrigo Vilar / Wikimedia Commons, 2014. Fonte Figura 5: Roberto Rocco / Wikimedia Commons, 2014)

Com essa construção sempre em processamento são poucas as moradas rebocadas e pintadas e por essa qualidade cromática avermelhada no expor a materialidade dos tijolos baianos, essa se torna a qualidade sensível destacada das vistas da periferia. Na fotografia todo esse conjunto avermelhado de moradas, coladas uma nas outras, que se distribuem nas encostas, contrasta em sua verticalização moderada com a da muralha de prédios altíssimos que traça uma linha de separação entre os modos de morar das classes econômicas. Talvez o exemplo mais gritante que ecoou mundo afora seja o do Condomínio Penthouse[3], no Morumbi. As varandas ajardinadas com piscinas exclusivas exibem o contraste socioeconômico entre esses e os moradores de Paraisópolis. Nas varandas tomando sol, café da manhã, a vista da riqueza é a da pobreza, um contraste tão

3 Uma vista dessa radicalização contrastante dos modos de morar pode ser encontrada na captação fotográfica de Rafael Vitor Ferreira dos Santos que pode ser consultada no link: https://www.google.com/search?q=Condom%C3%ADnio+Penthouse%2C+no+Morumbim+SP&oq=Condom%C3%ADnio+Penthouse%2C+no+Morumbim+SP&gs_lcrp=EgZjaHJvbWUyBggAEEUYOdIBCjIxODc4ajBqMTWoAgiwAgE&sourceid=chrome&ie=UTF-8#lpg=cid:CgIgAQ%3D%3D,ik:CAoSLEFGMVFpcE1KX0FmOTczcTRrVExELXlES19CX0NHR21fLWw5Rk1FQW.

escancaradamente ostensivo que fez esse modo de morar logo ser abandonado pelos investidores.

Estima-se que mais de 100 mil pessoas morem em Paraisópolis na ocupação da ribanceira, margens de alagados que foram abandonados no loteamento da fazenda no Morumbi, região considerada nobre na cidade. Os primeiros habitantes chegaram dos Estados de Minas Gerais e do Nordeste para trabalhar em São Paulo nas construções da Marginal Pinheiros, do Estádio do Morumbi, do Hospital Albert Einstein, assim como nas construções civis dos empreendimentos imobiliários e assim se estabeleceram como mão de obra para muitos serviços que não exigem preparação especializada.

Escrustada na zona íngreme do bairro do Morumbi, Paraisópolis significa "Cidade do Paraíso" que muito faz refletir sobre os sentidos dessa nomeação do ponto de vista da população que aí se estabeleceu quando sem bens veio tentar trabalho em São Paulo onde havia empregos. A peculiaridade é que a periferia se avizinha do bairro nobre e estabelecem contatos de múltiplos modos. Sobre esse processo de urbanização analisa Caldana[4]: "Os bairros pobres e favelas costumam se formar nas zonas periféricas, onde a terra é mais barata e há mais espaços disponíveis. Isso faz com que haja grandes distâncias entre ricos e pobres. Mas Paraisópolis é muito visível aos olhos da riqueza".

Com essas particularidades, essa área densamente habitada contrasta com as demais zonas e não é preciso muito para imaginar o grau extremo das diferenças entre a vista das sacadas ajardinadas com piscinas privativas com os modos de morar do bairro vizinho, onde as lajes sobre as casas são tanto para lavar e estender a roupa usada, como um lugar de sociabilidade para receber amigos com um churrasco, ou para estar a fim de contemplar a lua, as estrelas, ou ainda como ficou famoso como entretenimento coletivo participar das sessões de cinema ou saraus de poesia na laje, mas também desfrutar da vista magnífica que se tem do cartão postal da Ponte Estaiada no seu imbricamento de ligações entre os dois lados do rio.

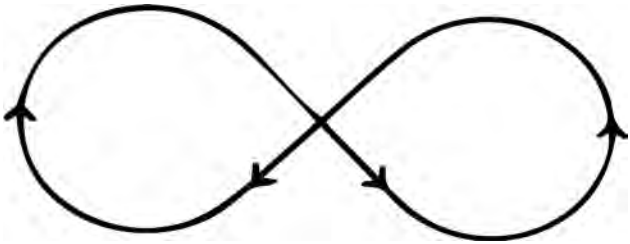
4 Acessível em: https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/bbc/2019/12/08/paraisopolis-como-um-loteamento-de-alto-padrao-virou-a-2-maior-favela-de-sp.htm?cmpid=copiaecolax

Escancaradas as diferenças socioeconômicas-culturais é que podemos precisar que o morador do Bairro do Morumbi está alocado na posição do "Nós" de referência da população de São Paulo, que é formado nas especificações de Eric Landowski (2002)[5] pela figura homogênea do "Senhor todo mundo" como o padrão do grupo de referência regente da sociedade. Do lado contrário da oposição de base tem-se os Outros que assumem o padrão daqueles Excluídos. E, morro abaixo do Morumbi, Paraisópolis, ocupa a posição subcontrária, na passagem para os Outros excluídos, aqueles Outros que formam pelo mecanismo de segregação, uma comunidade que se afirma nela mesma. Pelo radicalismo das diferenças que os distinguem, o habitante de Paraisópolis redefine o lugar e o configura como uma zona de passagem à Outridade Radical. O subcontrário NÓIS conta com o próprio apoio do NÓIS.

Como se relacionam no social as tantas alteridades constitutivas dessa configuração da paulistanidade?

NÓS
O outro visto como idêntico a si.
(Identidade)
Regime e práticas de *assimilação*
(sintaxe interacional da *programação)*

OUTRO - ALTERIDADE
O outro visto como qualquer outro
(*tout autre)*
(Alteridade)
Regime e práticas de *exclusão*
(sintaxe interacional do *acidente)*



O PARECIDO COM NÓIS
O outro visto como *similar a si*
(não-alteridade)
Regime e práticas de *admissão*
(sintaxe interacional da *manipulação*)

NÓIS NÓIS
O outro visto como *simplemente outro*
(não-identidade)
Regime e práticas de *segregação*
(sintaxe interacional do *ajustamento*)

5 Landowski (2002).

Figura 7: Diagrama do Quadrado elíptico contruído a partir dos fundamentos dos Regimes Interação e Sentido de Landowski (2005).

1. *O Nóis apoiando e cuidando do Nóis*

Com essa dinâmica constitutiva que nos permite compreender os regimes de visibilidade dos habitantes e os regimes de identidade e alteridade constitutivos, para mais mostrá-los em articulação na sequência passamos ao estudo de uma manifestação cultural que muito pode nos fazer compreender os modos de vida quer na comunidade de Paraisópolis quer em uma vizinha a comunidade de Campo Limpo, ou nas que se avizinham como os distritos de Vila Sônia, Vila Andrade, Jardim São Luís e Capão Redondo, todos na Zona Sul de São Paulo. É um modo de mostrar que esse mesmo tratamento do *Nóis* é corrente nas várias comunidades periféricas.

A ação que mostramos a realização é a de Binho, poeta que vive na comunidade de Campo Limpo. Sem dúvida, o que temos é um posicionamento político do poeta. Vivendo na comunidade de Campo Limpo e com um fazer muito engajado no social, Binho promove saraus, atividades culturais que têm lugar em seu bar na praça. Em um bar se vai para encontrar amigos, sociabilizar-se, mas também para expor e escutar composições poéticas. Os frequentadores sabem que o Bar do Binho não é um bar como os outros e além de comida e bebida as pessoas aí têm o hábito de passar horas juntas em torno de poesias e narrativas de outros gêneros, em que inclusive a própria escritura é trabalhada nas horas que passam juntos.

Com uma preocupação voltada aos habitantes que moram na comunidade, *Postesia* é uma ação do poeta Binho que, à noite, ao longo de duas décadas, afixou cartazes com poemas nos postes de energia elétrica para, em certa altura posicionados, serem vistos por aqueles que, de madrugada, no transporte público, deixavam a comunidade rumo a seus distantes trabalhos e podiam ir lendo os poemas escolhidos. Esses encontros na alvorada com os textos iluminados pelas luzes dos postes de rua constituíam um modo das pessoas receberem do poeta uma reflexão, um alerta para enfrentar o dia. A presença da voz de Binho traz nela a voz da comunidade que impulsionavam as pessoas a caminho de seu trabalho.

Figura 8 – Capa da segunda edição do livro de poesia de Binho intitulado POSTESIA. A edição reúne 20 anos de poesias nos postes compreendendo a sua produção de 1997 a 2017 e figurativiza na capa em tons de cinza, cor muito caracterizadora da cidade de São Paulo, um cartaz pendurado no poste. (Fonte: A capa de Postesia é de Peu Pereira, com projeto gráfico de Damballa a partir de foto de Sheila Signário)

Os cartazes de madeira com a inscrição de poemas resultam de uma ação de reaproveitamento que Binho e seus companheiros de fabricação faziam transformando os cartazes da propaganda eleitoral dos políticos que eles recolhiam pela localidade. Coletadas as placas de madeira, essas eram repintadas e nada guardavam de promessas eleitoreiras dos políticos, mas exibiam os poemas dos quais selecionamos dois para essa análise desse modo de estar junto e velar pelo outro considerado pela parte que esse tem no coletivo.

No cartaz vertical, o primeiro poema traz os perigos que rondam a comunidade quando membros dessa por necessidade se arriscam a sair de seu conhecido habitat para ir trabalhar ou estudar em outras paragens. O uso da caixa alta para grafar Sangue indica que esse é um termo englobante que agrupa os vivos de sangue "vermelho" dos de sangue "azul" em caixa baixa. Por esse modo de dizer é apontado que essa diferenciação cromática do sangue ela pouco importa, ela "Tanto faz pros Urubus".

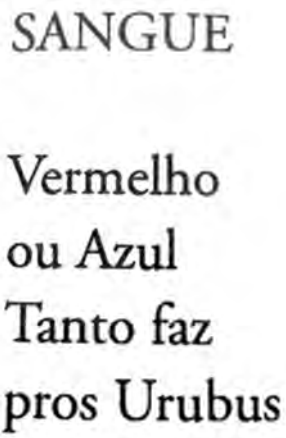


Figura 9 – Poema de Binho afixado em cartazes nos postes de iluminação da via de transporte pela qual passam os moradores do Campo Limpo na sua trajetória ao centro distante de 16 km. (Fonte: Binho, Poema *Sangue in* *POSTESIA* [2ª ed., 2017, p. 77])

Tomando essa ave ciconiforme do gênero Cathartes e Coragyos, com cabeça e pescoço nus e plumas pretas, os versos fazem ver que, para esse abutre de pequeno porte que se alimenta de animais em estado de putrefação, o tipo do habitante ser de sangue vermelho ou de sangue azul é indistinto. Símbolo de má sorte em nossa sociedade, o urubu aproveita-se de qualquer tipo de carne, pois, depois da morte, a carniça é indistinguível. Como uma presença que traz um mau presságio e um sinal de espreita da morte, a poesia é dirigida ao que parte na madrugada da comunidade e alerta que esse deve manter-se em estado de total atenção para sobreviver aos muitos perigos da jornada, metaforicamente aos muitos urubus à caça de carniça que cada um que parte pode tornar-se.

Assim, o poema é um modo de alertar para o grau de periculosidade que cada *Nóis* está exposto ao deixar a sua comunidade periférica, o estar entre o *Nóis Nóis* que mantem um particular modo de solidariedade entre os membros do agrupamento social. Separado do todo, esse *Nóis* vai lidar com as outras alteridades, em especial, lidar com o *Nós,* Senhor Todo Mundo, que impõe os seus padrões e valores ao social. A necessidade de se cuidar é para esse não se transformar em carniça *pros urubu*s. O estado de ânimo desse trabalhador é de desconfiança e insegurança com o meio social no qual está marcada a sua alteridade.

Esse clima de estado de alerta encontra ainda mais intensidade quando o sujeito periférico ruma ao trabalho na zona oeste, onde se situam os bairros nobres dos Jardins, em referência aos bairros situados nos arredores da avenida Paulista como o Jardim América que surgiu em 1913, como o primeiro a implantar residências em amplos terrenos com frentes ajardinadas e arborização abundante nas calçadas. Esse modelo de morar abriu caminho para o Jardim Europa, que, na atualidade, é um dos metros quadrados mais caros de São Paulo, para o Jardim Paulista e Jardim Paulistano. O alerta ao sujeito periférico se acende no trajeto para ele adentrar uma zona na qual ele é visto como ameaça pela diferenciação socioeconômica-cultural e, muitas vezes, também étnica. A origem periférica fala mais alto mesmo que a pessoa para aí se desloca a fim de ganhar a vida uma vez que é reduto de muitos empregos nos mais diversos setores de serviços.

Fig. 10

Fig. 11

Figuras 12 – Vistas das paisagens do Campo Limpo e dos Jardins a fim de explicitar as diferenças entre os modos de morar.

(Fonte fig. 10: Slyronit / Wikimedia Commons, 2017; fonte fig. 11: Fonte: EDUGR / Wikimedia Commons, 2008; fonte fig. 12: Carlos Barreta / Wikimedia Commons, 2012)

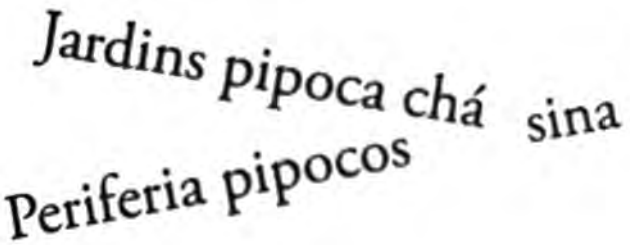


Figura 13 – Poema de Binho publicado em *Postesia*. (Fonte: Binho, *POSTESIA* [2ª ed.], 2017, p. 76)

A topologia do poema mostra duas frases: "Jardins pipoca" e "Periferia pipocos" que estão dispostas como dois vetores em obliqua que se encontram em ângulo na palavra "chá" e, em

linha reta, como uma resultante desse entrecruzar, está a escolha lexical: "sina".

Em cada um dos vetores da linha obliqua um sujeito está postado e seu campo de ação definido. Com um avanço em relação ao segundo verso, o sujeito frasal do primeiro verso é "Jardins" e esse início da narrativa situa onde a cena central vai se dar. O sujeito do segundo verso é: "Periferia" que se mostra movendo para onde ocorrerá a ação. Esses dois distintos sujeitos se encontram num jogo morfológico entorno do termo "pipoca" com sentidos distintos. Nos "Jardins pipoca" e na "Periferia pipocos". "Pipoca" é vocábulo de origem tupi */pi'poka* / o grão de milho que se abre em floco branco, ao calor do fogo e que se come salgado ou adoçado, mas também em outra acepção do dicionário refere-se a "*dança e música do estado de São Paulo, a* dança do fandango (brasileiro) com alternância de cantoria acompanhada por violas (brasileiras) e seções apenas instrumentais". Ainda em termo figurado significa algo que se repete como o movimento dos flocos de milho que, com o calor, saltam do fundo da panela para se abrir transformados em pétalas brancas da pipoca. Ambivalente, o primeiro uso de pipoca mostra tanto a população dominantemente branca dos Jardins como também a ocorrência que se repete com o hábito de beber chá que abarca as populações das migrações diversas que para São Paulo se dirigiram e nessas terras fizeram fortuna sobre as demais.

O sentido do substantivo masculino "pipoco", termo usado no nordeste do Brasil, significa tanto: "ato ou efeito de pipocar; estalo, estampido; como é o barulho daquilo que estala, estoura, explode; por fim, pode também significar: semelhantes. Em sentido figurado a expressão "é pipoco" é uma gíria nordestina que significa que é uma coisa muito boa, é um estouro. Assim, o segundo uso refere-se a outra corrente migratória, a que veio do Nordeste para São Paulo para trabalhar como mão de obra nas construções civis, rodoviárias, urbanísticas enfim, ocupar-se dos serviços braçais. Por falta de oferta de moradia, essa numerosa migração se alojou nas regiões periféricas da cidade, ou nos lugares onde as obras se faziam, ao redor das quais foram construindo os seus barracos[6].

Nos Jardins dos chás, entre os muitos apreciados, pode ser servido o chá Alafia Energizante da "Sina" que é um chá es-

6 Em outro artigo analisei a força dessa migração na configuração identitária de São Paulo em de Oliveira (2013, 2024).

timulante que muitos bebem em substituição ao café. É uma bebida rica em vitaminas B1, B6 e C, com propriedades digestivas. É refrescante devido aos sabores da hortelã e da malva. Porém, o vocábulo "sina" também significa destino, sorte, fatalidade que não se pode evitar. Nas ambiguidades selecionadas pelo poeta a reunião de "chá" com "sina" ainda nos remete a outro vocábulo: "chacina" que é um assinado em massa, uma matança com crueldade, um morticínio que a Periferia que se desloca aos Jardins está exposta e pode sofrer por muitas razões recobertas pelas estratégias de "segurança" do local que muitas vezes resulta em matança tornando-se "cha sina". O que dessa resulta recobre o sentido que se refere a um tipo de alimentação, e o periférico tornar-se carne, como a "carne suína ou de gado vacum cortada em postas, salgada e curada." Figurativamente significa: "assassinato em massa – refere-se a um grande número de pessoas mortas simultaneamente, por um determinado indivíduo ou por organizações", que é algo que vemos acontecer continuadamente nos confrontos entre as populações situadas distintamente na São Paulo metropolitana.

Contrapondo os dois habitantes, os dos Jardins *versus* os da Periferia, Pipocas *versus* Pipocos, o sujeito periférico, o "Nóis Nóis", apresenta uma distintiva diferença em relação ao "Nós "dos Jardins. Como outridades, esses são os segregados e, no mais das vezes, também os excluídos. A eles, o poema distribuído nos postes lança o alerta para, ao deixar o seu meio social, pôr-se em estado de alerta a toda possibilidade de "chá sina" que possa lhe advir.

Com esse estado de alma e de ânimo a população do "Nóis Nóis" é preparada na alvorada para uma nova jornada para que se mantenha vigilantemente zelosa de sua sina. Na volta para casa, depois das longas horas nos transportes públicos, o estar de novo entre os seus iguais. Nesse retorno o poeta Binho não precisa nada sinalizar pois entre os iguais há mecanismos de estar junto com muitas possibilidades de ocorrências que unificam os habitantes no e pelo viver juntos.

2. *Nas águas do Grajaú, o estar junto do "Nóis Nóis" e o prazer compartilhado*

Assim, em um contraponto com semantismos inteiramente diversos do deslocar-se para os Jardins, para o lugar do "Nós"

dominante passamos a tratar na comunidade do Grajaú modos de sociabilização do "Nóis Nóis" que podem bem nos fazer ver que os modos de viver junto das alteridades se dá entre os iguais que podem conviver e desfrutar do que o habitat lhes oferece e que se organizam para cultivar cada vez mais o lema de todos por todos.

Figura 14: Um conjunto de adultos leva seus filhos para nadar e, com eles muitos filhos de outros pais e esses zelam pelas crianças para essas estarem ocupadas e usufruindo do privilégio das águas da imensa represa. Nos dias quentes essas banhadas são de imenso prazer refrescante. (Fonte: Anne Landowski / Wikimedia Commons, 2017)

No deslumbrante cenário das águas que antes os periféricos temiam por estarem contaminadas pelos esgotos que eram nelas jogadas, os periféricos se organizam para ter o seu compartilhamento dos cenários que cercam as suas zonas densamente povoadas. O trabalho de conscientização da preservação vem dos próprios moradores, num reconhecimento do valor que essas margens da represa Billings tem para eles. Assim, nos dias de intenso calor as águas refrescam e proporcionam um banho supervisionado por aqueles que podem olhar as suas crianças e a dos que estão fora.

Figura 15 – Guiados pelo ativista cultural e grafiteiro Mauro Neri chegamos às margens mais isoladas da represa Billings de onde se pode contemplar a vista magnífica e observar a relação dessa com os lambe lambes dos próprios moradores. A palavra poética nos faz muito refletir sobre "um monte" que faz ser "cada rio". A água acompanhamos passa a assumir um valor maior para esses habitantes da localidade. Passa a ser as margens de atividades de prazer. Enquanto essa visitante desfrutava da paisagem o ativista aproveitava de um canto vazio para com seu tubo de spray imprimir um fundo vermelho. (Fonte: Anne Landowski / Wikimedia Commons, 2017)

Figura 16 – No vazio entrevisto na parte inferior do depósito Mauro Neri inseriu a cor de fundo verme-lho e, com o seu grafismo característico sem serifa, ele grafou quase que o objetivo dessa caminhada: "ver a margem". E é com muitas exclamações que contemplamos a margem. (Fonte: Anne Landowski / Wikimedia Commons, 2017)

O que vai sendo processao é que o "nóis nóis" vai cada vez mais se situando na sua margem. Após tanto olhar para seus locais de trabalho, os Jardins, por exemplo, mas também a Avenidas Paulista, Faria Lima, Jucelino Kubitschek, lugares em que ganha o seu salário, ele aprendeu valorizar a sua margem tão distante. Volta-se a essa com grupos de agentes formados entre a própria população do lugar para promover atividades culturais, educativas e esportivas, ou simplesmente contribuir para que os espaços da margem tenham preservadas as suas possibilidades de uso coletivo. Cada vez mais a margem é o lugar para se estar, afora um meio de entrecruzar de uma margem a outra.

Processa-se que se pode sair da margem para as centralidades em busca de recursos financeiros necessários para se sustentar e à família, porém, no retorno à margem, ele já aprendeu como contribuir para que a sua edificação seja de oferecimento de muitos encantos para tornar a vida vivível. É o morador das periferias que entreviu o valor de cultivar o seu lugar na cidade.

Podemos percorrendo as margens, andando um pouco mais vislumbrar no "Cantinho do Céu, o projeto que faz parte do Programa Mananciais da represa Billings e da Guarapiranga na Zona Sul da cidade que já apresenta seus resultados na reurbanização que foi iniciada em 2008. Com a projeção de especialistas, o que vemos nas margens foi idealizado pelos arquitetos de Boldarini Arquitetos Associados e Boldarini Arquitetura e Urbanismo em uma área total de 1.500.000 m[27].

Nas margens da represa Billings, o parque margeia uma faixa de entorno de vários quilômetros de extensão. Para a sua realização foram identificadas as construções em situação de risco e também as referentes ao sistema de saneamento básico que precisavam antes de tudo ser implantadas para a preservação dos mananciaias. Nessa parceria do Programa de Mananciais estão a Prefeitura de São Paulo, o Governo do Estado e a SABESP. Em 2012, esse recebeu o prémio *Future Cities: Planning for the 90 per cent, da Bienal de Arquitetura de Veneza.*

---

7 Na impossibilidade de mostrar-lhes recortes das vistas das margens os remetemos a um dos links da realização nas redes sociais que muito poderá lhes dar a visão dessa vista extraordinária ao alcance dos moradores das margens. https://www.archdaily.com.br/br/01-157760/urbanizacao-do-complexo-cantinho-do-ceu-slash-boldarini-arquitetura-e-urbanismo/529f14b7e8e44e553d00013c-urbanizacao-do-complexo-cantinho-do-ceu-slash-boldarini-arquitetura-e-urbanismo-foto.

Essa é uma conquista importante uma vez que os "nóis" do lugar podem juntos estar em desfrute das condições de vida que a paisagem urbanística lhes oferece e entre si esses podem levar a vida na comunidade.

Todo um deslumbre está acessível e exibir esse pode mostrar a tantos outros lugares como é preciso lutar coletivamente para a melhoria das condições de preservação do meio ambiente e fica aqui o convite aos que me acompanharam nessas margens para que as desfrutem pelas imagens ou visitando-as em seu próximo passeio. O "nós" cabe junto ao "nóis" desde que nos coloquemos em estado de disponibilidade para esse estar com o que excluímos e segregamos. Mas, para tanto é necessário muita invenção para inverter a ordem dominante e lutar para o poder público e o poder privado levar a cabo políticas públicas com projetos criativos voltados para tipos de investimento na vida das pessoas simples.

O diverso e o múltiplo das alteridades que feicionam o "nóis nóis" constróem para si mesmo uma imagem identitária que não vem mais da identidade dominante. É pelo valorizar de sua produção cultural, de sua arte nos muros e empenas, da dança, da poesia, assim como de suas comidas, enfim, o que desse segmento social circula e é apreciado por eles que uma esfera sensível começa a emanar dessa gente e do seu lugar e esse estado gravita das práticas de vida da localidade para as de outras paragens. Eis modos de viver possíveis para as alteridades das margens.

Bibliographie

Landowski, E.

2002 *Presenças do outro. Ensaios de sociossemiótica II*, tr. port. de Mary Amazonas, Editora Perspectiva, São Paulo.

2005 "Aquém ou além das estratégias, a presença contagiosa", tr. port. de. Dilson Ferreira Cruz Júnior, in *Documentos de Estudo do Centro de Pesquisas Sociossemióticas*, Editora do CPS, São Paulo, n. 3.

Magalhães, M.C.

2011 "Práticas de vida e produção de sentido em São Paulo", "A imagem de marca de São Paulo" in *Caderno de textos do XVII Colóquio do Centro de Pesquisas Sociossemióticas*, São Paulo, CPS.

Oliveira de, A.C.
2012 "Viva tudo isso! São Paulo", in *Caderno de textos do XVIII Colóquio do Centro de Pesquisas Sociossemióticas*, CPS, São Paulo.
2013 "Oxente, São Paulo, a capital do Nordeste. L'orgoglio, allegria e riconoscimento nel samba-enredo della Academicos do Tucuruvi", in V. Del Marco, I. Pezzini, *Passioni collettive. Cultura, politica e società*, Edizioni Nuova Cultura, Roma, pp. 225-254.
2017 "Dall'emblema coloniale alla marca turistica di San Paulo: universo identitario di condivisione e appartenenza", in *Id.*, a cura di, *San Paolo in divenire tra identità, conflitti e riscritture*, Roma, Edizioni Nuova Cultura, pp. 44-71
2018 "Visibilidade e identidade de São Paulo. Rearranjos figurativo-plásticos na ressigni ficação dos valores", in *Revista Interin*, vol. 23, núm. 1.
2024 "Abordagem sociossemiótica da diversidade na identidade de São Paulo", (no prelo).

Franciscu Sedda

CONVIVENZA E CONFLITTO
Per una semiotica del Noi

1. *Introduzione*

La convivenza è un caso particolare di conflitto, si potrebbe dire parafrasando un icastico passaggio di Juri Lotman (1970a), che parlando del testo artistico sosteneva che "La coincidenza è un caso particolare di conflitto". Di converso si può dire che *il conflitto è un caso particolare di convivenza.* Per quanto riguarda la prima idea potremmo provare a cavarcela con il sapere popolare quando ci parla di quel tipo di Noi[1] che è la coppia: "L'amore non è bello se non è litigarello". Evidentemente la questione è un po' più complessa e ci impegnerà nelle prossime pagine. Dall'altro lato, le cose non sono meno delicate: basti pensare a come l'odio reciproco – il dovere della vendetta, ad esempio –, lega in profondità le parti, laddove l'indifferenza reciproca le scioglie l'una dall'altra, producendo le condizioni per altre forme di convivenza.

Questi passaggi ed esempi (per quanto ipersemplificati) condensano la problematicità e le contraddizioni che una semiotica del Noi deve saper tenere in considerazione. La costruzione del Noi non rimanda infatti a una piatta omogeneità. L'idea del convivere, del vivere-insieme, sarebbe ben poca cosa (e sarebbe ben poco realistica) senza considerare le molteplici tensioni e articolazioni che popolano il Noi, che lo attraversano da parte a parte, che generano forme del "noi dentro al noi", che lo situano rispetto al Loro (ai molti Loro) e a tutte le altre posizioni di soggettività e proposte di identificazione che le diverse formazioni semiotiche, con i loro assemblaggi e le loro correlazioni, ci mettono a disposizione.

Per provare a rendere conto e aggredire un campo così complesso ripartiremo da alcune questioni di fondo. La prima è la

1 Useremo il maiuscolo semplicemente per rendere evidente che ci si sta riferendo a una categoria generale.

costituzione passionale del Noi, il suo generale dipendere da strutture locali del sentire: vedremo come partendo dalle riflessioni di Lotman sull'opposizione fra *vergogna* e *paura* si possa arrivare ad esplorare il nesso fra passioni, storia e formazione del Noi. La seconda è il definirsi del Noi attraverso specifici modelli di relazione con l'alterità e il potere: articolando le acquisizioni della prima parte con l'*accordo* e l'*affidarsi*, in quanto modelli del rapporto fra collettivo e autorità, rileggeremo fenomeni come lo Stato-Nazione, i processi democratici, il populismo. La terza serie di questioni, su cui concluderemo, prende le mosse da una forma specifica del Noi, il *popolo*, e ci porta ad esplorare ulteriori livelli d'analisi e paradossi strutturali da considerare se vogliamo gettare uno sguardo non semplicistico o consolatorio su un tema così delicato. Dopo questo percorso, questo è l'auspicio, avremo sensibilizzato il nostro sguardo, e anche le provocazioni e semplificazioni con cui abbiamo aperto potranno essere lette sotto un'altra luce. Risulterà più facile accettare l'idea che il Noi, pur non smettendo di prodursi, è abitato da tensioni costitutive, ineliminabili, e da molteplici faglie interne oltre che esterne. E che la convivenza e il conflitto, piaccia o non piaccia, si sostengono a vicenda.

2. *Noi-Loro: passioni, conflitti, identificazioni*

Partiamo dalle fondamenta passionali della costituzione del Noi, dal modo in cui queste si saldano al tema del politico e del potere[2]. Uno spunto interessante lo troviamo in un piccolo saggio di Lotman del 1970: *Semiotica dei concetti di "vergogna" e "paura"*. Qui Lotman sovrappone un ragionamento filogenetico a uno tipologico al fine di delineare l'idealtipo dell'emersione e della strutturazione del politico.

La prima tappa è quella che distingue l'umano dall'animale. Questa distinzione avviene attraverso "la trasformazione della fisiologia in cultura" grazie all'intervento del senso della vergogna (Lotman 1970b, p. 273). Laddove il *vivere associato degli animali* si basa sulla paura – questo è il ragionamento implicito nel testo – l'emersione dell'umano e il funzionamento delle sue

2 Per un altro ingresso sulla dimensione patemica del politico, vedi anche Alonso Aldama (2023, p. 241 e sgg.).

collettività si basa sul senso della vergogna: questa è una forma di regolamentazione dei vissuti, una modalità di instaurazione di quella logica dei divieti e delle prescrizioni che Lotman (ma anche Greimas), seguendo Lévi-Strauss, vede come tratto fondamentale dell'emersione del culturale dal naturale. Lotman non ci dice come e perché il senso della vergogna emerga. Esso sembra il necessario risultato di una storia evoluzionistica che fa uscire l'umano dalla condizione dell'*homo homini lupus*, senza che peraltro questa condizione scompaia del tutto, come vedremo immediatamente.

Nella seconda tappa l'uomo prende a definirsi come "animale politico", definizione che lascia intravvedere proprio l'emergere della riflessività politica da una condizione di animalità che non viene mai del tutto superata. È il momento "del sorgere dello Stato e di gruppi sociali antagonistici" (*ibid.*). A farsi dominante nella regolazione del comportamento culturale è la paura, in particolar modo quella che articola il rapporto fra gli uomini e lo Stato. Mentre gli uomini continuano a regolarsi fra di loro secondo la modalità della vergogna, essi si rapportano a ciò che appare "culturalmente egemonico", ovvero lo Stato, secondo la regola della paura. Di fatto essi sembrano esistere e organizzarsi solo in un rapporto di dipendenza rispetto al potere statale. Il più complessivo ragionamento lotmaniano pone lo Stato nella posizione dell'alterità: più che l'immagine del Leviatano come corpo sovrano fatto di tanti corpi individuali, che esercita la violenza legittima per conto dei suoi sudditi per trarli fuori da una violenza potenzialmente incrollata, questo Leviatano è più simile al serpente marino del mito e della religione, animale predatore rispetto all'animale umano[3]. Si noti, dunque, che l'uomo è sì divenuto "animale politico" ma stando a questa filogenesi lotmaniana vive la condizione politico-istituzionale secondo una logica animale.

La terza tappa, dice Lotman, porta al "sorgere, sullo sfondo dell'organizzazione statale generale della collettività, di gruppi più particolari (dall'autorganizzazione delle classi, alle associazioni parentali, vicinali, professionali, alle corporazioni artigiane, alle caste)" (*ibid.*). Il costituirsi di queste singole unità

3 Sul tema della paura, della prospettiva dominante e il rapporto predatorio fra Stato e comunità, vedi ad es. il caso amazzonico studiato da Viveiros de Castro (2012).

si basa sulla vergogna, cioè su un comportamento che la data unità percepisce come "umano": questo comportamento, stagliandosi rispetto a quello degli altri che non provano vergogna (ma sarebbe più corretto dire, che non provano la *stessa* vergogna), conduce questi gruppi a percepirsi come portatori di una "organizzazione superiore" (*ibid.*). Ciò ha due conseguenze che Lotman non esplicita: la prima è che queste unità si pongono come isole di umanità dentro e contro lo Stato-animale; la seconda è che fra di loro queste unità sembrano destinate a comportarsi animalescamente, secondo la logica della paura. In ogni caso, in questa terza tappa il gioco si complica, non nel senso di una sintesi ma di una *complementarietà* e di un *antagonismo*: la complementarietà la ritroviamo esemplificata quando Lotman dice che le parti sanno che "chi è soggetto alla vergogna non è soggetto alla paura, e viceversa" (*ibid.*), l'antagonismo quando il padre della semiotica della cultura ci ricorda che "la disposizione di tali ambiti è dinamica e costituisce l'oggetto di una reciproca lotta" (*ibid.*). Emblematica in tal senso è la posizione dell'aristocrazia russa, il cui comportamento interno è regolato dalla massima secondo cui *provare paura è motivo di vergogna* (da qui la frequenza del *duello*) mentre nel rapporto con la casta di governo vale la regola della paura, sebbene il dispotismo dell'autocrazia nei confronti dell'aristocrazia sia temperato dalla solidarietà dovuta ai legami di sangue e interesse fra potere e nobiltà. Questo esempio ci dà modo di introdurre altre categorie del politico, come quelle di solidarietà e di alleanza, che il modello filogenetico appena delineato di fatto non contempla. Tema enorme, considerato che tutt'oggi si dibatte se a livello evoluzionistico all'origine del sociale ci sia l'egoismo o l'altruismo, la competizione o la collaborazione (vedi Wilson 2019). O un complesso misto di entrambi.

La dinamica fin qui delineata ha due presupposti che, come vedremo, si possono considerare un lascito teorico-metodologico da sfruttare operativamente. Ma non prima di venire passati al vaglio di ulteriori specificazioni e ripensamenti.

Il primo presupposto è contenuto in questo passaggio: "L'individuazione in una collettività di un gruppo organizzato dalla vergogna e di un gruppo organizzato dalla paura coincide con l'antitesi 'noi-loro'" (Lotman 1970b, p. 271). In altri termini, determinare il confine fra il Noi e il Loro, significa determinare dove finisce la vergogna e inizia la paura. Questa idea sarà

complessificata dalla teoria della semiosfera, dove la dinamica di costituzione del noi-loro si incrocia con quella della relazione civile-barbaro, centro-periferia, maggioranza-minoranza, molti-pochi. Il rapporto vergogna-paura passerà dunque sullo sfondo per lasciare spazio a giochi discorsivo-topologici più intricati. Non è tuttavia utile e corretto sottovalutarne il ruolo. È lo stesso Lotman, infatti, che alla metà degli anni Ottanta sottolinea l'esigenza di connettere la pragmatica dei rapporti fra culture al tema delle "emozioni culturali". In questa scia va colta la sua ricorrente riflessione sul tema della *caccia alle streghe*, vale a dire lo scatenarsi della paura in situazioni di improvvisa accelerazione dello sviluppo storico-culturale-tecnologico (Lotman 1988). Al netto di ciò, è evidente che lo spazio semiosferico è pluristrutturato, dunque non si tratta di scegliere fra, per esempio, la strutturazione offerta dal rapporto maggioranze-minoranze e quello vergogna-paura: si tratta di vedere come le varie strutturazioni si saldano o si scollegano producendo isomorfismi o difformità, rafforzando o indebolendo determinate dinamiche storiche. Un'attitudine analitica, quella che stiamo proponendo, che fra le altre cose relativizza il ruolo del singolo dualismo per coglierlo all'interno di più complesse forme di correlazione che determinano e spiegano il grado di efficacia delle specifiche dinamiche socio-culturali[4].

Il secondo presupposto è implicito in quest'ulteriore passaggio introduttivo: "Il 'noi' culturale è una collettività all'interno della quale agiscono le norme della vergogna e dell'onore. La paura e la coercizione definiscono il nostro rapporto con gli 'altri'" (Lotman 1970b, pp. 271-272). Come si vede le due passioni che Lotman ha scelto per strutturare la filogenesi del politico hanno in realtà un'altra faccia della medaglia, una faccia per così dire "positiva": solo che laddove la vergogna ha come suo volto positivo una passione come l'*onore*, la paura sembra sboccare in qualcosa che non è esattamente una passione e non è di certo positiva, la *coercizione*.

4 È interessante richiamare qui Foucault che, trattando del rapporto fra sessualità e potere, di fatto omologa esperienza e correlazione e ci aiuta a sottolineare quanto l'esperienza sia l'effetto delle correlazioni attive in una cultura: "Dunque, storia della sessualità come esperienza – se per esperienza si intende la correlazione, in una cultura, fra campi del sapere, tipi di normatività e forme di soggettività" (1984, p. 10).

Torneremo nella seconda parte, sviluppando la nostra rilettura, sull'alter ego positivo della paura. Intanto questa impasse stimola due ulteriori riflessioni. In primo luogo, l'idea lotmaniana di saldare l'emersione (diacronica) e la strutturazione profonda (sincronica) del politico con la coppia vergogna/paura, diverge da altre visioni politico-filosofiche delle passioni: si pensi a come la paura sia sì fondamentale in Hobbes e Spinoza ma in relazione con la speranza (vedi Bodei 1991). Questo spinge a comparare i diversi modelli passionali di costituzione del politico e scorgere dietro essi le poetiche individuali e sociali da cui emergono e a cui fanno riferimento, le forme di vita rispetto a cui queste strutturazioni passionali guadagnano significatività. Prendiamo appunto il caso di Lotman e mettiamolo velocemente sotto analisi dal punto di vista semiotico culturale: perché a far da contraltare alla paura non ritroviamo la speranza ma la vergogna/onore? Un'ipotesi, basata anche su quanto Lotman scrive nelle sue *Conversazioni sulla cultura russa* (2017), è che l'assenza della speranza nel suo discorso si motivi con la specifica condizione dell'*homo sovieticus*, soprattutto dell'intellettuale, del libero pensatore, che vedendo (ancora una volta) l'utopia trasformarsi in terrore, la ragione collettiva sopprimere quella individuale, rifugge dalla speranza per valorizzare l'onore, il rispetto di sé, come antidoto e risposta alla paura[5].

In secondo luogo, tutto ciò ci riporta al tema già accennato della multiformità delle passioni che strutturano il campo del politico, indirizzandoci ancora una volta verso lo studio di configurazioni passionali storicamente e culturalmente situate (vedi Greimas e Fontanille 1991; Pezzini 1991, a cura, e 2013, a cura; Fabbri 1998; Sedda 2013; Alonso Aldama 2023). A tale proposito, approfondiamo la problematica del rapporto fra passioni e forme del Noi.

Un ragionamento come quello lotmaniano, che ruota attorno all'opposizione fra paura e vergogna (e la correlata coppia coercizione/onore) chiama in causa altre configurazioni che hanno segnato non solo la storia del pensiero politico ma anche la declinazione pratica di queste passioni, la loro riconfigurazione locale e operativa. Pensiamo in particolare alla tripartizione fra *paura*, *onore*, *virtù* che Montesquieu utilizza per distinguere fra le grandi forme dell'identità politica: dispotismo, monarchia, repubblica.

5 Un'analisi più approfondita, a cui rimandiamo, si trova in Sedda (2024).

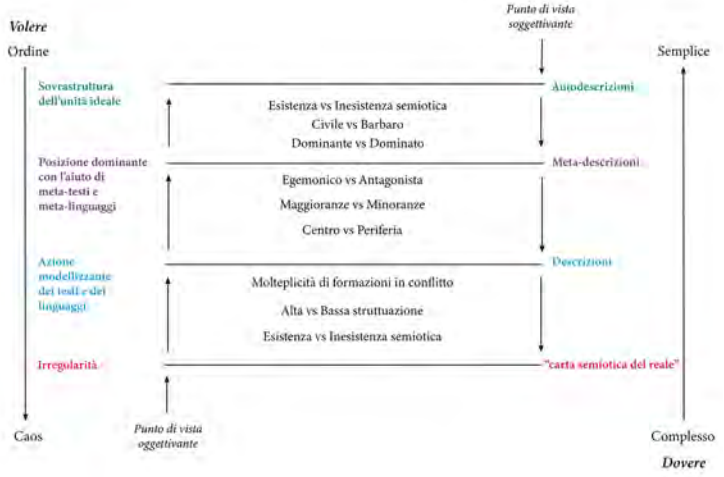
Questo parallelo ha più conseguenze. Da un lato allarga l'impostazione lotmaniana, andando a configurare un rapporto più ampio fra forme passionali e forme del politico; dall'altro lo restringe perché identifica in modo risoluto una sola passione come dominante per ciascuna forma del politico. In altri termini il *dualismo* lotmaniano viene in questo caso superato in alto, verso il *monismo* della passione che definisce una specifica forma del Noi, e in basso verso un *pluralismo* di passioni che sono di fatto costantemente compresenti, e funzionano sia come alternative paradigmatiche che contribuiscono a definire la specificità di ciascuna, sia come opzioni sintagmatiche, che vengono articolate in molti modi diversi nella concretezza dei vissuti. Si pensi al classico proiettarsi di tutte le alternative nello spazio del politico secondo il rapporto maggioranza-minoranze: alla maggioranza democratica – con le sue maggioranze e minoranze interne, ideologicamente differenziate – si oppone una minoranza con pulsioni autoritarie posta alla periferia del sistema, o viceversa. O ancora, si pensi al paradosso del potere dispotico-autoritario che usa l'apertura della democrazia, la sua virtù, per arrivare al potere e abolire le libertà e svuotare l'idea stessa democrazia. Un caso riportato in auge da quelle che oggigiorno vengono definite "democrazie illiberali".

Questa tematica apre sulla concreta prassi di continua riarticolazione del nesso fra passioni e politica. Un esempio ci arriva proprio dalla rilettura e traduzione in pratica di Montesquieau da parte dei rivoluzionari francesi, Marat, Robespierre e Sanjust fra tutti. Come mostra Bodei (1991, pp. 382-383) la Rivoluzione francese, il "Noi rivoluzionario", si può leggere come una impensata riconfigurazione che crea congiunzioni fra passioni che stando al sistema politico precedente dovevano restare disgiunte. È il caso della virtù repubblicana basata sul così detto *dispotismo della libertà*, vale a dire sull'utilizzo della paura al fine di imporre la virtù. È da questa miscela inedita, ossimorica, che nasce quell'altra passione che sarà il *terrore* e una forma del Noi come totalità integrale in cui ogni individuo è sacrificabile nel momento in cui tradisce il precetto dell'adeguamento di ogni singolo cittadino a un ideale di virtù collettivo e metastorico.

Come avviene questo cambiamento? Come si passa da una configurazione politico-passionale a un'altra? Potremmo dire che il cambiamento accade agendo, di volta in volta, sulle sintassi o sulle rappresentazioni della fede (Fabbri 2000, p. 92), sui gesti

e sulle idee (Lotman 1975), sui valori timici e predicativi del credere (Geninasca 1997, pp. 43-67), e sui complessi meccanismi di traduzione che sostanziano questi passaggi. Si pensi da un lato al ruolo del teatro – e in particolare alla messa in scena "imperfetta" dei testi di Voltaire su Bruto e Cesare – nel definire lo slittamento dall'illuminismo enciclopedista al rivoluzionarismo francese. O all'altrettanto imperfetta traduzione di Rousseau in Russia fra Settecento e Ottocento, che favorirà l'ascesa del decabrismo, che a sua volta del complesso universo della romanità classica, che per molti versi prenderà a riferimento, isolerà ed esalterà la dimensione gestuale-sentimentale – teatrale, appunto –, facendo cadere tutto l'impianto teorico-ideale.

Questi esempi rimandano a due aspetti che è necessario focalizzare. Il primo è che c'è una stratificazione del passionale che corre parallela alla generazione, emersione e stabilizzazione di forme di emersione della dominanza, che abbiamo provato a sintetizzare in questo modello in cui tuttavia non ci possiamo addentrare in questa sede[6].



6 Per una spiegazione esaustiva, vedi Sedda (2024).

Basti dire questo: partendo "dal basso" c'è uno sfondo affettivo-pulsionale fluido, che trova una prima stabilizzazione attraverso una strutturazione-configurazione plurale del campo passionale che consente di orientare il collettivo attraverso grandi tassonomie politico-affettive (non prive di un carattere storico-tipologico); ciò a sua volta rimanda a delle strutture del sentire che concatenando passioni apparentemente contraddittorie generano forme di vita (vergona e paura, dispotismo e libertà, onore e gloria, rabbia e buon senso ecc.) fino ad arrivare alla costituzione di passioni dominanti che, mentre generano il loro altro, offrono al collettivo una sorta di autodescrizione passionale unificata.

Il secondo aspetto è l'invito a sporcarsi le mani con la comprensione del cambiamento del nesso fra passioni e politica. Ad esempio, può essere utile vedere come la riarticolazione del Noi si produce attraverso accentuazioni o spostamenti del carico passionale. Si pensi alla vittoria di Barack Obama nel 2008, con il rilancio della speranza opposta alla paura che aveva segnato gli Stati Uniti post 11 settembre 2001. Una speranza che tuttavia, per non apparire ingenua o fatua, arrivava all'elettorato, al corpo sociale, sovramodalizzata da un'altra passione come l'audacia: *The Audacity of Hope*. O si pensi al tentativo odierno di ridefinire il rapporto fra destra e sinistra come un'opposizione fra paura e coraggio – invece che paura e speranza – collegando e correlando a questa diade altre opposizioni come chiusura/apertura, conservazione/novità, che mentre la sovradeterminano la specificano.

Si noti, infine, come la testa e il fondo di questo schema politico-passionale si tocchino laddove individuiamo delle passioni *come dominanti e come sfondo al contempo*. Mi riferisco all'idea di individuare uno stato affettivo come "atmosfera" del tempo. Si pensi ai dibattiti odierni sull'ansia, con le sue varie declinazioni micro e macro: dall'ansia come tratto attitudinale degli studenti all'ecoansia come preoccupazione planetaria. Ovviamente ciascuna di queste *atmosfere dominanti* richiama altre atmosfere attive, a volte concorrenti altre volte complementari nel definire l'emozione culturale che pare saturare uno spaziotempo, monopolizzare una sfera discorsiva e marcare la soggettività di chi la abita (si pensi a passioni che a turno o in contemporanea sono state collegate al campo politico-mediatico degli ultimi vent'anni come l'indignazione, la rabbia, l'odio, il nervosismo e, più recentemente, la suscettibilità).

3. *Il Noi e il potere*

Quanto abbiamo visto fin qui lascia aperta e richiama la questione delle forme di *costituzione del* e di *rapporto con* il potere da parte del Noi. Ripartiamo anche in questo caso da uno spunto lotmaniano per rielaborarlo all'interno della nostra visione. Nel saggio del 1979 intitolato *L'"accordo" e l'"affidare se stessi" come modelli archetipi della cultura* Lotman constata l'esistenza di due modelli socio-culturali arcaici, che convenzionalmente definisce di tipo magico e religioso. Si tratta in realtà di modelli di costituzione del potere, inteso sia come modo di organizzazione e gerarchizzazione delle relazioni fra attori sociali, sia nella sua accezione di potenza, di capacità di fare e far-fare. Si tratta di una riflessione che dialoga profondamente con quanto argomenteranno sia Fabbri (2000, p. 118), in materia di appartenenza come *contratto (cognitivo)* o come *contatto (sensibile)*, e Landowski (2004), quando oppone la *congiunzione/manipolazione* e l'*unione/contagio*.

Il sistema dei rapporti definito come *magico* si basa sulle seguenti caratteristiche: la *reciprocità* fra i partecipanti al rapporto; la *costrizione* che obbliga a rispondere all'azione dell'altro e implica un certo grado di prevedibilità relativamente al corso dell'azione; l'*equivalenza* negli scambi fra le parti, che definisce il rapporto come uno scambio di segni convenzionali; la *contrattualità* come forma di definizione convenzionalizzata del rapporto, che prevede che la produzione e interpretazione del contratto sottostia a un conflitto fra le parti in causa e lascia contestualmente aperta la possibilità della menzogna e dell'inganno reciproco.

Il sistema dei rapporti definito come *religioso* si basa invece sull'inversione delle caratteristiche precedenti: l'*unilateralità* del gesto di affidamento di sé a un agente capace di offrire protezione, la cui risposta non è tuttavia obbligata né incide sulla qualità e la tenuta del rapporto; l'*assenza di costrizione*, che fa sì che all'azione (per esempio di donazione) di chi si affida non corrisponda necessariamente una risposta e tantomeno un'azione giusta da parte di colui a cui è data fiducia (chi ha ricevuto può dare ad altri i meriti per l'azione di donazione); conseguentemente *i rapporti non hanno carattere di equivalenza* e questo fa sì che la comunicazione fra le parti avvenga non attraverso segni convenzionali ma fra simboli il cui rapporto espressione/

contenuto appare motivato e che in quanto tali sarebbero estranei all'inganno o all'interpretazione; i rapporti hanno dunque, al contrario del contratto, la forma di un *dono senza condizioni*. In sintesi, dice Lotman, "l'atto religioso (…) non si basa sullo scambio ma sull'affidare se stessi al potere in modo incondizionato" (1980, p. 62): affermazione da cui si vede quanto il tema in oggetto non riguardi solo i modi di interazione, del fare e del far-fare fra delle parti in gioco, ma sia connesso al potere nel senso stretto del termine.

Questa implicazione profonda del politico è confermata dall'esempio che Lotman sviluppa per dar corpo al suo ragionamento: si tratta del diverso impatto del paganesimo e del cristianesimo rispetto all'idea di statualità nella Roma antica. Il paganesimo, attraverso i suoi sacrifici agli dèi e il culto ufficiale dell'imperatore, rispondeva a un sistema di tipo magico-contrattuale ed era dunque coerente con la mentalità giuridica alla base della statualità romana. Il primo cristianesimo poteva essere invece percepito dai romani come profondamente antistatale proprio per l'incompatibilità semantica fra il suo sistema di rapporti, basato sull'affidamento, e quello contrattuale che regolava il senso dello Stato nella Roma antica[7].

La modalità "religiosa" non va dunque confusa con ogni religione storica. Né l'idea del "magico" deve impedire di vedere la contrattualità in azione in contesti diversi, tanto religiosi quanto laici. Si pensi alla distinzione fra ebraismo e cristianesimo nascente, per più versi imperniata sul passaggio da un Noi – il complesso Dio/Popolo – fondato e regolato da un lato sulla Legge (accordo) e dall'altro sulla Fede (affidamento)[8]. O si pensi ancora alla dimensione magico-contrattuale di un fenomeno come il sistema dei rapporti feudali basati sul patronato-vassallaggio, su cui si sofferma lo stesso Lotman.

Ciò che resta invariata è la possibilità di studiare le relazioni di potere tenendo presenti questi due modelli: quello che tende a un rapporto convenzionale-contrattuale e quello marcato da

7 Il ragionamento di Lotman fa trasparire un'idea di *(in)efficacia simbolica* basata sulla difformità strutturale dei fenomeni in relazione. Si pensi a come la potenza/minacciosità del cristianesimo, in questo caso, ben più che dalla sua forza materiale dipenda dalla sua difformità strutturale rispetto al sistema dominante.

8 Si veda tale snodo in Paolo di Tarso, in particolare la sua polemica con i giudeo-cristiani (Calimani 2002, pp. 46-47).

un rapporto motivato-fideistico, quello che tende alla simmetria-orizzontalità nei rapporti e quello asimmetrico-verticale.

Ci si potrebbe chiedere quale sia il vantaggio insito nel secondo rapporto. Lo si capisce se si considera che il contratto si basa pur sempre su dei rapporti di forza e lascia aperta la possibilità di ingannare ed essere ingannati. Il modello del contratto implica (e produce) una società sostanzialmente frammentata, esposta alla pluralità dei punti di vista e degli interessi in competizione, la cui composizione è sempre contingente. Una società esposta all'angoscia (Lotman 2017, pp. 218, 248), a un profondo senso di fragilità ontologica[9]. La seconda modalità, a fronte di una sorta di rinuncia volontaria al potere sotto forma di donazione della fiducia, implica (e produce) invece una società coesa, unita dal comune affidarsi a un'entità superiore[10]. Considerando i due modelli come polarità inverse dello stesso campo di costituzione del "Noi", si potrebbe dire che *ciò che il soggetto individuale (o meglio, parzializzante) perde in potere (e libertà) lo guadagna il soggetto collettivo (o meglio, totalizzante) in termini di potenza (e unità)*. E viceversa.

Ciò che si delinea è dunque sia un alternarsi dei due modelli nel tempo (ad esempio il passaggio da un tipo all'altro di rapporto con il divino nella storia di una data religione, che può portare come abbiamo visto alla nascita di un nuovo Noi), quanto il loro contemporaneo applicarsi a campi e situazioni sociali differenti all'interno della stessa semiosfera, rispetto a quello che dovrebbe essere lo stesso Noi (una logica del tipo "a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio"), o ancora una tensione costante fra due forme di modellizzazione che può investire lo stesso fenomeno (come nella tensione interna fra i fedeli di una stessa religione o i seguaci di uno stesso leader politico, laddove alcuni intendano il rapporto in forma di affidamento e altri in forma contrattuale). Senza contare ovviamente quelle posizioni "in negativo" che emergono quando ci si immerge nell'analisi puntuale dei casi più vari: vale a dire lad-

9 Sarebbe importante tornare sull'*angoscia* come passione basica, ancora più profonda della paura, rispetto a cui si definisce l'esigenza di senso in forma di *certezza*.

10 Ovviamente, come accade nei casi di gruppi uniti da una leadership carismatica, questa coesione può essere, più profondamente, una forma di "pseudo-coesione".

dove i soggetti si definiscono non tanto in connessione con uno dei due modelli quanto piuttosto attraverso la negazione di uno dei due o di entrambi. Tema che tra l'altro apre sulla questione della graduabilità – con eventuali punti di neutralizzazione e inversione – fra i due estremi. Tutti questi elementi sono di per sé, e ancor di più nel loro insieme, potenziali fattori di conflitto che fanno del Noi un'entità instabile, potenzialmente attraversata da molteplici faglie, esposta al suo stesso divenire altro.

Questi ragionamenti attorno alle modalità dell'accordo e dell'affidarsi ci possono aiutare a delineare meglio la questione lasciata in sospeso della paura[11]. Quale è la faccia "positiva" della paura e del suo modo di porci in relazione con il potere? Lotman ha parlato in forma scivolosa di "coercizione": a nostro modo, più coerentemente, il correlato della paura è il senso di sicurezza e protezione, che ben si salda con l'affidarsi[12]. La cosa può apparire paradossale, se si considera che Lotman nel suo modello sull'emersione del politico mette al centro la paura che un collettivo prova rispetto allo Stato, percepito come un'alterità predatoria. Il paradosso si può tuttavia spiegare, o quantomeno rendere fruttuoso, ragionando attorno a uno dei modelli archetipici di fondazione della sovranità, quello del re-straniero. Come sostenuto da Graeber e Sahlins "I re-stranieri sono in tutto il mondo la forma dominante dello stato premoderno, forse la sua forma originaria" (2017, p. 5, trad. nos.). La particolarità di questa forma originaria di sovranità risiede nel fatto che essa si basa sull'addomesticamento e la sublimazione della natura mostruosa e violenta della figura del re-straniero, natura che rimane peraltro consustanziale alla sua figura. In altri termini, il Noi si immunizza nei confronti dell'altro di cui ha timore inglobandolo e traducendone la natura violenta a vantaggio dell'interesse generale, ad esempio sotto la forma dell'"uso legittimo della forza" come modalità di regolazione dei conflitti

11 Sulle radici folkloriche del rapporto fra paura e autorità (il Destinante!), quantomeno nell'ambito del nord-est europeo, vedi Greimas (1970, pp. 243-260) e le nostre considerazioni in merito in Sedda (2023).

12 A nutrire il positivo senso di protezione di chi si affida, insieme o oltre alla semplice sicurezza materiale, c'è la possibilità di affidare a qualcun altro il *potere di fare*, che libera i soggetti dall'ansia di scegliere, dal dover continuamente gestire il gioco delle molteplici prospettive implicate dal rapporto di tipo contrattuale.

interni e di costituzione dello Stato stesso. Il meccanismo, dicono Sahlins e Graeber, è intimamente duale – e si potrebbe aggiungere anche correlazionale – dato che il Noi istituisce lo straniero in quanto re affidandogli il potere e affidandosi ad esso ma al contempo si pensa costituito da esso, in quanto Noi, dato che il sovrano risulta portatore di quella organizzazione politica che il collettivo sembra incapace di darsi da solo. Non solo, i due rimangono costantemente in un rapporto di tensione reciproca: per un verso, il re-straniero con la sua opera di "civilizzazione" definisce, delimita, la forza e la forma del principio di sovranità che rimane pur sempre in capo al collettivo che lo ha investito in quanto sovrano; per altro verso, la natura altra del re, tanto "mostruosa" quanto "divina", viene costantemente limitata dalle procedure di "sacralizzazione" che il collettivo opera per ingabbiare, ammaestrare, orientare la violenza costitutiva e costituente del sovrano-straniero, procedure che passando attraverso la ritualizzazione delle azioni del sovrano possono arrivare non a caso fino al suo sacrificio.

Si tratta di un'importante dinamica strutturale che a nostro modo di vedere sopravvive anche nella contemporaneità democratica. Traspare, non notata, nella stessa dualità dell'istituzione cardine delle democrazie liberali, lo Stato-Nazione, dove la Nazione/Popolo gioca il ruolo di soggetto portatore della sovranità mentre è lo Stato/Istituzione a farsi soggetto che la esercita. Si riattualizza dunque, sotto mentite spoglie, quella tensione fra un collettivo dotato di un potere costituente, originario, e il sovrano, la cui potenza, potenzialmente predatrice, viene "legittimata" in quanto al servizio del collettivo, senza per questo perdere del tutto il suo tratto di alterità rispetto al Popolo-Nazione. Ciò comporta che anche il Noi apparentemente più saldo (lo Stato-Nazione ipoteticamente più omogeneo e compiuto) sia sempre un Noi intimamente percorso da una divisione di fondo (lo Stato e la Nazione in quanto strutturalmente e funzionalmente differenti).

Questa tensione strutturale, questa dinamica di fondo che stiamo cercando di focalizzare e riattualizzare, trova conferma a livello pratico laddove, ad esempio, la sfera di libertà dei cittadini e quella di azione dello Stato tendono a limitarsi vicendevolmente: si pensi alla privacy come baluardo individuale rispetto al potere di controllo statale e, viceversa, alle forme di limitazione della libertà di espressione individuale che lo Stato

può stabilire per legge (punendo la diffamazione, le incitazioni all'odio, le apologie del fascismo ecc.) per garantire la tenuta del collettivo. Più in generale, è possibile pensare le procedure decisionali (voto, dinamica parlamentare, referendum ecc.) e di equilibrio dei poteri in democrazia (divisione fra potere legislativo, esecutivo, giudiziario; presenza di autorità di controllo in vari ambiti; forme di bicameralismo ecc.), come forme di sacralizzazione del potere statale: esso viene formalmente articolato, ritualizzato, celebrato mentre nei fatti lo si spezzetta, imbriglia e depotenzia nella sua capacità di azione diretta.

L'ipotesi di Lotman esce da questo confronto al contempo confermata e specificata. È confermata nella misura in cui il sovrano-stato è percepito come un'alterità tanto temibile quanto necessaria – e qui vale la pena di ricordare che in generale, per Lotman (1985), vi è una necessità dell'altro radicata nelle "viscere" di ciascuna semiosfera; ne esce specificata nella misura in cui il confronto con quanto sostenuto da Sahlins e Graeber mostra come la contropartita della paura non sia la pura e semplice costrizione ma qualcosa di più articolato, che rimanda a ciò che è profondamente in gioco nella dinamica dell'affidare se stessi: un sentimento di sicurezza, una condizione di protezione. Una condizione ambivalente, dato che è al contempo *protezione rispetto a* e *protezione grazie a* l'alterità in relazione a cui il collettivo definisce il suo essere un Noi. Un sentimento che va peraltro compreso, come abbiamo intravisto, nel suo concatenarsi con altre passioni come l'unità, la potenza, la fede ecc.

Forti di questa nostra rielaborazione torniamo ancora una volta al presente e più in particolare al populismo xenofobo contemporaneo. La minaccia – reale o immaginaria – da parte di una qualche alterità favorisce la coesione interna a un collettivo attraverso l'affidarsi a una qualche leadership "forte": una leadership la cui forza è causa ed effetto del gesto di affidamento del Noi con cui è in relazione. Da questo punto di vista il Noi è letteralmente fondato dalla paura dell'altro e nel suo momento aurorale si scaglia non solo contro l'alterità esterna (i migranti, gli infedeli, gli stranieri, i poteri forti e ostili, la tecnocrazia europea ecc.) ma anche contro quell'alterità interna – il "potere" vigente – che della prima sarebbe più o meno attivamente complice. Non a caso questa levata di scudi avviene in nome del popolo-nazione contro lo Stato e le sue élite (cosa che conferma il dualismo fondante e conflittuale di cui abbiamo parlato pri-

ma, sottolineando il carattere disgiuntivo-congiuntivo al cuore dello Stato-Nazione). E non è nemmeno un caso che una volta che il popolo eleva qualcuno/a dei suoi leader "anti-politici" nella posizione del potere statale il/la leader tende a caricarsi di un'ambivalenza, una sovranità-estraneità che lo/la espone molto facilmente alla sacrificabilità. Tanto più nei sistemi democraticamente più maturi e nei tempi inquieti che viviamo, segnati dalla volatilità degli umori e della fama via social[13].

Vale inoltre la pena notare come il Noi in gioco sia profondamente e in più sensi parziale. Prendiamo la questione migranti, particolarmente sentita sul bordo mediterraneo dell'Europa. La *paura* giustifica i respingimenti dei migranti, unificando un certo Noi in nome della sicurezza e di un ricercato senso di protezione. Al contempo il respingimento dei migranti, la loro morte in mare, causa *vergogna* in un'altra parte del collettivo, generando l'idea di un onore da salvare agendo in nome di una comune umanità o della "parte migliore dell'anima" del dato collettivo che vede infangato il suo nome a causa di coloro fra i propri connazionali che respingono altri esseri umani. Alla fine il collettivo nazionale si scopre profondamente diviso e in conflitto, perché codifica e sente in modo radicalmente diverso l'incontro con l'alterità rappresentata dai migranti: la parte che ha paura e quella che prova vergogna divengono reciproci altri, tanto che i primi tendono a sentirsi più vicini ad altri popoli (o parti di essi) che provano paura per il fenomeno migratorio (di qui la solidarietà, anche geopolitica, fra diversi populismi il cui nazionalismo sciovinista, se coerentemente applicato, dovrebbe rendere queste parti se non avversarie quantomeno in competizione) mentre i secondi tendono a sentirsi più vicini a quei migranti con cui pensano di condividere lo stesso senso di umanità (con la relativa sopravvalutazione dell'identità "progressista" ed "emancipatrice" del migrante, di cui cadono tutti i tratti identitari differenziali – a livello di nazionalità, religione, etnia, lingua, classe, sesso, genere, ideologia ecc. – ad eccezione di quelli che rimandano al senso dell'"umano").

Ciò che vale per i migranti, può valere per il trattamento di altre forme di identità vissute come potenziali alterità, benché tutte interne al collettivo. Si pensi alle varie *minoranze*, da quel-

13 Su questo tema abbiamo molto scritto con Paolo Demuru. Vedi ad es. Sedda, Demuru 2020.

le classiche, di tipo linguistico, etnico, nazionale, a quelle che ricadono sotto l'etichetta-bandiera LGBTQIA+, rispetto a cui si definiscono cesure percettive e politiche secondo lo schema paura-protezione o quello vergogna-onore. Ma si pensi anche al rapporto con quell'alterità che sono la *scienza* e la *tecnologia* e dunque il rapporto di paura/fiducia rispetto ai vaccini o all'intelligenza artificiale, con il Noi che, mentre ridefinisce l'opposizione passionale fondamentale, si spartisce in modo inedito rispetto a queste alterità da inglobare o respingere.

Questo ci ricorda che la linea di faglia fra il Noi e il Loro non coinvolge solo le relazioni fra umani: essa è in più modi plurale e questo aumenta la sua instabilità e le tensioni relative al nesso convivenza/conflitto. Ciascun attore sta (e si costituisce in quanto tale) all'intersezione fra molte articolazioni della relazione noi-loro. Anche per questo la definizione di quale sia il *tema*[14] portante dell'attenzione e dell'azione pubblica, dove passi la linea fra paura-protezione e vergogna-onore, è decisiva materia di conflitto: definendo il tema – la *costante* che genera un *motivo*, riprendendo un'idea di Jakobson (1975)[15] – si definisce quale relazione noi-loro faccia da *dominante* e strutturi almeno momentaneamente la gerarchia interna alla data semiosfera (cfr. Jakobson 1935; Lotman 1985). Questa dinamica resta decisiva anche laddove si immagini e pratichi una politica di alleanza e convivenza, che mira a ricomporre diverse faglie create da forme di vergogna e paura differenti: questo perché una tale politica non supera la diversità ma si fa carico di individuare temi e forme che consentono di *articolare* la pluralità dei noi-loro che abitano lo spazio sociale e ci attraversano individualmente.

Queste considerazioni generano svariate domande. Alcune di queste si ricollegano a quanto abbiamo visto nella prima parte, ovvero fino a che punto la logica della paura/protezione e quella della vergogna/onore siano esclusive o primarie. E dunque

14 Per meglio cogliere l'efficacia di questo meccanismo andrebbe tenuto in mente e indagato il nesso fra *isotopie tematiche*, *isotopie passionali* e *isotopie sensibili*.

15 Sui motivi propriamente politici (resistenza, intimidazione, vendetta, sconfitta, resa, defezione…) da intendersi come equivalenti dei sememi per l'universo discorsivo, ovvero come ciò attraverso cui "se construit une 'trame' générale de la vie politique et de son imaginaire en prise sur le réel", vedi Alonso Aldama (2023, pp. 12-13).

che ruolo giochino nella storia evolutiva e nel divenire storico, nel presente politico e nelle singole semiosfere, altre passioni come il coraggio, la speranza, l'amore, la libertà. Sono dunque queste passioni filogeneticamente secondarie? Ed è per questo che sono (o appaiono essere) meno praticate o meno efficaci? Vanno più decisamente reintegrate, a monte e a valle, nel quadro fin qui tracciato?

Rimandiamo ad altre sedi questi approfondimenti e concentriamoci qui soltanto su una passione negletta. Ci possiamo infatti chiedere che ruolo ha il *piacere*, il piacere prodotto e offerto dal potere, per evocare Foucault, su un modello come quello lotmaniano che sembra escludere tale dimensione per valorizzare invece, anche a livello etico, il tema del sacrificio nella costruzione del senso della persona (Lotman 2017). Forse il primo effetto di una reintegrazione del tema del piacere sarebbe quello di valorizzare più fortemente l'idea di un piacere delle passioni basiche individuate da Lotman: certamente il piacere dell'onore e della sicurezza, il piacere dell'accordarsi e dell'affidarsi, ma perché no anche il piacere della paura, e da lì del rischio, del conflitto, della violenza, del dolore stesso; un piacere che, senza escludere altri fattori, aiuta a "spiegare" scelte apparentemente irrazionali come lo scoppio di una guerra. Un'analisi semiotico-culturale dovrebbe esplorare (senza paura e senza vergogna) questo paradosso e rendere conto di come questi "piaceri" si radichino nella materialità e nelle ritualità della vita quotidiana[16]. A proposito di riti quotidiani, inscritti nella materialità, viene in mente la massima del *panem et circenses*, così profondamente collegata al tema del potere. Essa pare indicarci che il piacere è più legato alla *gestione* che alla *fondazione* del potere. Ma si tratta, evidentemente, di qualcosa su cui si dovrà tornare.

Concludendo questa parte, vale la pena notare quanto segue. La prima è che se abbiamo integrato il tema della paura con quella dell'affidarsi allora possiamo provare a immaginare che il tema dell'accordo si riverberi sul nesso vergogna/onore: in tal senso ciò che darebbe forza a un contratto convenzionale – in cui le parti sono peraltro libere di ingannarsi e di distorcere il senso dell'accordo – è esattamente il rischio di "perdere

16 Uno spunto arriva dallo studio della violenza etnica da parte di Appadurai (2006).

la faccia"[17] e di essere esclusi non solo da quel gioco simmetrico che è alla base della prosaica distribuzione (ineguale ma non intangibile) del potere ma più radicalmente, dal Noi, dalla comunità stessa. La seconda è che nulla impedisce che le due coppie lotmaniane – vergogna/onore e paura/sicurezza da un lato, accordarsi e affidarsi dall'altro – possano dar vita a una più complessa matrice di posizioni e di tipi di relazioni, capace di accogliere in sé e farci vedere più sfumate e stratificate dinamiche del potere in gioco nei fatti concreti della cultura.

4. *Paradossi del Noi*

Abbiamo provato a mostrare quanto sia complessa la definizione del Noi, dato che essa riposa su ineliminabili tensioni costitutive ed è attraversata da faglie molteplici. Cosa che, lo si badi bene, non impedisce che il Noi, a un certo livello si pensi, si costituisca e agisca in quanto tale.

Per esplorare ulteriormente questi paradossi, rivolgiamoci in chiusura al problema della costruzione discorsiva del *popolo* che è, evidentemente, una delle forme privilegiate di instaurazione del Noi. Su questa tematica ha scritto riflessioni importanti Ernesto Laclau (2005) nel suo libro sulla *ragione populista*, in cui dialoga in profondità con lo strutturalismo. Laclau distingue una *politica democratica*, basata sulla logica della differenza, e una *politica popolare*, basata su quella dell'equivalenza. La prima tiene distinte e risolve a una a una le "istanze" sociali, intestandole a diversi attori dello stesso popolo, mentre la seconda le accorpa e le intesta a un'unica istanza collettiva, "il Popolo". È evidente che in termini semiotici si delinea qui la differenza fra il Noi come *totalità partitiva* e come *totalità integrale*. Questa differenza ci ricorda che la costituzione pratico-discorsiva del Noi è debitrice, da un lato, e concretizzazione, dall'altro, di matrici che possono essere articolate incrociando gli assi semantici unità/totalità e partitività/integralità[18].

17 Aspetto che torna anche nel fallimento proprio al regime di manipolazione in Landowski (2005, pp. 108-109).

18 Abbiamo applicato il modello sviluppato da Greimas (1976) all'ambito politico analizzando la costruzione del Noi di alcuni dei movimenti di autodeterminazione nazionale maggiormente attivi in Europa (Scozia e Catalogna), proprio in rapporto a quel Noi incerto che è l'Unione Europea (cfr. Sedda 2021).

Al contempo, focalizzando il livello discorsivo, dobbiamo ricordare che il Noi si costituisce continuamente all'incrocio di *articolazioni omonimiche e sinonimiche*. Applichiamo l'idea al caso del *popolo*: "popolo" si dice in modo identico di più cose diverse (il popolo in quanto soggettivo collettivo latore della sovranità, popolo in quanto insieme dei cittadini, il popolo in quanto parte subalterna della società, il popolo in quanto comunità di pratica, il popolo come moltitudine fluida ecc.) generando un'*identità senza equivalenza*; oppure si dice attraverso dei sinonimi (Paese, Repubblica, Nazione, Stato, etnia, classe popolare, popolazione, plebe) generando *equivalenze senza identità* (cfr. Sedda 2018). Questi giochi di concatenamento e correlazione vanno seguiti, tracciati e se serve decostruiti e ricostruiti perché quelle che appaiono delle retoriche sono di fatto i luoghi di instaurazione discorsiva di *forme del popolo*, di forme del Noi, dalle implicazioni socio-politiche diverse.

Il punto su cui vogliamo chiudere è che nella sua disanima sulle forme discorsive di costruzione del popolo Laclau insiste sul fattore fondante e omogeneizzante dell'*oppositività* a una qualche alterità per portare ad equivalenza e sintesi istanze sociali diverse. In altri termini questa idea dà ragione a Lotman e Uspenskij (1971) quando ci ricordano che c'è un livello necessario, quello dell'unità ideale, in cui una cultura si autodefinisce escludendo tanto l'alterità esterna che interna, ovvero tanto altre forme di organizzazione quanto le sue stesse contraddizioni. Questo tipo di condizione prefigura un'idea omogeneizzante del popolo e autoritaria del potere.

Tuttavia, in un testo dimenticato, quello su *La cultura e il suo "insegnamento" come caratteristica tipologica* Lotman traccia un quadro ben più articolato del rapporto fra le auto-descrizioni e la loro realtà socio-culturale di riferimento, dandoci dunque modo, ancora una volta, di sensibilizzarci a più sfumate forme di costituzione del Noi, in particolare in relazione al tema del potere.

Nel caso più radicale "gli automodelli, l'autocoscienza ideale della cultura esistono e funzionano separatamente da questa" (Lotman 1971, p. 73) e ciò che ha valore è primariamente la loro esistenza in sé, il fatto di venire affermati contro ogni forma di alterità, costruendo una sfera autoreferenziale del potere, potremmo dire noi.

Il secondo caso è quello in cui si creano "automodelli distinti dalla pratica della cultura e calcolati per la modificazione di tale pratica" (*ibid.*). In questo caso l'automodello assume la funzione di condizione ideale, di riferimento rispetto a cui orientarsi e orientare i comportamenti. In questo caso il potere non è in posizione autoreferenziale ma gerarchica e prescrittiva rispetto a una realtà che viene riconosciuta come esistente ma deprivata di valore (o addirittura portatrice di valori negativi da modificare).

Sebbene in modo diverso entrambe queste due modalità tendono a corrispondere all'idea di una eliminazione di contraddizioni e dunque di conflittualità molteplici, attraverso la costruzione di una sovrastruttura ideale: cosa che nel nostro contesto corrisponde all'idea di un potere che definisce il Noi in forma contrastiva rispetto al collettivo – da cui il senso del Noi emerge e da cui comunque dipende – visto come luogo di un pluralismo semiotico di per sé negativo.

Ciò che invece è stato meno valorizzato, a nostro modo di vedere, è il terzo tipo di rapporto: "La creazione di automodelli della cultura che si prefiggono un ravvicinamento massimo alla cultura realmente esistente" (*ibid.*). Questo avvicinamento/rispecchiamento fra realtà culturale e automodello, fra vita e autocoscienza, apre il campo a una molteplicità di forme di articolazione del rapporto fra collettivi e potere *sub specie semiotica* tutte da analizzare e repertoriare. Per esempio, in contesti democratici non manca la spinta ad autodescrivere se stessi e lo spazio sociale come luogo di conflitti legittimi. Certo, ciò avviene sempre escludendo alcune forme e tipi di conflitto, unificando lo spazio definendo i conflitti "giusti" rispetto ai conflitti "illegittimi", tracciando lo spazio valoriale entro cui confliggere ordinatamente: ma si tratta pur sempre di un tentativo di "rispecchiare" il conflitto quotidiano nell'automodello del collettivo.

In tal senso, a differenza di Laclau e dello stesso Lotman, anche parlando di una forma del Noi apparentemente omogeneizzante come il *popolo*, siamo portati a valorizzare due dinamiche meno notate. Da un lato, l'idea di *convivenza come conflitto regolato, come conflitto condiviso e in quanto tale fonte di autoriconoscimento*: siamo chi siamo perché ci riconosciamo attraverso alcuni conflitti fondanti, conflitti nostri e non di altri, e perché accettiamo e pratichiamo delle specifiche modalità di confliggere come modo di tenere insieme il collettivo nelle sue

differenze (per questo, a volte, a spaventare non è il conflitto in sé ma il cambiamento nelle modalità del confliggere). Dall'altro lato, l'idea di *conflitto come forma di convivenza, ovvero di strutturazione e stabilizzazione dell'identità*: il conflitto, pur nella sua radicalità e distruttività, ci tiene insieme, ci vincola, ci offre un orientamento dell'azione e un senso esistenziale, più di quanto non siamo disposti apertamente ad ammettere (per questo, evocando le polemiche attuali rispetto alle guerre vicine o lontane, non teme contraddizione né chi dice "se vuoi la pace, prepara la guerra" né chi risponde invocando una "guerra alla guerra"; e così di seguito, sommando conflitti intimi ed esteriori che generano forme specifiche del con-vivere). Dunque, il campo del vivere-insieme ci mette davanti a modi di essere Noi saturi di complessità e contraddizioni[19], come quelli incarnati da una convivenza basata sul conflitto condiviso o di un conflitto che si fa modalità esistenziale, forma di convivenza. La prima dinamica può sfuggirci, la seconda può non piacerci. Ma questo non significa che non dobbiamo comprenderle e spiegarle. Anzi. Ne abbiamo bisogno più che mai.

Bibliografia

Alonso Aldama, J.
2023 *La tension politique. Pour une sémiotique de la conflictualité*, L'Harmattan, Paris.

Appadurai, A.
2006 *Fear of Small Numbers. An Essay on the Geography of Anger*, Duke University Press, Durham; tr. it. *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, Meltemi, Roma 2005.

Bodei, R.
1991 *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano.

Calimani, R.
2002 *Storia dell'ebreo errante*, Mondadori, Milano.

19 In tal senso concordiamo con l'idea di Alonso Aldama (2023, p. 281) che, dialogando con Zilberberg, ritiene che nella costituzione passionale del politico ci si trovi davanti a una tensione fondante, che fa dei termini complessi un dato primario.

Fabbri, P.
1998 *La svolta semiotica*, Laterza, Roma-Bari; nuova ed. accresciuta a cura di G. Marrone, La Nave di Teseo, Milano.
2000 *Elogio di Babele*, Meltemi, Roma.

Foucault, M.
1984 *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris; tr. it. *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano 1991.

Geninasca, J.
1997 *La parole littéraire*, PUF, Paris; tr. it. *La parola letteraria*, Milano, Bompiani, Milano 2000.

Graeber, D., Sahlins, M.
2017 *On Kings*, Chicago University Press, Chicago.

Greimas, A.J.
1970 *Du sens*, Seuil, Paris; tr. it. *Del senso*, Bompiani, Milano 1974.
1976, *Sémiotique et sciences sociales*, Paris, Seuil; tr. it. *Semiotica e scienze sociali*, Centro Scientifico Editore, Torino 1991.

Greimas, A.J., Fontanille, J.
1991 *Sémiotique des passions*, Seuil, Paris; tr. it. *Semiotica delle passioni*, Bompiani, Milano 1996.

Jakobson, R.
1935 "The Dominant", in L. Mateika, K. Pomorska (eds.), 1971, *Readings in Russian Poetics*, Cambridge and London, Cambridge University Press, pp. 82-90.
1975 *Pushkin and his sculptural myth*, The Hague, Mouton.

Laclau, E.
2005 *On Populist Reason*, Verso, London.

Landowski, E.
2004 *Passions sans nom*, Paris, PUF.
2005 "Les interactions risquées", *Nouveaux Actes Sémiotiques*, nn. 101-103; tr. it. *Rischiare nelle interazioni*, FrancoAngeli, Milano 2010.

Lotman, J.M.
1970a *La struttura del testo poetico*, Milano, Mursia, ed. 1972.
1970b "Semiotica dei concetti di 'vergogna' e 'paura'", in J.M. Lotman, B.A. Uspenskij, 1975, *Tipologia della cultura*, a cura di R. Faccani e M. Marzaduri, Milano, Bompiani, pp. 271-275.
1971 "La cultura e il suo 'insegnamento' come caratteristica tipologica", in J.M. Lotman, B.A. Uspenskij, 1975, *Tipologia della cul-*

tura, a cura di R. Faccani e M. Marzaduri, Milano, Bompiani, pp. 69-81.
1975 "Il decabrista nella vita", in Id., *Tesi per una semiotica delle culture*, ed. 2006, a cura di F. Sedda, Roma, Meltemi, pp. 185-259.
1980 "L'accordo' e l'affidare se stessi' come modelli archetipi della cultura", in Id., *Testo e contesto*, a cura di S. Salvestroni, Laterza, Roma-Bari pp. 61-79.
1985 *La semiosfera*; ed. 2022, a cura di S. Salvestroni e F. Sedda, Milano, La Nave di Teseo.
1988 "Technological Progress as a Culturological Problem", in Id., 2019, *Culture, Memory and History. Essays in Cultural Semiotics*, edited by Marek Tamm, Cham, Palgrave Macmillan, pp. 201-223.
2017 *Conversazioni sulla cultura russa*, a cura di S. Burini, Bompiani, Milano.

Lotman, J.M., Uspenskij, B.A.
1971 "Sul meccanismo semiotica della cultura", in Id., 1975, *Tipologia della cultura*, a cura di R. Faccani e M. Marzaduri, Milano, Bompiani, pp. 39-68.

Pezzini, I. (a cura di)
1991 *Semiotica delle passioni*, Esculapio, Bologna.
2013 *Passioni collettive. Cultura, politica, società*, Nuova Cultura, Roma.

Sedda, F.
2013 "Passioni situate", in I. Pezzini (a cura), 2013, pp. 334-347.
2018 "Traduzioni invisibili. Concatenamenti, correlazioni, ontologie", *Versus Quaderni di Studi Semiotici*, n. 126, 1/2018, Bologna, Il Mulino, pp. 125-152.
2021 "National Self-Determination and the Limits of Europe", in F. Mangiapane, T. Migliore (eds.), *Images of Europe. The Union between Federation and Separation*, Cham, Springer, pp. 123-140.
2023 "Semiotica e folklore", postfazione in F. Mangiapane, G. Marrone, a cura di, *Semiotica del folklore*, Palermo, Museo Pasqualino, pp. 229-265.
2024 "Semiotics of Conflict. From Lotman to Semiopolitics", in M. Maran, D. Monticelli, F. Sedda (a cura di), *Semiotics of Conflict. A Lotmanian Perspective*, Tallinn Universitt Press, Tallinn, pp. 76-119.

Sedda, F., Demuru, P.
2020 "Social-ismo. Forme dell'espressione politica nell'era del populismo digitale", in *Carte semiotiche*, *Forme semiotiche dell'espressione politica*, a cura di J. Alonso Aldama e D. Bertrand, Annali 6, La Casa Usher, Firenze.

Viveiros de Castro, E.
2012 "Immanence and Fear. Stranger-events and Subjects in Amazonia", *Hau*, 2, 1, pp. 27-43.

Wilson, E.O.
2019 *Genesis. The Deep Origin of Societies*, W.W. Norton &Co, New York.

Nedret Öztokat Kiliçeri

LA FORÊT COMME "OBJET DE VALEUR" À L'ÈRE DES CRISES

Le nouveau millénaire devient la scène d'une détérioration sans égal de la planète par les activités humaines comme l'agriculture intensive, l'utilisation des énergies nuisibles, la déforestation, la pêche intensive, etc. qui caractérisent l'ère de l'anthropocène. Mon analyse porte sur la forêt d'Akbelen qui a été l'objet d'un grand conflit ayant engendré une lutte acharnée entre les forces de l'ordre et les villageois – notamment ceux d'Ikizdere – de la région Muğla – réputée pour ses forêts et sa nature préservée qui s'étend sur les rives de la mer Méditerranée. Actuellement, il s'agit de l'une des controverses les plus vives et les plus débattues au sein de l'opinion publique du pays.

Dans le cadre thématique du 51ème congrès de l'Association italienne d'études sémiotiques, la question "Comment vivre ensemble?" nous a ramenés vers ce conflit socio-politique issu d'un combat écologique bien au-delà des limites d'un simple désaccord social. Dans une perspective globale, il est facile de voir à quel point la forêt est investie de valeurs jusqu'alors méconnues, ce qui en fait un motif important de disputes violentes.

De la fin de juillet 2023 jusqu'en octobre 2023 la mutilation d'une partie de la forêt s'est transformée en un champ de bataille. La résistance des villageois face aux forces de l'ordre, pour la préservation de la forêt, débouché sur une émeute civile. Cet affrontement nous a amenés à réfléchir sur les façons de "vivre ensemble", liées dans le cas présent aux façons de "vivre" et d'"agir ensemble".

Comme toute structure conflictuelle, le cas Akbelen se lit en termes de sémiotique narrative, discursive et culturelle. Au centre des préoccupations des villageois, des citoyens et des entrepreneurs se trouve la forêt d'Akbelen qui, avec ses divers aspects apparaît comme un objet de valeur, car elle "se définit comme le lieu d'investissement des valeurs (ou des déterminations) avec lesquelles le sujet est conjoint ou disjoint"

(Greimas & Courtés 1979, p. 259). Ses valeurs écologiques, économiques et politico-sociales ont mobilisé les citoyens qui soutiennent les villageois pour faire face aux travaux des entrepreneurs.

Nous avons reconstruit dans un premier temps les éléments de cette histoire polémique à l'aide des informations parues dans les médias. Nous avons repéré les événements à la source de ce conflit. Dans un deuxième temps, nous avons procédé à une analyse du contenu des assertions énoncées dans la presse pour décrire les configurations discursives "qui apparaissent comme des microrécits" (Greimas et Courtés 1979, p. 60) du conflit en question. La dernière étape de notre analyse interroge la question du "comment vivre ensemble" dans un système politique et social qui se nourrit des grands conflits en ce premier quart du vingt-et-unième siècle.

1. *Reconstruction du récit d'Akbelen*

Notre première démarche a été de consulter la presse écrite et numérique pour remonter à l'origine afin de comprendre les différentes étapes de ce conflit. Les discours et les arguments qui s'affrontent et la façon dont tous les acteurs sociaux et politiques sont impliqués dans cette affaire fournissent assez d'éléments pour resituer ce conflit dans le cadre d'une grande crise économique, politique et sociale traversée par la Turquie depuis vingt ans. Dans une telle situation de polarisation fomentée par les stratégies politiques "le vivre ensemble" renvoie à deux systèmes distincts puisqu'il s'agit d'un conflit d'intérêt avec deux camps, à savoir l'intérêt de l'Etat et celui des villageois.

Les recherches dans les médias montrent que dans un premier temps, la construction de la centrale thermique a été confiée par le 44è gouvernement turc à une société polonaise entre 1986 et 1993. Les centrales thermiques (Yeniköy et Kemerköy) ont été mises en service en 1987 et 1995 à Muğla Milas pour produire de l'électricité à partir de lignite national. Si bien qu'en 1995 trois unités de la centrale ont commencé à fonctionner.

Dans une seconde étape, les centrales thermiques Kemerköy et Yeniköy et l'exploitation minière de lignite, qui appartenaient auparavant à la Société Anonyme de Production

d'Electricité (EÜAŞ), ont été achetées dans le cadre d'un appel d'offres de privatisation par le partenariat IC Ictas Energie et Limak Holding pour 2 milliards 671 millions de dollars en 2014. La décision de privatisation a été publiée au Journal officiel le 27 août 2014.

En plus de la centrale électrique, il a été officiellement révélé que la forêt d'Akbelen avait été attribuée à l'entreprise en 2021 par une autorisation d'ouvrir une mine de lignite dans la forêt d'une superficie de 740 hectares, avec l'approbation du Ministère de l'Agriculture et des Forêts. Ce qui intensifie les controverses chez les habitants de la région.

Comme la nouvelle entreprise d'énergie a décidé d'élargir le terrain de la centrale en 2019, les villageois, représentés par un avocat ont alors intenté un procès contre elle pour atteinte à leur espace de vie. C'est donc un premier geste judiciaire qui a officialisé le désaccord entre les deux parties avec le nouveau plan d'affaire. Ensuite, la centrale thermique a été endommagée par des incendies survenus dans la région en août 2021, si bien que certaines unités de la centrale ont pris feu et son activité a été interrompue.

Environ un an plus tard (en 2022) ayant repris les travaux, la construction continue actuellement un grand terrain est sacrifié pour l'élargissement du domaine avec 30000 arbres coupés.

Voici le tableau résumant la chronologie des événements du conflit d'Akbelen:

1986-1993	Le terrain est loué par l'Etat à l'entreprise polonaise pour la construction de la centrale.
2014	Privatisation de la mine.
2019	Procès des villageois (commencement de la résistance).
2021	Interruption de l'activité à cause des incendies.
2022-2023	Reprise des travaux de construction et d'élargissement du terrain (30000 arbres coupés) et intervention de la gendarmerie dans Akbelen le 24 juillet 2023.

En reprenant en termes sémiotiques le récit d'Akbelen, nous voyons que la composante narrative confronte deux plans narratifs, celui de l'entreprise qui cherche à rendre plus rentable

son domaine d'activité et celui des villageois qui s'acharnent à sauvegarder la forêt. C'est un schéma général qui articule deux états distincts concernant la forêt et qui intéressent deux sujets collectifs: l'entreprise et les villageois. D'ailleurs la première démarche (le procès contre l'entreprise) est l'acte symbolique et judiciaire qui affiche catégoriquement le désaccord des villageois contre l'élargissement du domaine d'affaire de l'entreprise.

Comme dans tout récit, ici aussi il existe deux états essentiels. La situation initiale concerne l'état intact de la forêt d'Akbelen, source naturelle et source économique des habitants du village d'Ikizdere; et la situation finale qui montre un terrain dévasté avec une partie importante de la forêt mutilée, qui caractérise l'état actuel et qui a provoqué sans tarder l'indignation d'une majorité citoyenne venant au secours des villageois.

Etat initial	Terrain forestier comme source naturelle et économique
Etat final	Terrain dévastée et forêt mutilée

L'histoire de cette crise qui a éclaté en 2022-23 relève d'un schéma conflictuel entre l'entreprise privée et les villageois autour de l'objet de valeur "forêt". Le récit des événements a montré qu'au niveaux actantiel, d'autres actants se sont ajoutés à ce schéma général. Premièrement, aux côtés des villageois apparaissent les collectivités civiles que nous considérons comme actant collectif adjuvant.

En face d'eux, un autre actant collectif apparaît pour soutenir les efforts de l'entreprise et abattre la révolte des villageois; l'entreprise comme actant collectif est donc soutenue par un actant adjuvant caractérisé par un acteur collectif à savoir les forces de la gendarmerie. Ces actants collectifs ont assumé réciproquement les rôles d'adjuvant et d'opposant pour la cause des deux actants du conflit. Les adjuvants qui soutiennent la cause des villageois (acteur collectif /civil/) assument le rôle "opposant" par rapport au programme narratif de l'entreprise (PN d'exploitation); et les adjuvants de l'entreprise composés des gendarmes (acteur collectif /militaire/) assument le rôle "opposant" par rapport au programme narratif des villageois (PN de protection).

Le rapport de forces entre les deux acteurs collectifs traduit clairement l'inégalité qui a trouvé un grand écho dans les réseaux sociaux. Face aux villageois, des agents armés et des chars ont suscité l'exaspération. Ainsi l'engagement des groupes bénévoles avec leur impact sur les réseaux sociaux a-t-il créé une atmosphère de solidarité durant l'été 2023. Plusieurs groupes et individus ont rejoint la région pour soutenir les villageois ainsi que les députés des partis politiques de l'opposition. Les acteurs du conflit se sont multipliés autour des rôles actantiels d'adjuvant pour les villageois en s'opposant aux forces de l'armée mobilisées par l'Etat pour consolider les travaux de l'entreprise. Le repérage et la répartition des actants du conflit montrent bien qu'il s'agit d'une confrontation qui, loin d'être un simple désaccord, représente une faille caractérisant la polarisation politique du pays.

Dans le modèle greimassien, l'actant est conçu "comme celui qui accomplit ou qui subit l'acte" et renvoie "à une certaine conception de la syntaxe qui articule l'énoncé élémentaire en fonctions (telles que sujet, objet, prédicat"; 1979, p. 3). Or le repérage des actants impliqués dans ce conflit nous montre que le récit du désaccord présente bien des zones grises. Les villageois soutenus et aidés par les avocats et les civils venant de tout le pays et les forces armées mobilisées par le Commandement général de la gendarmerie sans doute appelé par les directeurs de l'entreprise dont on connaît bien les relations avec le pouvoir politique indiquent bel et bien les valeurs implicites de la forêt d'Akbelen qui assume le rôle d'objet de valeur dans ce conflit. Contrairement à la logique narrative des récits conflictuels où l'énoncé élémentaire se formule selon le rapport de jonction entre sujet et objet et est géré par les modalités, la confrontation des deux actants sujets collectifs (les villageois et l'entreprise) implique un aspect conflictuel bien complexe. Apparemment un programme narratif basé sur le /vouloir/ (PN des villageois: "vouloir préserver son mode de vie avec la forêt" s'oppose au /vouloir/ du PN ("vouloir exploiter le terrain forestier") de l'entreprise renforcée par le /pouvoir/-faire accordé au sujet (entreprise) par l'Etat. Là où il devrait y avoir le /ne pas pouvoir/-couper les arbres pour élargir le terrain d'exploitation, le système juridique du pays reste perplexe. D'où l'acharnement des villageois pour protéger leur terrain forestier.

Les récits ou les micro-récits que nous pouvons repérer dans le schéma conflictuel des faits socio-politiques et écologiques obéissent à une autre logique comme nous le rappelle Landowski en évoquant le changement de point de vue qui a vu naître une "sémiotique des situations" à même de "désigner un autre type de texte sémiotique et corrélativement, un autre *état du sens* (…): un sens à saisir dans l'instant de son émergence" (2004, p. 106), à partir de laquelle a vu le jour "la sémiotique de *l'expérience sensible*" qui prend en compte les "interactions productrices du sens" (2014, p. 108). Le conflit d'Akbelen dépasse les limites d'une structure polémique opposant "un sujet et un anti-sujet" avec "deux programmes narratifs contraires ou contradictoires" (1979, p. 284), tel que nous avons eu l'habitude de le lire dans le cadre d'un contrat. Tout effort transactionnel ou contraignant, entente ou rupture prenait place dans le schéma canonique polémique. Or dans le cas Akbelen le désaccord est relayé par d'autres formes de dissensions comme nous le montrent les discours énoncés parus dans les médias lors des disputes et émeutes. Sur ce point, nous partageons la réflexion de Landowski pour "penser le sens comme une forme indéfiniment en construction, sorte de miroitement ou d'effet saisissable "au vol", en acte et, précisément, en situation, donc dans le présent même du procès qui le fait apparaître" (2014, p. 107). Une énonciation polémique autour d'Akbelen s'est manifestée sur tous les plans: discursif, narratif, gestuel, proxémique, spatial.

Au niveau sémantique et thématique, le conflit d'Akbelen s'inscrit d'abord dans l'isotopie de l'"écologie". Toute la mobilisation civile repose sur une argumentation écologique qui a été soutenue sans faille. Du pont de vue du /faire/ et de l'/être/ des villageois et des civiles, le PN de base comporte au niveau du contenu sémantique et thématique des discours énoncés l'isotopie "écologique" qui est la forme privilégiée de l'isotopie "nature". De ce point de vue, elle s'oppose à l'isotopie "économique" qui caractérise le contenu sémantique des propos des autorités politiques et des représentants l'entreprise.

L'isotopie "écologique" correspond au premier abord aux efforts des villageois soutenus par les citoyens tandis que l'isotopie "économique" repose sur la raison d'être de l'entreprise Limak et IC Energy étroitement liée à l'Etat. Ceci dit, il ne faut oublier non plus que l'isotopie "économique" apparaît en même temps comme une composante du plan narratif de "protéger le terrain

forestier" pris en charge par l'actant collectif "les villageois". Leur activité a besoin de la forêt et ils cherchent à sauvegarder la forêt comme ressource économique, principalement par l'apiculture et la cueillette des olives. L'isotopie "économique" doit être élucidée dans le cas de ce conflit. La forêt comme source économique pour les villageois ne représente certainement pas les mêmes intérêts aux yeux de l'entreprise d'énergie. L'isotopie "économique" est donc porteuse de deux valeurs: pour les villageois elle se caractérise par le sème contextuel /civil/ or pour l'entreprise, le sème contextuel /politique/est pertinent. Les deux unités minimales sémantiques suffisent à distinguer les motifs de l'engagement des deux parties du désaccord.

Ces deux catégories sémantiques du conflit "écologique/économique" dans le cas Akbelen, s'articulent sur l'isotopie "juridique" qui caractérise indubitablement l'aspect conflictuel de cet affrontement. De nombreuses arrestations ont vu le jour comme le montre la seconde partie de l'analyse. Nous avons donc affaire à une isotopie sémantique conflictuelle "civil/militaire" surtout dans la seconde étape des événements avec l'intervention sans merci des forces de l'ordre.

A côté de toutes ces considérations qui restent dans la lignée d'une sémiotique narrative et discursive, la structure conflictuelle des événements d'Akbelen nécessite un ultime questionnement sur la valeur de la forêt considérée canoniquement comme objet de valeur dans un désaccord socio-politique et écologique. Pour les villageois de cette région menacée, la forêt représente le terrain vital depuis des générations. Pour les tenants écologiques, Akbelen est l'un des sites naturels des plus précieux du pays du point de vue de la faune et de la flore endémiques et de la culture d'olives, donc du point de vue de l'environnement. Donc là où les habitants de la région trouvent un espace de vie en harmonie avec les conditions écologiques, les représentants de l'entreprise et de l'Etat trouvent une des ressources naturelles à exploiter (=mines de lignite) génératrice de revenus importants à court terme, moyennant une nuisance écologique à long terme. Il nous paraît important de souligner que l'analyse des conflits d'ordre écologique et politique intimement liés dans certains pays où les lois ne suffisent pas à protéger les sites naturels classés "forêt ou parc national" et "héritage écologique", alors on doit prendre en considération le statut complexe de l'objet de valeur. Dans le cas du conflit d'Akbelen les actes et les actions se trouvent

dirigés par les forces éthiques et pragmatiques d'une culture et d'une vision du monde loin d'être partagées par les deux camps. Ceux-ci représentent des univers éthiques et les modes d'existence sociaux distincts.

Le schéma actantiel du conflit d'Akbelen rend compte de façon sommaire de la distribution des rôles actantiels entre les deux parties de la lutte et l'isotopie canonique "nature/culture" par rapport aux actants.

Actants et acteurs du conflit Villageois (Sujet 1)	Forêt d'Akbelen (Objet de valeur)	Entreprise (Sujet 2)
Le peuple (+ Avocat comme sujet délégué) Adjuvant		Les forces de l'ordre (sujets délégués par l'Etat) Adjuvant
Isotopies "nature" "économique" "civil"		"culture" "économique" (exploitation de la mine) "militaire"

Comme dans tout conflit d'ordre politique le cas Akbelen requiert d'analyser de près les rapports éthiques entre les actes des actants impliqués, leur "faire" lié nécessairement aux perspectives de nature tout à fait différentes comme nous le montrent les diverses facettes du conflit.

2. *La mise en discours du conflit: une énonciation polémique*

Le deuxième volet de notre analyse porte sur les discours énoncés autour de ce conflit. De toute évidence, les discours que nous avons étudiés pour cette analyse s'inscrivent dans le cadre d'une énonciation polémique et traduisent deux perspectives distinctes. Comme le souligne Basso Fossali, "l'accord et le désaccord textualisés se déclinent forcément selon une polyphonie argumentative" (2021, p. 21). Nous avons repéré dans l'analyse des fragments discursifs parus dans les médias

"les agencements énonciatifs" dont parle Basso Fossali; il trouve dans une entente formelle "un paysage plat d'agencements énonciatifs qui opèrent un monitorage réciproque sur la validité des arguments ou des réponses présentés dans l'interaction sociale" (p. 14).

Dans le cas Akbelen les arguments, les questionnements et les réponses montraient l'engagement des deux camps qui refusent catégoriquement les arguments de son adversaire. Et ces discours avaient pour caractéristique de créer une interaction sociale s'ouvrant sur un "agir ensemble". Plusieurs collectifs pour l'environnement, les jeunes étudiants et les adultes (impliqués individuellement dans la résistance paysanne) férus de la cause écologique du pays se sont afflués vers le village Ikizdere pour soutenir les villageois.

Dans les médias, deux types de discours se sont manifestés reflétant deux perspectives opposées conformément au désaccord entre les villageois d'Ikizdere et l'entreprise. Les premiers ont mis l'accent sur la résistance paysanne qui dure depuis 2021 et qui a été attaquée par les forces de l'ordre, qui revendiquent le droit de préserver la forêt et qui dénoncent les effets néfastes des mines de lignite dans la région. Les collectifs écologistes et les ONG qui les soutiennent affirment publiquement qu'il s'agit d'un crime/massacre contre la nature tel que le témoignent les 30000 arbres coupés. Leur parole est construite sur une argumentation offensive en qualifiant l'entreprise d'"exterminateur" et "ennemi de la nature"; et les médias pour rendre compte des combats à Akbelen ont utilisé à profusion les phrases comme "L'entreprise qui a massacré la forêt", "Le holding qui a exterminé la forêt", "Limak qui a abattu la forêt". Le secteur minier a été également dénoncé dans la presse comme "ennemi de la nature" au même titre que l'entreprise d'énergie. Ainsi, le camp des exploiteurs des mines (fortifié par la gendarmerie et soutenu par la plateforme minière) a été dénoncé dans le discours journalistique sous la configuration discursive de "violence":

"La gendarmerie protégeant la société minière de la forêt d'Akbelen a tiré du gaz poivre sur les personnes défendant leurs terres. Les équipes de YK Energy sont entrées dans la forêt de Milas Akbelen avec des soldats et des chars dans la matinée et ont commencé à abattre des arbres. Lors de l'intervention de la gendarmerie contre les villageois opposés au massacre,

8 personnes ont été arrêtées et 4 personnes ont été blessées" (Evrensel.net Haber, 24 juillet 2023).

Les médias indépendants ont mis en relief les agents de cette affaire protégés par les instances politiques.

Face aux attaques verbales, les représentants de l'entreprise ont plaidé pour la prospérité de la région, ont parlé de "calomnie" (en reprenant le terme de "massacre" si souvent prononcé dans les discours journalistique et public), et ont souligné combien leurs travaux sont importants pour l'économie de la région.

Les discours scindés en deux selon qu'ils sont pour ou contre le pouvoir politique cristallisé en la personne du Président traduisent la polarisation de deux visions qui domine le peuple turc depuis une vingtaine d'années. C'est ainsi que ce désaccord est devenu vite une affaire nationale, un vrai conflit socio-politique. La confrontation que nous avons repérée au niveau narratif du conflit se lit ainsi dans les dissensions énoncives tel que le montrent les discours parus dans les médias.

Du côté du pouvoir politique, la télévision officielle TRT (Radiotélévision turque) a choisi d'annoncer dans les infos, les arbres abattus en grande masse et le conflit avec les villageois en privilégiant la parole des responsables de l'entreprise. Ces derniers ont critiqué les commentaires de "massacre" répandus dans les réseaux sociaux. La forêt tronquée a fait l'objet des infos mais le point de vue sur le fait annoncé restait proche de celui du pouvoir politique.

"YK Energy a rapporté que les allégations faites ces derniers jours concernant la zone boisée d'Akbelen, dans le district de Milas à Muğla, ne reflètent pas la vérité. Dans la déclaration, il a été dit: "En tant qu'employés, actionnaires et parties prenantes de YK Energy, nous avons le plus haut niveau de conscience et de sensibilité à l'environnement, comme tous nos citoyens." (TRT, le 28 juillet 2023).

Dans les journaux soutenant les partis du pouvoir à côté des porte-paroles du YK Energy, une autre déclaration est venue de la plateforme minière. Le porte-parole de la plate-forme minière qui s'est prononcé au nom des entreprises des mines, a déclaré leur opiniâtreté pour extraire le charbon de la mine car c'est une opération bénéfique et rentable pour le pays: "Nous creuserons jusqu'à ce que la réserve de charbon soit épuisée." La plateforme minière a valorisé l'exploitation des mines pour le bien du pays.

"Il n'y a aucun pays au monde qui abandonne ses mines et les laisse sous terre. De la même manière que l'exploitation minière se fait dans les pays développés, nous pouvons extraire nos mines de l'endroit où elles se trouvent, sans nuire à l'air, à l'eau et au sol de la région où la mine est extraite." (Yeniçağ Gazetesi, le 7 août 2023).

Le discours persuasif des représentants ou des proches des instances politiques du pouvoir ont unanimement argumenté pour valoriser cette opération controversée en mettant en valeur les arguments positifs étoffés par une attention portée à l'environnement et par sa valeur économique comme il a été mis en valeur dans les infos de la TRT.

Les agences d'informations qui se situent du côté de l'opposition au Président et à son gouvernement ont donné une grande place au conflit, pour la bonne raison que cette crise relève de l'impertinence et de l'audace capitaliste et antidémocratique qui ruinent le pays en proie à un gouvernement insensible à la nature et aveuglé par les rentes publiques.

Les médias soutenant la cause d'Akbelen ont été nombreux, ce sont d'ailleurs les mêmes qui s'opposent aux politiques du pouvoir. Nous pouvons citer les télévisions et radios Halk TV, Fox Haber, KRT, Tele 1, Oda TV, Evrensel, Medyascope, Bianet, BBC News Turquie, PencereTV, 1+1 Express, etc. A côté d'eux, il faut citer les ONG comme TEMA (la plus ancienne organisation turque pour l'environnement); "La plateforme écologique de Muğla "(mucep. org); "La Défense des Forêts du Nord" (kuzeyormanlariarastirma.org); la "Résistance Verte" et "l''Association Nature' (www.doga.dernegi.org); la "Plateforme écologique de la Force Ouvrière Turque (TIP)"; le "Collectif d'eau de la ville Bursa"; "Avenir de l'énergie non thermique"; "Le Radar écologique"; "L'union écologique"; "Les enfants de la nature"; le "Collectif écologique Pollen"; le collectif "Akbelen est notre foyer": ils ont été la porte-parole de la cause des villageois.

A côté des agences de média, les réseaux sociaux ont contribué à élargir le débat sur plusieurs plans. Il existe sur twitter un capital d'images, de films vidéo et d'informations avec l'hashtag #akbelen. Ainsi ont-ils rendu visible la confrontation des deux camps du conflit et la dévastation des terrains forestiers. Ils se sont présentés comme les instances incontournables d'une démocratisation lors de ces débats.

Durant l'été 2023, doté d'une grande influence et d'un pouvoir de réunification citoyenne, les ONG et les collectifs réunis autour des causes écologiques et d'une résistance politique ont occupé tous les réseaux sociaux comme une instance énonciative réalisant un "agir communicationnel".

Une véritable polyphonie harmonisée par l'injustice faite aux villageois est devenue le moteur principal de la solidarité et de la prise de parole collectives pour créer une résistance socio-politique contre le gouvernement. La partie de la forêt d'Akbelen assiégée par les villageois qui ont empêché les camions de l'entreprise travailler est ainsi devenue un espace public où les villageois, les collectifs et les groupes ainsi que les représentants des partis politiques de l'opposition ont affirmé leur refus et leur colère vis-à-vis des décisions prises par l'entreprise. Les gendarmes ont eu recours à la force – comme dans toute émeute publique, et les insurgés ont défendu leur cause et leur terrain.

Tous ces événements témoignent d'une conflictualité qui a trouvé une parole politique entendue et suivie par toute la Turquie. Pourtant il faut ajouter que dès qu'il a été question de la forêt visée par le pouvoir qui a délégué le droit d'exploitation de lignite à une entreprise privée, la rigoureuse consolidation des électeurs du partie du pouvoir a été compromise. Parmi les sympathisants du parti au pouvoir un mécontentement – voire une dissension – s'est révélé.

Le combat Akbelen a montré que "la confiance des électeurs" (Landowski, 2018, p. 4) sur laquelle est fondé le succès des régimes populistes à travers le monde, s'est trouvé fortement ébranlé dans la conscience citoyenne. Comme nous l'ont montré plusieurs cas de catastrophes naturelles comme des inondations, des érosions, des incendies dans diverses régions de la Turquie notamment dans celles habitées majoritairement par les électeurs du parti principal du pouvoir ont blâmé les incompétences des instances politiques à gérer les crises et les projets ruinant les sources de la nature.

Une des conséquences de ces journées de résistance est le résultat des élections municipales qui ont eu lieu le 31 mars 2024 en Turquie. Les élections de 2024 ont vu plusieurs femmes élues pour les fonctions publiques. Une des femmes de la résistance Akbelen, Nejla Işık est élue "maire du village" Ikizdere: "Nejla Işık, l'un des principaux noms de la résistance, est devenu le

nouveau chef du peuple d'Ikizköy qui a résisté contre la mine de la forêt d'Akbelen, dans le district de Milas à Muğla. Nejla Işık, qui était la candidate à la tête d'Ikizköy aux élections locales du 31 mars, a été élue chef du parti avec 93 voix sur 164 valables" (Bianet Haber, diffusé le 31 mars 2024).

Fig. 1 – Kazım Kızıl, Bianet. Diffusé le 28 mai 2024.

Et récemment l'année dernière elle apparut au tribunal et elle y reçut une amende de 40.000 livres turques pour avoir porté des devises contre Limak et IC Energy pendant les manifestations d'été 2023. Grâce aux avocats, le tribunal a supprimé l'amende. En prenant la décision, le 2e tribunal administratif de Muğla a déclaré que "l'ordre de paiement n'a pas été jugé conforme à la loi". Nejla Işık, elle a souligné dans la presse que cette amende était administrée non pas pour punir un acte individuel mais pour punir les efforts des villageois pour protéger les oliveraies, les arbres, et le village Ikizdere:

"Cette punition était une punition qui a mis fin à notre lutte légitime. Pas seulement pour nous; c'était une intimidation pour tous ceux qui défendaient leurs plantes, leurs arbres, leurs villages et leurs espaces de vie. Nous sommes heureux de gagner cette affaire. Mais notre véritable salut est de gagner

notre véritable cause et notre véritable lutte" (Bianet Haber. Diffusé le 30 mai 2024).

Nejla Işık fait partie des résistants qui montent la garde sous leurs tentes installées dans la forêt depuis le début des travaux et devant la ténacité des interventions de force, les villageois se sont attachés aux arbres devant les gendarmes qui ont eu du mal à les séparer dans leur acte de résistance. Cette manifestation invite à repenser à la "vie" sous forme d'"expérience" comme le note Fontanille. Les villageois – femmes et hommes – âgés en se cramponnant aux arbres ont voulu montrer aux forces de l'ordre que la forêt était leur "pays". Selon Fontanille l'"être ensemble" (exister, agir avec) "donne lieu à des interactions sociales qui peuvent être schématisées en styles figuraux, y compris pour des – objets et des non-vivants. A l'intérieur de ce mode d'existence social en tant que tel, le "être avec" peut être indifféremment animal, technologique, physique, végétal ou humain" (2015, p. 27).

Fig. 2

L'une des photos emblématiques de la résistance des villageois restera incrustée dans la mémoire collective de ce conflit.

Sur les réseaux sociaux et dans les journaux, non seulement les acteurs politiques mais aussi les ONG, les collectifs, les groupes d'étudiants, les manifestants contre les crimes environnementaux de la Turquie se sont réunis et ont contribué à:

a) Révéler les vérités passées sous silence (comme le verdict du tribunal qui a ordonné l'arrêt des travaux; les rapports écologiques faussés pour l'autorisation de la construction).

b) Dénoncer publiquement la complicité de cette entreprise avec le gouvernement ou plutôt avec le président.

c) Visibiliser et rendre public le délit.

d) Manifester la précarité et la partialité des instances de la justice.

e) Annoncer les scandales au sujet des rapports d'expertises.

Les différentes étapes de ce grand combat demeuré longtemps ignoré ont été affichées publiquement dans les médias comme les faux rapports d'expertise. Tout cela montre que le conflit de la forêt d'Akbelen a créé une transparence et une solidarité publiques accompagnées d'une énonciation collective et polyphonique avec une valeur politique réclamant la justice.

3. *Le sens du conflit dans l'ère des crises*

La forêt d'Akbelen comme toutes les ressources naturelles est un objet de convoitise des dirigeants politiques, d'où le conflit violent avec les citoyens qui veulent protéger le terrain en question en lançant un défi héroïque à leur adversaire. Son implication dans un si grand débat écologique, politique et éthique offre de façon objective le tableau des rapports politiques dans les pays en difficultés économiques.

Dans le cas Akbelen les intérêts de l'Etat sont partie intégrante de la capitale des entreprises soutenues par l'Etat. Limak Energy et l'Etat sont indéniablement complices dans cette affaire qui dévaste un grand terrain forestier dans la belle région de Muğla réputée pour les côtes méditerranéennes et ses forêts d'une splendeur sans égal.

La grande crise économique de plus en plus mondialisée depuis une dizaine d'années touche davantage les pays à l'économie précaire comme la Turquie. Pour la survie du système économique et pour assurer une prospérité quoi que passagère, l'environnement semble fournir un capital grâce à Akbelen, au prix de l'anéantir.

Malgré la toute-puissance des instances politiques soutenues par le gouvernement, l'exemple du conflit d'Akbelen montre l'efficacité de la propagation des réactions et de la solidarité

publique contre les privatisations des terrains naturels qui, malheureusement, reste la grande capitale provoquant l'appétit des grandes entreprises. En effet le vingt-et-unième siècle apparaît bel et bien le siècle des désordres de toute sorte, crises économiques, guerres, migrations, épuisement des sources naturelles, changement climatique… Dans un paysage si brouillé par les conflits, les codes du désaccord sont de plus en plus manifestes, comme nous le montre cette analyse du conflit autour de la forêt d'Akbelen; la sémiotique permet de revisiter le(s) mécanisme(s) des dissensions qui exploitent la polarisation sociale et politique comme un outil de propagande, en semant l'hostilité face au bons-sens.

Notre analyse a montré l'exemple d'une solidarité lisible devenu un acte d'"agir ensemble" comme forme de vie.

Cette solidarité révèle un processus de socialisation autour d'un motif pour le bien commun dans cette région menacée par un capitalisme sans merci. Dans le modèle épistémologique de Fontanille qui décrit les "formes de vie" considérées comme "une sémiose" avec un plan de l'expression et un plan du contenu, la société pourrait être considérée aujourd'hui comme un ensemble d'entités socio-sémiotiques, immanentes aux comportements individuels et collectifs" (2015, p. 78).

Toujours dans cette nouvelle approche, Fontanille souligne qu'"exister c'est persister, c'est continuer à "être", et c'est aussi avoir des raisons de continuer qui sont des modes de persistance" (2015, p. 30). Dans sa conception des modes d'existences dans une perspective anthropologique et sémiotique, Fontanille souligne l'importance des formes de persistance dans l'existence collective et considère la persévérance comme l'expérience de la persistance: "Les modes d'existence dont sont constituées les formes de vie sont alors des manières de persévérer" (2015, p. 31). La résistance d'Akbelen restera comme un exemple mémoriel de persévérance dans le territoire endommagé devenu "espace public".

A cet égard, l'interaction comme vecteur d'une cohabitation entre les résistants réunis dans cet espace public et politique (Akbelen) doit être prise en considération. Landowski considère la cohabitation comme "la forme la plus élémentaire de *l'être ensemble*" (2014, 133). Akbelen menacé et assiégé par les forces de l'ordre pour chasser les villageois par des camions de travaux de l'entreprise est devenu un espace cohabité par ces derniers et par les autres résistants venant des diverses villes de la Turquie.

A regarder de près cette forme de solidarité, pouvons-nous parler d'une propagation passionnelle et politique développée à partir du moment où les événements violents ont éclaté, ou en termes d'une sémiotique sociale, de "contagion" qui irait dans le sens inverse de celle qui fait bouger des masses populaires et qui est le ciment des politiques populistes?

A l'ère des populismes de plus en plus présents sur la carte politique du monde, Khabouch attire notre attention sur la "contagion du sens" qu'il emprunte à Landowski: "Face aux sollicitations des mouvements populistes, ce qui est en jeu pour la formation de ces collectifs n'est pas essentiellement le faire interprétatif d'individus particuliers. Ce sont plutôt les caractéristiques de ce que les psychologues appellent une "foule", entité que nous reconnaissons sémiotiquement comme un actant collectif dont la formation procède de ce qu'on peut appeler une "*contagion du sens*", elle-même "matrice de tout un ensemble de passions interactives et esthésiques" (2018, p. 3).

Akbelen a sensibilisé les citoyens aux dégâts de court et long termes et les a incités à agir de façon spontanée et rapide. La propagation de l'état d'âme des villageois et des partisans écologiques que nous pouvons qualifier comme "colère", "indignation", "révolte", "fureur" etc. peut être considérée comme une contagion qui s'est développée devant la présence d'une menace devenue physiquement observable (30000 arbres coupés, 40000, selon certaines sources d'information) après des années de résistance paysanne. La célérité et la fermeté des civiles pour se rendre sur les lieux des disputes et affronter les gendarmes et les chars militaires ne peuvent s'expliquer autrement. La cause verte sait et peut propager l'emportement contre les injustices politiques dans le contexte de l'environnement et trouve sans difficulté des collaborateurs dans beaucoup de classes sociales marquées par leur opposition au gouvernement.

4. *En guise de conclusion*

Il est vrai que les nouveaux régimes politiques ont assurément besoin de nouvelles ressources pour que perdure leur pouvoir sur le plan économique. Longtemps protégées par la loi, les sources naturelles ne peuvent plus échapper à l'appétit des politiciens. Surtout les ministres de l'environnement et de l'énergie dans les

pays souffrant des crises économiques apparaissent aujourd'hui non plus comme les gardiens des richesses naturelles mais comme les détenteurs tout-puissants, armés d'impunité et exempts de tout examen critique.

En ce premier quart du vingt-et-unième siècle, les réseaux numériques offrent un espace public où les collectifs continuent à demander la justice et à dénoncer les injustices de tous ordres. Dans les régimes de mondialisation qui virent au nationalisme, les médias traditionnels sont réduits au rôle de porte-parole des gouvernements; dans ces conditions-ci les ONG et les collectifs contribuent à relayer l'idée d'une démocratie à travers la parole publique. Les groupes civils et les médias indépendants contribuent à rendre transparentes et visibles les actions et les réactions politiques et sociales parues dans les conflits politiques et valorisent les façons d'*agir* et *de communiquer ensemble.*

Dans le monde secoué par les crises de toutes sortes et les conflits atroces qui en découlent, les acquis de la sémiotique depuis les modèles narratifs et discursifs jusqu'aux dernières théories des formes de vie et du sens en interaction se montrent de plus en plus appropriés pour réfléchir sur les nouveaux désordres socio-politiques.

La sémiotique, comme méthode adéquate d'analyse des faits de sens qui surgissent dans les rapports dynamiques de l'homme avec la société et la nature, continue à donner à réfléchir sur les phénomènes humains et sociétaux dans de nouvelles perspectives. Le colloque de l'Association italienne d'études sémiotiques a suscité une fois de plus de vives réflexions sur les phénomènes sociaux et environnementaux entre autres, en choisissant la question cruciale du "Comment vivre ensemble? Come vivere insieme?".

Bibliographie

Basso Fossali, P. (éd.)
2019 "Approches sémiotiques aux (dés)accords: une introduction", Actes du Congrès de l'Association Française de Sémiotique Lyon, 11-14 juin 2019, www.afsemio.fr/publications/actes_congres/actes-congres-afs-2019/.

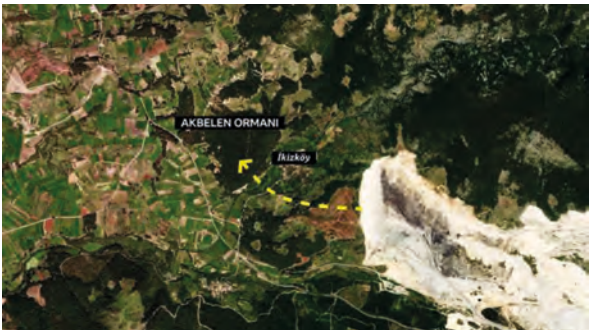
Fontanille, J.
2015 *Formes de vie*, Presses Universitaires de Liège, Liège.

Greimas, A.J., Courtés, J.
1979 *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris, ed. 1993.

Kharbouch, A.
2018 "Manipulation et contagion: le discours ambivalent du populisme politique", in *Actes Sémiotiques*, n. 121, pp. 1-14.

Landowski, E.
2004 *Passions sans nom*, PUF, Paris.
2018 "Populisme et esthésie. Présentation", in *Actes Sémiotiques*, n. 121, pp. 1-19.

Annexe



Le village Ikizdere et la forêt d'Akbelen

Les villageois et les gendarmes

Solidarité citoyenne

Resistance et manifestations à Ikizdere

Gianfranco Marrone

COME MANGIARE INSIEME (OGGI)*

1. *Due tavole politiche*

Si ricorderà che, già dal giorno successivo, le famiglie degli israeliani rapiti hanno allestito a Tel Aviv un enorme tavolo per la cena di Shabbat con 203 posti vuoti, uno per ogni ostaggio rapito dai militanti di Hamas in seguito agli attacchi del 7 ottobre 2023. Durante l'evento privato ma aperto ai media, le famiglie dei dispersi hanno cantato e pregato per i loro cari. Qualcosa di analogo è stato replicato, per contagio, nel ghetto di Roma e in altre città in giro per il mondo.

Figg. 1, 2 – Mensa vuota a Tel Aviv, 8 ottobre 2023.

Fig. 3 – Mensa vuota a Roma.

Il valore simbolico di questo gesto è affatto chiaro: la mensa rituale comune è presente, come sempre, *ma* è vuota, di modo che il portato d'intensità emotiva che tale gesto d'indignazione ha emanato deriva per gran parte dalla predicazione concessiva, come dire, costretta a operare nel discorso sociale. Tale opposizione fra presenza e assenza viene accentuata dal fatto che la mensa non è a dir vero vuota, poiché intorno al lungo tavolo ret-

* Questo articolo è stato prodotto nell'ambito del finanziamento dell'Unione Europea – NextGenerationEU – Avviso PRIN 2022 – PNRR (M4.C2.1.1) – CODICE PROGETTO 2022TM7WEJ – CUP B53D23023180006.

tangolare, perfettamente (e "inutilmente") apparecchiato, stanno i manifestanti, congiunti e affini, rigorosamente in piedi – o, meglio, significativamente non seduti, che non si apprestano al pasto ma, viceversa, restano ritti digiunando. La tavola – teatro gastronomico (Boutaud 2005) – ha pertanto perduto la sua funzione di luogo canonico del pasto conviviale per divenire segno di una socializzazione negata, di un non-pasto che è conseguenza di una mancanza, di una dolorosissima non-congiunzione, di un'impossibile convivialità. Ecco una serie di categorie semantiche all'opera:

presenza *vs* assenza
inglobato *vs* inglobante
seduti *vs* in piedi
convivialità *vs* solitudine
mangiare *vs* digiunare

che si stagliano dinnanzi – decostruendolo e al contempo rivendicandone il valore – a un collettivo smembrato, privato di sue parti costitutive, un collettivo, per così dire, meno collettivo che prima, dove il vivere insieme è sprovvisto degli affetti primari, dunque del suo legame sociale costitutivo.

Così la tavola, ancora una volta, si rivela essere un dispositivo semiotico tanto carico di significazione quanto composto di sostanze di differente natura: umani il cui fare somatico si intreccia con l'azione silenziosa ma efficace dei non umani, a cominciare dal tavolo stesso, palesemente fuori formato, le sedie che lo circondano, i piatti, i bicchieri, le bottiglie (in vetro se di vino, in plastica se portatrici di bevande d'altro genere), decorazioni floreali e così via. Altrettanto significativa è poi l'inquadratura delle fotografie che, costruite ad hoc, accentuano il sublime matematico della scena: il tavolo, le sedie, i corpi continuano al di là della cornice implicita, rivelandosi, per questi versi, senza fine, indistintamente distribuiti per lo spazio inglobante, per il mondo tutto.

La convivialità offesa, marcata, segnala così il valore generale di una convivialità generale, non marcata, che oggi sembra faticare parecchio per rimanere operativa, sfrangiandosi i suoi confini e disarticolandosi al suo interno. Per provare a capir meglio questo supposto dileguarsi del senso della convivialità – che non è altro, molto probabilmente, che una sua progressiva trasfor-

mazione – occorre pertanto mettere da canto il drammatico episodio appena evocato posto a incipit allusivo di questo scritto, e allargare lo sguardo al contesto socio-culturale entro cui esso si colloca, in qualche modo testualizzandolo. Si modificherà senza dubbio la tonalità affettiva del discorso, alla ricerca della significazione inscritta nel mangiare insieme (oggi).

Citiamo però, prima di addentrarci nella discussione di tale problema, un altro caso assai forte, questa volta di tipo artistico-situazionista, che usa la tavola collettiva come dispositivo su cui agire per convocare una delicatissima questione politica.

Figg. 4, 5 – JR, Kikito e Giant Picnic, tra Tecate e San Diego, California, 2017.

Alla frontiera fra Tecate, Messico, e la Contea di Dan Diego, California, là dove migliaia di messicani cercano quotidianamente di raggiungere con mille impedimenti gli Stati Uniti, il noto artista francese JR ha installato nel 2017 – anno in cui Trump ha abolito una legge voluta da Obama che permetteva ai minorenni arrivati in Usa di ottenere una residenza permanente – una gigantografia di un bimbo messicano (Tikito) che guarda al di là della cancellata (cfr. Migliore 2023). Ha inoltre montato un enorme tavolo fra i due Paesi separati, in qualche modo unendoli nel pasto comune (Giant Picnic). Quel che la politica disgiunge, la tavola congiunge. E se il bimbo punta lo sguardo verso quella tavola, nella tovaglia ci sono altri due occhi giganteschi che guardano però verso il cielo: segno di speranza? Laddove nel tavolo di Israele il pasto restava attuale, possibile cioè ma non realizzato, in questo caso il pasto è reale, ma quel che resta virtuale è piuttosto un'effettiva convivialità, negata dall'Antidestinante politico. Un occhio di qua, l'altro di là, esattamente come le due parti del tavolo comunitario, segnalano un programma di unione senza possibilità di riuscita. Anche qui una predicazione concessiva: la tavola è collettiva, *e tuttavia* vi si mangia isolatamente.

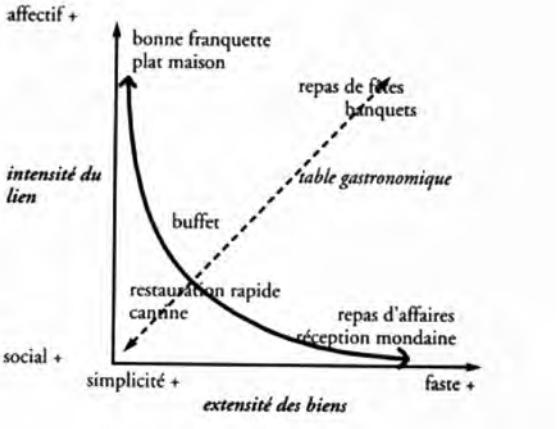
2. *Post-gastromania*

Cominciamo da quella che potremmo chiamare post-gastromania (Marrone 2019): il *logorio del discorso mediatico sull'enogastronomia* – spostatosi, chiusa Expo 2015, alla periferia dell'impero – ha portato (dal punto di vista che ci interessa qui: quello della socialità legata alla tavola e in generale al cibo) all'emergere di alcune problematiche relativamente nuove e allo stabilizzarsi di un certo numero di tendenze. Fra cui soprattutto,

a) da un lato, l'esigenza di *andar oltre l'organizzazione militaresca del lavoro in cucina*, non a caso chiamato "brigata" sul modello militaresco napoleonico codificato, sembra, da Auguste Escoffier, per una riorganizzazione in senso di condivisione comunitaria, di cooperazione paritetica, orizzontale (di cui qui non ci occuperemo);

b) dall'altro lato, l'emersione di *pratiche collettive a tavola che vanno oltre il modello della convivialità tradizionale* basata sulla

triade *desco familiare/cena al ristorante/street food* – la cui articolazione è abbastanza complessa come, per esempio, mostrato in questo noto schema proposto anni fa da Boutaud (2005):



Molto probabilmente, le categorie qui messe in tensione – sociale *vs* affettivo, semplicità *vs* fasto – non appaiono sufficienti per spiegare, e dunque per meglio comprendere, l'universo semiotico della ristorazione collettiva. Altre tematiche e altre loro narrazioni e figurativizzazioni occorrerà mettere in gioco. Oggi, sappiamo, si mangia dappertutto: non solo in casa, nei ristoranti o per la strada ma anche nei mercati, ovviamente, e nei supermercati, e poi nelle librerie e nelle pescherie, nelle macellerie, nei centri benessere e quant'altro. Ma, soprattutto, *si riposiziona l'idea della mensa*: assistenziale, scolastica e universitaria, aziendale, ospedaliera, carceraria etc. "La ragione per cui le mense aziendali vengono ignorate dai blog gastrofanatici – leggiamo per esempio nel noto blog Dissapore – è che fanno mediamente schifo. Esperienza personale: cibi sventurati (nel senso di insapori o molto grassi), prezzi eccessivi, studenti e docenti uniti da file interminabili nella battaglia quotidiana per il tramezzino. Fortunatamente, esistono eccezioni…". Soggette a questo genere di critiche radicali, per di più metasemiotiche, le mense stanno ripensandosi e risemantizzandosi.

3. *Un intreccio isotopico*

Il mondo della ristorazione collettiva – non a fini di lucro – ha le proprie origini nella seconda metà dell'800 e si lega allo sviluppo della società industriale e alle nuove connesse forme di organizzazione della vita, lavorativa e sociale[1]. Esso occupa da subito uno statuto sfuggente tra le diverse forme di refezione, ponendosi a metà tra il consumo alimentare domestico (con cui condivide la dimensione della quotidianità) e quello commerciale (con cui condivide l'idea del pasto fuori casa, in altro ambiente, sia esso di lavoro o di svago). Il pasto offerto è, almeno inizialmente, legato al soddisfacimento di esigenze eminentemente pratiche, ovvero alla necessità di nutrimento di lavoratori, ragazzi, pazienti, meno abbienti etc.

Il dibattito su questo tipo di ristorazione, che ha regole proprie sia dal punto di vista produttivo sia da quello del consumo, diviene ben presto politico: la mensa è un diritto? che ruolo occupa in essa la qualità del cibo? che cosa accade quando questa forma di ristorazione si ritrova in strutture in cui si manifesta quello che Goffman chiamava *asylums* e Foucault potere disciplinare, e cioè asili, scuole, ma anche ospedali, carceri, manicomi, strutture assistenziali? L'interesse semiotico per questo genere di ristorazione deriva proprio dal suo essere a cavallo tra diversi campi discorsivi: politico, igienico-sanitario, educativo-pedagogico nutrizionale e carcerario, senza dimenticare gli elementi tecnologici (dal lato della cucina) e quelli gustativi (da quello della tavola).

La pandemia da Covid, fra l'altro, ha prodotto nella ristorazione collettiva un'accelerazione traumatica: ne è scaturita una crisi derivante dalle trasformazioni strutturali nell'organizzazione del lavoro e nella vita quotidiana, come anche un necessario ripensamento che ha coinvolto l'innovazione tecnologica, la logistica, il tipo di clientela, nonché i valori culinari alla base dei servizi. La ristorazione collettiva si è ibridata con il catering e con il delivery, e ha abbandonato la sua distribuzione broadcast in favore di una definizione sempre più specifica di tipologia di clientela e di menu. Parallelamente i flussi di attraversamento urbani – di persone e di cibi – sono stati

1 Per un primo accostamento storico-sociologico, cfr. Laporte (2012).

rivoluzionati, si è imposta una forma di narrazione volta a rilanciare l'homemade, si sono sperimentate nuove modalità di ritualità conviviale (Marrone 2021).

Il segno di questa tendenza si è manifestato anche nella sensibilità verso la ristorazione collettiva da parte di alcuni grandi cuochi (ci torneremo). Attorno al cibo sono stati riarticolati i parametri fondamentali dell'esistenza: da un lato, i valori della razionalità economica a fondamento della città, dall'altro, quelli del buon vivere, nel quadro di una riformulazione del rapporto con l'ambiente (cfr. Giannitrapani 2021). E la ristorazione collettiva si è fatta carico di questi nuovi discorsi sociali, moltiplicandosi in differenti sottogeneri che hanno sdoganato le basi su cui sembrava fondarsi – per esempio puntando ora sulla qualità degli ingredienti ora sul soddisfacimento di nicchie di consumatori, sull'ecosostenibilità o sul radicamento nel territorio.

La ristorazione collettiva, in quanto riflesso e al contempo motore di più ampie dinamiche sociali, si pone pertanto al centro di nuovi dibattiti politici legati alla questione della ridefinizione qualitativa del cibo, a nuovi modi di intendere la collettività (da chi è composto un collettivo? quando si può parlare di ristorazione collettiva?), a nuove forme di produzione e distribuzione dei pasti, a nuovi utenti e nuovi attori che prendono parte a questo processo, a nuovi generi di ristorazione sempre più spesso ibridati tra loro. Tutti temi al centro dell'interesse pubblico e che coinvolgono innovazioni tecnologiche e modi di intendere il gusto e l'alimentazione.

4. *Tre casi esemplari*

Ecco tre casi un po' diversi fra loro in cui si prova a pensare a un diverso tipo di ristorazione collettiva.

4.1 *Le mense di Google*

Il primo riguarda alcune mense in aziende per così dire di punta come Amazon e Google, luoghi dove la valorizzazione pratica riguardante il nutrirsi cede il posto a una valorizzazione utopica che ha per Oggetto di valore la socializzazione. La quale, come sarà chiaro, torna a essere una valorizzazione pratica ma d'altro genere: la socializzazione si fa difatti surrettizio stru-

mento per (far) lavorare meglio e di più, anche mentre si pranza. A tavola, quanto meno, si fa brainstorming.

Leggiamo, a esempio, come in Dissapore si raccontano le mense Google:

> Restando ai ristoranti, la maggior parte dei quali serve colazione, pranzo, cena e resta aperta nei weekend, nella sola sede sono 25, ognuno con il proprio chef spesso proveniente dall'alta ristorazione e un menu che varia giornalmente. A 5 executive chef spetta il compito di adeguarlo alla filosofia aziendale: salutare, sostenibile, locale. Il 50% dei prodotti è biologico, il 30% proviene da non più di 250 Km di distanza, il 70% dalla California. Tra i fornitori: organizzazioni di agricoltori, allevatori e pescatori locali.
>
> Corpo e mente devono essere nutriti con cura, per questo gli chef di Google dividono i pasti in codici, a ogni codice corrisponde un colore: verde per i pasti più salutari, giallo per quelli sicuri, rosso per i pasti più a rischio. Spiega lo chef Scott Giambastiani che così suggeriscono ai dipendenti di mangiare in modo salutare: "incitiamo silenziosamente a mangiare frutta e verdura biologiche".
>
> Per tenere sotto controllo la quantità di cibo vengono usati piatti piccoli e in caso di codice rosso le porzioni sono ridotte. Si favorisce la scelta d'impulso dei dolci meno zuccherati esponendoli all'altezza degli occhi e relegando gli altri negli scaffali bassi. Stesso discorso per le micro-cucine, che servono spuntini low-fat a base di patatine al forno multi-cereali, edamame, alghe arrosto, frutta di stagione e scacchi di cioccolato fondente. Per bruciare le calorie in eccesso gli impiegati hanno a disposizione tavoli da ping-pong e spazi per il calcio o l'hockey.

Come si vede non ci sono grandi idee innovative: è tutto un ossequio ai luoghi comuni dell'immaginario gastronomico attuale – salute, sostenibilità, km 0 – rinominato come "filosofia aziendale". Ma come vengono figurativizzati questi temi, come sono raccontati questi valori? Innanzitutto, con una serie di totalizzazioni – temporale ("colazione, pranzo, cena e resta aperta nei weekend"), di gusto (25 ristoranti ognuno col proprio chef, che rendono conto a 5 executive chef portatori della "filosofia aziendale") e di qualità (i 25 sono "provenienti dall'alta ristorazione") – che portano a mescolare lavoro e tempo libero, surrettiziamente trasferendo il secondo entro il primo. Altra messa in valore, quella di un olismo che mira a una cura simultanea di "corpo e mente", a tutto vantaggio del primo: il codice dei colori si fonda difatti su una scala salutista;

e quando si sceglie il codice rosso, quello dei pranzi più "a rischio", occorre passare allo sport – ping-pong, calcio, hockey – per perdere il peso in eccesso: bando agli zuccheri e ai grassi, ne va del rendimento sul lavoro. Il corpo nutrito in comune è insomma una macchina somatica, un *Körper* che, sotto le mentite spoglie di una filosofia banalmente *new age*, resta sottomesso ai ritmi e alle esigenze dell'azienda, dunque ancora al servizio del Capitale.

Quel che colpisce, del resto, è la pochezza dei piatti:

> Questo è il menu servito all'inviata di Gourmet Live durante la visita nella sede di Google, precisamente all'Evolution Cafè: Pollo bio alla cacciatora, manzo allevato sull'erba in crosta di porcini, spaghetti di farina integrale al pomodoro, crema di cipolle al Parmesan.

4.2 *Bottura e la Caritas*

In occasione di Expo 2015 Massimo Bottura ha cominciato a collaborare con la mensa Caritas di Milano, fondando il cosiddetto Refettorio Ambrosiano, assai curato non solo nel cibo ma anche nel design e nell'organizzazione interna della distribuzione dei pasti. Mentre l'attenzione del mondo intero era concentrata sul cibo di alta qualità e la sua mediatizzazione (Marrone 2014), il primo chef italiano guarda ai bisognosi, agli indigenti, a quelli che il cibo non ce l'hanno nemmeno. Reale interesse o ragioni di promozione del marchio dell'Osteria francescana? Poco interessante la risposta.

Quel che è certo è semmai che, con questo gesto, Bottura rispondeva a una richiesta di qualità da parte dei cosiddetti poveri. "D'accordo ci sfamate – si diceva da più parti –, ma perché con piatti così banali, se non al limite del mangiabile[2]? Dall'altro c'è l'idea di associare a questa richiesta di qualità a un più generale discorso sulla sostenibilità, alla questione degli avanzi e del riciclo, all'estetica dei luoghi, a quella che Denis e Pontille (2023) hanno chiamato *cura delle cose*: una manutenzione che non è riparazione ma mantenimento di un funzionamento complessivo, e puntiglioso, del mondo.

2 Ricordiamo che Slow food è nato dalla medesima domanda: perché alle feste dell'Unità si mangia così male? Occorrerebbe, sosteneva il giovane Petrini, associare il pratico al ludico.

Al di là di quel che è effettivamente successo, e delle pratiche di ristorazione collettiva che al Refettorio Ambrosiano sono state realizzate negli anni successivi – su cui occorrerà portare avanti un'indagine sul campo – soffermiamoci su quel che questo spazio dice di se stesso, sul discorso che, a parole, esso propone nel proprio sito:

> Il Refettorio Ambrosiano è un progetto multidimensionale di aiuto che porta con sé numerosi caratteri di innovatività nella ideazione, creazione, messa in opera e gestione di un progetto sociale. Non nasce unicamente per servire pasti caldi ai propri ospiti, ma vuole essere un'Opera Segno capace di portare avanti una profonda riflessione sulla cultura dello scarto e dello spreco in grado di modificare in positivo lo stile di vita della comunità in cui viviamo.
>
> Il Refettorio Ambrosiano è nato grazie alla condivisione di idee, conoscenze, esperienze e risorse di numerosi attori che hanno creduto in un progetto capace di porre al centro l'uomo visto non solo come portatore di bisogni ma anche ricco di risorse che possono essere rimesse in circolo e generare benessere per l'intera società.

L'idea di manutenzione appare a tutto tondo, soprattutto nella mira di andar oltre il bisogno immediato di nutrizione, e in generale di assistenzialismo, per occuparsi di avanzi e di riciclo trasformandoli in risorse. Il tutto in vista di un esplicito programma di significatività dell'operazione (un'"Opera Segno").

Più interessante questo passaggio:

> Un importante indicatore della buona riuscita del progetto è rappresentato dal clima di familiarità che permea le persone che vivono e fanno vivere il Refettorio Ambrosiano. Tutto nasce dal sentimento del "sentirsi attesi" che provano i 96 ospiti, un "sentirsi attesi" che fa sì che tutti vengano chiamati per nome, che tutti abbiano il loro tavolo, ritrovino gli stessi commensali, si siedano al loro posto.
>
> Questo genera una sensazione di famiglia che diventa ancora più importante in un momento speciale come quello della cena e fa mettere in comune pensieri, idee e risorse all'insegna di un automutuo aiuto spontaneo che genera cambiamento.

Ecco un'idea molto chiara di rinnovamento della ristorazione collettiva che va oltre il bisogno, in vista di una qualche forma di socializzazione; la quale, però, si configura come un ripristino della più tradizionale forma-famiglia. O, più precisamente, di

un suo simulacro. L'unica forma di socializzazione immaginata come possibile è la famiglia, e questa familiarità è simulata dal "sentirsi attesi", dall'esser chiamati per nome, dall'avere un proprio tavolo e un proprio posto, dal conoscere gli altri commensali Teniamolo a mente: ci ritorneremo più avanti.

Leggiamo ancora:

> Il Refettorio Ambrosiano esce così dalla mera logica di una mensa per i poveri o di un servizio Caritas che va ad aggiungersi ad altri servizi di aiuto, ma diventa il fulcro di un percorso di sostegno multidimensionale che moltiplica gli effetti del percorso di reinserimento sociale portato avanti quotidianamente dai Centri di Ascolto Caritas, dal Servizio Accoglienza Milanese (SAM), dal Servizio Accoglienza Immigrati (SAI) e dal Servizio Integrato Lavoro Orientamento Educazione (SILOE).
>
> L'approccio progettuale assume quindi un chiaro connotato di innovatività e il Refettorio Ambrosiano diviene un tassello di un progetto verso l'autonomia che ha bisogno di nutrire non solo il corpo ma anche l'anima attraverso un luogo accogliente e bello.

Da qui il coinvolgimento di designer, architetti, artisti, ma anche dei tanti cuochi che vanno lì a cucinare, un ricettario dedicato (intitolato *Il pane è oro*, quanto meno ambiguo nell'idea che i poveri mangino pane… che però è oro). Questa operazione lascia molto perplessi: oltre al paternalismo, c'è l'idea del cibo dei poveri che parte dal pane ossimoro (ricco-povero), legata a un altro progetto allestito dal medesimo Bottura di poco successivo, quello del *food for soul*: il quale, riprendendo (inconsapevolmente?) la prospettiva cristiana più classica sull'alimentazione (si nutre il corpo per solidificare l'anima), evidentemente capovolge quel che s'è appena visto in Google, dove "la filosofia aziendale" sulla sostenibilità del pianeta mirava alla costruzione – cioè al nutrimento – di un corpo strumentale al lavoro.

4.3 *Jova Tour*

Terzo caso, relativo non a una mensa aziendale o assistenziale ma all'intrattenimento è quello del mega concerto itinerante di Jovanotti nel 2022, il sedicente Jova Beach Party, che ha vantato "la food court musicale più gourmet del mondo", una sorta di grande dispensa del tour sintetizzabile – a seguire il loro discorso autoriflessivo – in tre parole chiave: "buona, giusta, so-

stenibile". Selezionati da Filippo Polidori, consulente e 'food guru' del Jova Beach, i princìpi che hanno mosso la selezione gastronomica sono stati quelli della qualità e della sostenibilità, per offrire cibo che incontrasse i gusti più diversi a prezzi accessibili e nel massimo rispetto dell'ambiente. "Attraverso il cibo si trasmettono valori importanti – dice il food guru – alcuni dei quali sono gli stessi che muovono il Jova Beach Party. Perché, dunque, non provare ad alzare l'asticella nel segno della qualità? Nel 2022 sono quindi aumentati il numero dei food truck e l'offerta gastronomica disponibile. Il cibo, come la musica, non conosce confini e le diverse pietanze saranno servite esclusivamente con materiali compostabili". Da cui una *excusatio non petita*: "'Sostenibilità' per noi è una filosofia di vita e non un nuovo hashtag di tendenza".

Figg. 6, 7, 8 – Tre attori protagonisti della food court del Jova tour.

Ed ecco al seguito della carovana nomi come Carlo e Laura de Il Furgoncino; Attilio, detto The King of Pizza & Mortazza; Porcobrado e la sua Cinta Senese; FirenZEN, il truck food di Teresa Hong; Taverna Greca, Menchetti 1948; Delio 1946; Jovannino Orto Lab… Tappa per tappa sono stati inoltre coin-

volti Special Food Guest che si sono presi cura della comunità degli ospiti del backstage tra cui Riccardo Monico dell'Enoteca Pinchiorri di Firenze (tre stelle Michelin), Andrea Mattei di Bistrot di Forte dei Marmi (una stella), Davide di Fabio del Ristorante dalla Gioconda di Gabicce Monte, Giancarlo Perbellini di Casa Perbellini di Verona (due stelle), Norbert Niederkofler di St. Hubertus di San Cassiano (3 stelle) e altri ancora. I numeri di questa operazione sono straordinari: più di 50mila pasti gourmet serviti nel corso del gigantesco Tour musicale.

Restano poco convincenti, da un lato, l'esigenza di mascherare la ricerca di una qualità del cibo con la solita manfrina della sostenibilità e, dall'altro, la ricerca incessante di brand più o meno noti, posti come unici garanti della medesima qualità.

5. *Socialità senza alienazione, solitudine senza esilio*

Proviamo allora ad affrontare la questione in termini più teorici, riprendendo Roland Barthes e il suo *Come vivere insieme*, dove in alcune pagine viene tematizzato l'argomento di questo scritto, quel "come mangiare insieme" del tutto assente negli altri scritti di Barthes sul cibo (cfr. Marrone 2017, voce "Cibo").

Dei tre corsi al Collège de France tenuti da Barthes negli ultimi anni della vita, i cui appunti son stati pubblicati postumi, sicuramente *Comment vivre ensemble* (risalente a un corso tenuto nel 1977 e pubblicato solo nel 2002) è il più originale, quello i cui temi erano stati molto poco trattati nell'opera precedente di Barthes. La questione del senso neutralizzato, per lui, è quasi una fissazione; l'opposizione fra romanzo e romanzesco non è da meno. Della questione delle forme di vita comuni non possiamo dire altrettanto. Anzi, sembra quasi un'inversione di rotta rispetto, per esempio, all'indagine sul discorso amoroso. Quest'ultimo, come sappiamo, è pensato da Barthes fondamentalmente come un soliloquio, anarchico e rivoluzionario rispetto alle norme sociali ma tuttavia destinato a restare circoscritto in un'esperienza idiosincratica, o se si vuole in una relazione intersoggettiva esclusivamente fantasmatizzata, simulacrale, ricchissima di senso ma comunque fittizia. Altro che vivere insieme.

Tuttavia, l'opposizione è parziale: le forme della vita in comune che Barthes inserisce nel suo dossier, analizzandole nel dettaglio, non sono mai legate, come dire, a forme di affetto istituzionalizza-

to: non prevedono la famiglia, né contemplano una visione sociale totale, una forma globale di organizzazione della collettività. Si tratta semmai di piccole comunità, più o meno regolate da leggi o da regole, ma comunque locali, relativamente minori, dischiuse al mondo: dal convento benedettino al monastero, dall'eremitaggio di gruppo sul monte Athos al falansterio fourieriano, come anche la convivialità gastronomica o il sanatorio.

Non si ritrovano in *Come vivere insieme* né i temi, oggi molto sentiti, del mondo comune o della condivisione di beni comuni, né quella riflessione filosofica sulla nozione di comunità che diverrà, forse anche grazie a questo suo dossier, uno degli interessi principali di pensatori come Blanchot, Nancy o Agamben. Nel tentativo quasi utopico di armonizzare la solitudine e la vita collettiva, coniugando le esigenze del singolo con quelle del gruppo, Barthes ha due evidenti nemici: da una parte, più che il matrimonio in sé, la coppia, coi suoi rituali claustrofobici e, dall'altra parte, la folla, indifferente o aggressiva a seconda dei casi. Come scrive Claude Coste (2002, pp. 27-28), curatore del testo, "aggirando queste due insidie, Barthes parte alla ricerca di una morale della delicatezza, dove spazio geografico e spazio sociale si confondono in una stessa topica della distanza. Tutto il corso risiede in tale questione: a quale distanza devo tenermi dagli altri per costruire con loro *una* socialità senza alienazione, una solitudine senza esilio? Com'è prevedibile, il corso non dà una risposta". E Barthes, in generale, farà cadere il progetto di ricerca: nessun libro, a differenza che da tanti altri corsi, vedrà la luce a partire da esso.

Quel che è comunque interessante, dal nostro punto di vista, non è tanto il carattere utopico di quest'interrogazione morale, la ricerca tentativa di un'impossibile conciliazione tra l'esser soli e l'essere insieme, ma la natura semiotica di tale investigazione. Al di là delle grandi questioni di principio, che approdano spesso a nulla, c'è tutto il campo delle manifestazioni espressive di questi contenuti semantici, e cioè la realizzazione di fatto – approssimativa ma concreta – di un certo numero di forme storiche del vivere insieme all'interno dell'esperienza quotidiana. Nell'articolazione degli spazi di vita comune (la cella, la sala mensa, la biblioteca, la colonna, il deserto, il grand-hotel…), nei ritmi fra – e dei – pasti, nella temporizzazione della preghiera, nell'uso di determinati oggetti, nei rituali della conversazione si esplica il vivere insieme.

Termine chiave, in quest'investigazione puntuale dei sistemi di significazione legati ai diversi modi per sostenersi congiuntamente, è l'*idioritmia*, che designa la gestione personale di un proprio ritmo di vita in relazione a qualcosa o qualcun altro da cui pure in qualche modo si dipende – come i monaci cenobitici del Monte Athos che, pur vivendo in solitudine, dipendevano comunque da un preciso monastero: eremiti eppure membri di una comunità. Non meno fantasmatica dell'esperienza amorosa, l'idioritmia, per Barthes (2002, p. 39), "rimanda alle forme sottili del genere di vita: gli stati d'animo, le configurazioni non stabili, i passaggi depressivi o esaltati; insomma, il contrario di una cadenza imperiosa, implacabile nella sua regolarità".

Da qui, analogamente alle "figure" del discorso amoroso, i "tratti" del vivere insieme (lavorati anche in questo caso in rigoroso ordine alfabetico): come la chiusura (insieme definizione e protezione dello spazio comune), molla di comportamenti diversi; come il caso estremo della claustrofilia; o come la distanza (generatrice di valore prima ancora che di identità), ma anche fenomeni più specifici – molti dei quali nominati tatticamente in greco antico – come l'*acedia* (disinvestimento), l'*anacoresi* (risalita verso l'intimità), il beghinaggio, la burocrazia, l'ascolto e via dicendo.

Tra questi ritorna l'utopia, assai studiata da Barthes, ma sotto forma non ideologica, non imperativa, semmai domestica:

> l'utopia del Vivere-Insieme idioritmico non è un'utopia sociale. Ora, tutte le utopie scritte sono state sociali, da Platone a Fourier: ricerca di un modo ideale di organizzare il potere. Da parte mia, ho rimpianto il fatto che non ce ne sia una e ho spesso desiderato scrivere un'utopia domestica: un modo ideale (felice) di rappresentare, di predire il buon rapporto del soggetto con l'affetto, col simbolo. Ora, ciò non è proprio un'utopia in senso stretto. È solo – o al di là, eccessivamente – la ricerca figurativa del Sommo Bene. Qui: il Sommo Bene quanto all'abitare. Il Sommo Bene – la sua raffigurazione – mobilita tutta l'estensione e la profondità del soggetto, nella sua individuazione, cioè nella sua storia personale al completo. Di questo, solo una scrittura potrebbe rendere conto – o se si preferisce un atto romanzesco (se non un romanzo). Solo la scrittura può raccogliere l'estrema soggettività, poiché nella scrittura vi è accordo tra l'indiretto dell'espressione e la verità del soggetto – accordo impossibile sul piano della parola (quindi del corso), che è sempre, si voglia o meno, al tempo stesso diretta e teatrale" (Barthes 2002, pp. 177-178, traduzione nostra).

Veniamo allora, in particolare, alla voce "Nourriture" presente nel libro, dove Barthes stranamente non riprende i numerosi altri suoi scritti sull'alimentazione. Tre le questioni inserite nel dossier: ritmi, sostanze e pratiche. Quest'ultima è quella che più ci riguarda, rispetto al nostro tema di riflessione. Di contro alla "grande impostura ideologica dell'igiene, della salute", Barthes sottolinea l'importanza della dimensione simbolica del cibo, per la quale occorrerebbe, dice, un'enciclopedia. Siamo agli antipodi dei valori esplicitati dalle mense collettive che abbiamo visto: il problema non è la salute ma la significazione, ivi compresa quella della salute, anch'essa effetto di senso.

Per quel che riguarda i *ritmi* Barthes individua tre sottoquestioni: gli orari dei pasti nelle comunità, che scandiscono la giornata, i quali costituiscono una occasione di incontro (in generale un solo pasto al giorno andrà bene); la relazione con il digiuno (mai assoluto ma sempre finalizzato a mantenere costante la fame); il modo di procurarsi il cibo (non in una relazione di scambio – comprarlo – ma riceverlo in elemosina).

Un'altra questione chiave a proposito del cibo è quella delle sue *sostanze*, da cui tutto il problema degli interdetti e delle prescrizioni, nonché quello delle loro connotazioni (dove emerge molto chiaramente come la stessa sostanza possa connotare cose diverse a seconda dei contesti sociali e culturali: se per Brillat-Savarin *l'oeuf à la neige* indica mediocrità, oggi sta nei ristoranti di alto livello). A proposito dei dispostivi semiotici relativi ai regimi alimentari, Barthes si dilunga sul menu del solitario, dello scapolone. Da cui le descrizioni sinistre di cattivi ristoranti in Huysmans e in Zola. O anche del menu sobrio del filosofo solitario (Spinoza): pane e latte da sorbire nel corso di un'intera giornata, con una tazza di birra! Insomma, mangiare da soli è sempre segno di sfiga.

Si entra più in argomento con il paragrafo sulle *pratiche*, dove viene esplicitamente tematizzata la questione del mangiare insieme, della variegata convivialità nelle forme altre del vivere insieme, "dossier etnologico enorme". Da cui alcune sottoquestioni. Innanzitutto, l'orrore del mangiare da soli "sembra generale", maledizione, essenza dell'emarginazione; cui si lega, per opposizione, il suo recupero filosofico, mistico o estetizzante (Gide che cena, euforico, al Lutétia).

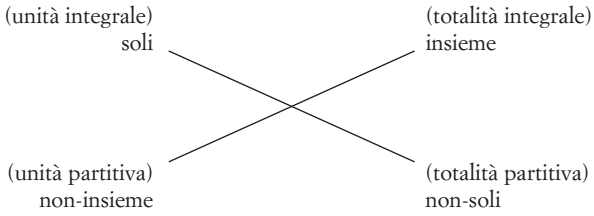
In secondo luogo, c'è il tema dei riti di comunione: ingestione comune di un alimento simbolico, la cui condivisione è essa stessa simbolica. Vietato mangiare col nemico. La Comunione è rito di inclusione, integrazione, imitazione. C'è del resto una Comunione estatica, di modo che la messa in comune del cibo porta a una messa in comune del corpo, la cui forma estrema è l'orgia; oggi resta l'idea dello smisurato, dell'eccesso rituale (cfr. cene di matrimonio e simili). In terzo luogo, ecco la Convivialità come incontro: "il pasto insieme è una scena cripto-erotica", e qui si cita la *Montagna incantata* dove la tavola trasforma le relazioni fra i soggetti: c'è una *sovradeterminazione dei piaceri* (Brillat-Savarin), come anche un eros messo in posizione indiretta, di perversione. Viene infine ricordato come nelle pratiche cenobitiche il pasto comune fosse senza cibo, dunque senza piacere, sostituito dalla lettura del testo pio.

La voce "Nourriture" si chiude con una osservazione importante: dato che il cibo è associato simbolicamente al vivere biologico, esso diviene, per metonimia, segno del vivente in generale, suo supporto espressivo. Così, cambiare cibo significa cambiare vita: come nel caso delle diete, dimagranti o ingrassanti (e qui torna la *Montagna incantata*), o, anche, del matrimonio, che è passaggio dal cibo della madre a quello della moglie… Torna così, in conclusione, lo spregio per l'istituzione familiare.

6. *Congedo provvisorio*

È palese la sproporzione fra la ricchezza delle tematiche e delle situazioni ricostruite nel dossier barthesiano sul vivere e sul mangiare insieme e la pochezza delle soluzioni pratiche approntate dagli operatori delle nuove forme di ristorazione collettiva. Dove soltanto le operazioni artistico-politiche – la tavola vuota ebraica, la tavola sul confine di JR – spiccano per densità semiotica.

Da questi primi dati empirici, e da queste riflessioni teoriche, riguardanti le forme del mangiare insieme, possiamo comunque ipotizzare di disegnare un quadrato semiotico molto semplice, che non sia esito finale della riflessione ma una tipologia di massima da offrire come punto di avvio della ricerca a venire:



Vediamo uno a uno i termini che scaturiscono dalle tre relazioni (dove dunque il nostro oggetto – mangiare insieme – si configura come una delle posizioni significative di una più ampia categoria semantica):

a) *Soli*: tipica maledizione, iattura sociale, ma comunque una posizione assai significativa, di modo che, come segnala Barthes, mangiare da soli può diventare il significante di un significato opposto: il fascino espresso da Gide che cena, da solo, al Lutétia – come anche, potremmo aggiungere, il commissario Montalbano che ama pranzare da solo e in silenzio; ecco dunque un'unità integrale, nel bene come nel male;

b) *Insieme*: è la posizione classica, quella del pranzo familiare (utopia esplicita del Refettorio Ambrosiano) o anche festivo (si pensi al convivio platonico); siamo dentro una totalità integrale;

c) *Non-soli*: è il caso che ci riguarda qui più da vicino, quello appunto delle mense: approdando alla mensa, si fuoriesce dalla iattura della solitudine, si è appunto non-soli, senza però essere comunque insieme: si mangia insieme come accumulo di unità partitive, si mangia "accanto", dunque in una totalità partitiva;

d) *Non-insieme*: è il caso del ritiro dalla collettività, della fuoriuscita *à rebours* dal sociale, dell'ascetismo monastico che s'allontana dal refettorio; è il caso – tutto contemporaneo – del mangiare in camera, ognuno nella sua stanza davanti alla tv o con lo smartphone in mano: tutto l'opposto dell'idioritmia proposta da Barthes, che si configura, più o meno utopicamente, come una nuova forma del mangiare insieme senza legami familiari o di coppia;

e) *Non-soli* + *non-insieme*: è il termine neutro che realizza la tavola vuota, ma circondata di gente, di Israele;

f) *Soli* + *insieme*: termine complesso che sembra essere manifestato dall'operazione artistica di JR.

Possiamo supporre, come ipotesi di lavoro, che tutto si giochi oggi nell'operazione di affermazione che va (o dovrebbe andare) dal *non-soli* all'*insieme*: affermazione complessa che apre un arco di possibilità che va dal familismo del Refettorio ambrosiano all'idioritmia barthesiana.

Bibliografia

Barthes, R.
2002 *Comment vivre ensemble*, Seuil, Paris.

Boutaud, J.-J.
2005 *Le sens gourmand*, Rocher, Paris; tr. it. *Il senso goloso*, ETS, Pisa 2011.

Coste, C.
2002 "Préface" a R. Barthes 2002, pp. 19-28.

Denis, J., Pontille, D.
2023 *Le soin des choses*, La Découverte, Paris.

Giannitrapani, A. (a cura di)
2021 *Foodscapes: cibo in città*, Mimesis, Milano.

Laporte, C.
2012 "Restauration collective", in J.-P. Poulain, a cura di, *Dictionnaire des cultures alimentaires*, PUF, Paris.

Marrone, G.
2014 *Gastromania*, Bompiani, Milano.
2017 *Roland Barthes: parole chiave*, Carocci, Roma.
2019 *Dopo la cena, allo stesso modo*, Torri del vento, Palermo.
2021 "Semiotica e pandemia: un diario", in F. Rizzuto, S. Vaccaro, a cura di, *I saperi della comunicazione nell'era della post-verità*, U.P., Palermo, pp. 235-253.

Migliore, T.
2023 "Muri che diventano murales. Il 'noi' del cambiamento", in *Acta Semiotica*, 3(6), pp. 154-173.

Francesco Mangiapane

STRATEGIE DEL PIACERE PER VIVERE INSIEME*

1. *Il cambiamento della ristorazione collettiva come parte del cambiamento urbano*

Attraversiamo un periodo di passaggio. Le nostre città vengono sfidate a trasformarsi, affrancandosi da un modello di socialità predatorio e iper-competitivo, prevalentemente fondato sui valori della razionalità economica, per trasferirvi una richiesta di accoglienza complessiva, che possa dare un ruolo maggiore ai valori del buon vivere[1]. Un tale ripensamento passa necessariamente per un loro ripensamento complessivo, in uno sforzo di riprogettazione che le svincoli dal loro passato di orizzonti grigi, dominati dal fumo della ciminiera. Pedonalizzazioni, parchi

* Questo articolo è stato prodotto nell'ambito del finanziamento dell'Unione Europea – NextGenerationEU – Avviso PRIN 2022 – PNRR (M4.C2.1.1) – CODICE PROGETTO 2022TM7WEJ – CUP B53D23023180006.

1 Si tratta del progressivo slittamento verso una società post-industriale, prospettato già a partire dagli anni 60 (cfr. Touraine 1969) e promosso da una nuova sensibilità urbanistica presentatasi sotto l'etichetta di New Urbanism (cfr. Katz 1993) che arriva fino alle recentissime teorie di Moreno (2020) sulla città dei 15 minuti. Gli anni recenti, segnati da guerre, crisi climatica e pandemia, hanno segnato un cambio di passo nella consapevolezza filosofica, politico/economica, progettuale di rivolgersi verso un cambiamento collettivo orientato dalla "conversione ecologica" (Langer 1989, 1994; Bergoglio 2015) e al buon vivere. La bibliografia in merito è sterminata, si possono tuttavia indicare nell'opera di Latouche (2006, 2007, 2009, 2012), Latour (1999, 2015, 2017, 2019), Morin (1981, 1999, con Hulot 2007, con Lafay 2017), alcuni fra i capisaldi di una tale nuova sensibilità. Per una via d'entrata sul dibattito in tema in ambito filosofico cfr. Perullo (2020), semiotico Marrone (2024), urbanistico Carta (2019, 2021, 2024), Granata (2021), Lambertini (2013), Martinelli e Mininni (a cura, 2021).

pubblici, *foodscapes*, orti urbani e ristoranti con orto[2], luoghi di intrattenimento e consumo critico e consapevole si diffondono sempre di più, promuovendo un'idea di riarticolazione complessiva dello scenario urbano più gentile, adesso non più inteso come polo opposto rispetto alla campagna ma come ibrido.

Gli anni appena trascorsi, a maggior ragione nell'ultimo periodo della pandemia, hanno visto emergere queste nuove richieste di responsabilità sociale in modo per lo più spontaneo, legato a mode culturali e all'iniziativa su piccola scala di singoli. Sempre più consapevolmente, però, una sensibilità di questo genere cerca di adire a un livello di azione più generale, mettendo in discussione forme e modi attraverso cui le imprese e le organizzazioni pubbliche ereditate da un'impostazione industriale della società svolgono le loro funzioni.

In particolare, il mondo della ristorazione collettiva, intendendo con questa locuzione il servizio quotidianamente espletato da mense aziendali, enti caritatevoli, organizzazioni pubbliche come ospedali, scuole e università è recentemente assurto al centro di una grande discussione. Le mense, corpi molto spesso considerati accessori e marginali nella vita delle organizzazioni, emergono adesso come obiettivi di riprogettazione, grazie alla loro capacità di promuovere i valori connessi alla cura, all'immersione percettiva, al buon vivere e alla convivialità. Le proposte di trasformazione a esse rivolte chiamano in causa campi di intervento multidisciplinari, che investono questioni basilari come l'amministrazione della salute pubblica, la scansione dei tempi della produzione industriale, la sostenibilità economica, l'inclusione sociale, le identità religiose e politiche. A essere chiamati in causa in una tale riarticolazione sono ambiti eterodossi come quello della progettazione architettonica e di design, dell'arte culinaria e della gastronomia, e ancora quello della riflessione filosofica, antropologica e semiotica sulla nutrizione[3].

La mensa vive, infatti, all'interno di una missione sociale che mette insieme cura della persona e riscatto sociale, etica ed este-

2 Alcuni riferimenti semiotici legati ai trend culinari in città possono essere rinvenuti in Marrone (2014a) e in Giannitrapani (a cura, 2021).

3 Questo contributo si inserisce all'interno delle attività di ricerca afferenti al Prin 2022 (Progetto di Rilevante Interesse Nazionale) *COLTA – Collettivi a tavola*, che coinvolge unità di ricerca incardinate presso l'università di Scienze Gastronomiche di Pollenzo, il politecnico di Milano e l'Università di Palermo.

tica, nutrimento e piacere, con l'obiettivo di provvedere non solo a "sfamare" i propri avventori quanto a riconoscerli come soggetti della comunità, per il tramite della loro ammissione alla tavola, corpo politico per eccellenza. La condivisione del cibo, che è innanzitutto condivisione simbolica di un gusto, provvede a un bisogno materiale (sfamare i poveri, i lavoratori, gli infermi etc.) attraverso una sollecitazione sensoriale. Ecco perché finisce con il costituire un collettivo di persone riunite intorno a un vero e proprio sistema estetico (ricette, organizzazione della tavola, buone maniere, forme di convivialità…), che si offre come concreta proposta di cittadinanza.

Non secondario è il problema della sostenibilità ecologica e della promozione di stili di vita orientati al riuso intelligente delle risorse. I progetti più interessanti di riconfigurazione di questo ambito intercettano il ruolo di avanguardia di un pensiero *gentile*, post-industriale, orientato al superamento della dialettica città/campagna, in un'ottica di ibridazione felice di "natura in città".

Ed è allora, come sostiene Carlo Petrini, studiare l'alimentazione, stavolta attraverso la lente della ristorazione collettiva, appare come un modo originale di studiare la società.

2. *Immaginario gastronomico e crisi della* gastromania

Una delle prospettive con cui la semiotica può guardare a tali fondamentali questioni è, dunque, quella delle storie e dell'immaginario. Del resto, quando si ha a che fare con la gastronomia (connubio di cucina, tavola, tradizioni e gusto) separare il reale dall'immaginario, la società dai discorsi che ne parlano, l'esperienza concreta dai media che la rilanciano è del tutto impossibile. Niente di più immaginario del corpo, diceva Freud. Sia esso il corpo sessuato come anche quello, aggiungiamo noi, gustativo, alimentare, gastronomico. Raccontiamo storie, ma anche ci viviamo dentro, come sanno bene i nostri stomaci sapienti.

Indagare le storie che incessantemente circolano nei media si presenta come un modo alternativo, obliquo, originale di studiare la società[4]. Tale è il lavoro del semiologo, alla perenne

4 In tale direzione si rivolge gran parte della mia attività di ricerca, cfr. almeno Mangiapane (2014, 2020, 2021).

ricerca di racconti che possano offrirsi come "esperimenti di pensiero" in grado di dar forma compiuta alle dinamiche e ai conflitti emergenti nel mondo sociale, rendendoli intelligibili e comunicabili al prossimo.

Da qualche tempo le storie e i racconti sul cibo stanno cambiando. Sempre più chiaramente si può riconoscere l'emergenza di un numero cospicuo di narrazioni (romanzi, film, serie tv etc.) che annunciano la crisi del discorso gastronomico così come è stato, negli ultimi anni, veicolato dai media. Mettere le mani su questi testi può aiutare a evidenziare i punti critici del discorso gastronomico contemporaneo e, allo stesso tempo, prefigurarne una possibile nemesi. Titoli come *Theather of Life* (2016) di Peter Svatek, *Pig – Il piano di Rob* per la regia di Michael Sarnoski (2021), la serie tv americana *The Bear* (2022), film come *Boiling point – Il disastro è servito* (2021) di Philip Barantini o ancora *The menu* di Mark Mylod, sono solo alcuni esempi dei lavori che spingono in tale direzione.

3. *Un film sulle mense*

Vogliamo allora prendere in considerazione una storia esemplare. In un film del regista francese Louis-Julien Petit uscito nel 2022, *Sì chef – La brigade* si intitola, Cathy – la protagonista – è una giovane cuoca presa dal disgusto. Lavora a ritmi estenuanti per il ristorante di una ricca *chef star* televisiva, la quale non fa altro che appropriarsi dei suoi meriti e dei risultati del suo lavoro. La figura ubiqua della sua vessatrice, rimpallata dalla televisione ad ogni buona occasione, la perseguita, costruendole intorno un senso di oppressione e angoscia. L'immagine di Lyna Deletto – questo il nome della sua principale – è allo stesso tempo evanescente e pervasiva, astratta eppure costantemente impegnata a sorvegliare il proprio orticello alla ricerca di ogni occasione buona da sfruttare per trarne il massimo profitto.

Lo spettatore del film assume il punto di vista di Cathy. Egli, prendendo atto del comportamento abietto di Lyna, viene messo di fronte al colossale scollamento fra verità e finzione, vita in cucina e discorso dei media su di essa, di modo che tutto il baraccone che ruota intorno alla *gastromania*, popolato com'è da equivoci influencer, la spasmodica ossessione per il cibo che ha caratterizzato il discorso mediatico dei nostri anni, appaia

un vuoto e irresponsabile esercizio di stile, orientato allo sfruttamento delle risorse del pianeta e delle energie dei lavoratori.

Il disgusto della giovane cuoca arriva all'apice e si licenzia. Rimasta senza lavoro, Cathy comincia a cercarne uno nuovo e lo trova presso un centro di accoglienza per minori non accompagnati che, guarda caso, aveva bisogno di un cuoco. A prima vista, i due mondi non potrebbero apparire più lontani. Da una parte, quello dell'alta cucina da cui proviene la protagonista, sofisticato e orientato all'estetica e dall'altra quello del centro, gestito da persone generose ma grossolane e frequentato da ragazzini sradicati e sofferenti, senza alcuna possibilità di integrazione. È dallo scontro fortuito fra questi due mondi che la protagonista potrà ripartire per ritrovare le ragioni profonde del proprio mestiere di cuoca, allo stesso tempo tracciando la via per uscire dal vicolo cieco in cui si è cacciato il discorso gastronomico dei nostri giorni.

A Cathy toccherà occuparsi del servizio mensa del centro minori, al quale metterà mano guidata da un'idea di fondo, quella di sfruttare l'occasione per fare a modo proprio, uscendo dai canoni e dalle aspettative che un lavoro del genere avrebbe ingenerato. Facendo tesoro della sua esperienza di vita e della propria sensibilità costruita lunga una vita trascorsa fra i fornelli, Cathy si rifiuta, infatti, di considerare il momento della ristorazione collettiva come questione esclusivamente materiale, in cui ciò che si mangia e come lo si mangia non siano aspetti considerati importanti. Al contrario, sceglie di lavorare per restituire alla comunità in cui opera il senso del valore simbolico e antropologico profondo rivestito dalla tavola, scommettendo sul suo potere socializzante e quindi sulla sua capacità di "curare" il prossimo ferito. La mensa diventa così a tutti gli effetti un laboratorio politico in cui formare i nuovi cittadini, i tanti figli di nessuno che arrivano in Francia come stranieri non accompagnati, offrendo loro un'opportunità di socializzazione e integrazione sociale, grazie all'acquisizione di un gusto. Non soltanto rifocillarsi ma diventare comunità.

3.1 *Superare gli steccati di classe*

Ma come fa la nostra eroina concretamente a perseguire un tale obiettivo? Per prima cosa, decide di superare gli steccati di classe. Lei pensa che la sensibilità estetica guadagnata nella sua

cucina *gastromaniaca* e borghese non sia da buttare in toto e, anzi, possa essere utilmente rimessa in circolo per il tramite dei suoi giovani ragazzi di vita. A loro si rivolge offrendosi come mediatrice fra questi due mondi, senza snobismi, ovvero scommettendo sulla loro disponibilità a farsi affascinare da lei. Animata da una tale volontà, decide di riformulare il menu della mensa.

Il cibo mangiato dai ragazzi è per definizione indistinto, un piatto vale l'altro, cibo triviale senza alcuna peculiarità. Ripensarlo significa voler enfatizzare la necessità di fare attenzione a ciò che si mangia, nella convinzione che mangiare male, come male mangiano i ragazzi del centro, possa essere il segno – allo stesso tempo causa e conseguenza – della loro esclusione sociale. Si capisce, però, che per "mangiare bene" bisognerà riattivare la catena del senso dell'atto alimentare, doppiamente negata sia dal logoro discorso gastronomico dei ristoranti di alta cucina (da cui, non a caso, Cathy è appena fuggita), sia da quello del settore dell'accoglienza e dell'assistenza delle fasce deboli, che lo pensano come mero "carburante" fisico, semplice razione da elargire con spirito di carità.

3.2 *Entrare in cucina*

È così che Cathy si ritroverà a invitare i suoi giovani in cucina, mostrando nei fatti l'importanza di collegare l'atto del mangiare a quello del cucinare: nei programmi di cucina della *chef star* mediatica da cui si affranca si cucina ma non si mangia, alla mensa degli emarginati cui si ritrova a prestare servizio si mangia ma non si cucina, dato che nessuno dei "suoi ragazzi" ha idea di come arrivi a tavola ciò che viene loro servito. Ripristinare il ruolo simbolico, antropologico, pedagogico e politico del cibo chiama a mettere in luce l'inscindibilità di questa diade, cucinare e mangiare non possono essere separati, devono per forza andare insieme. Ed è così che il pubblico dei "commensali" della mensa viene arruolato in una vera e propria brigata di cucina (con un accento un po' vintage nel suo tono militaresco, e per questo, forse, criticabile). È grazie all'apprendistato agli "ordini" di Cathy che i ragazzi potranno conoscere i rudimenti della cultura gastronomica, imparando a distinguere le materie prime, a trattarle adeguatamente e a trasformarle grazie al proprio lavoro in piatti buoni da mangiare. Usiamo questa espressione mutuata da Lévi-Strauss con riferimento all'idea per cui

a fondamento del giudizio di gusto, in cucina così come fuori da essa, non stia la percezione presunta naturale, universale ma la cultura: sono le culture che guidano la percezione, in modo che qualsiasi cibo giudicato buono da mangiare al palato possa essere considerato tale solo in virtù del fatto che, prioritariamente, un determinato gruppo sociale ne abbia selezionato il suo esito percettivo come qualcosa di positivo e apprezzabile. Risalire la catena del gusto, dal piatto alle materie prime, presidiando ognuno degli anelli che mettono insieme mangiare a cucinare e in fin dei conti a "vivere" bene insieme, è la chiave che viene offerta agli stranieri emarginati del centro minori per diventare cittadini. Essi vengono, così, invitati ad assumere una prospettiva critica nei confronti dei piaceri della gastronomia. È la strada tracciata a suo tempo dal manifesto di Slowfood: conciliare critica e identità, responsabilità e appartenenza, in modo che dalla capacità di distinguere, dalla critica possa venire l'appartenenza. È esattamente grazie all'acquisizione di una consapevolezza di questo genere che avviene l'integrazione simbolica dei ragazzini, che, nel film, si mette in scena come integrazione in una comunità di gusto.

3.3 *Pace coi media e rilancio del discorso gastronomico*

Ristabilito questo ordine perduto, si può ricominciare sul serio. Ed è a questo punto che accade l'impensato. Nessuno, al di fuori dell'ambiente protetto del centro per minori non accompagnati, si aspetta niente dai giovani gourmet formati da Cathy: essi appaiono condannati a rimanere *sans papiers*, soggetti senza arte né parte, fantasmi destinati a essere espulsi. Nessuno, infatti, è a conoscenza del loro percorso di formazione, nessuno può immaginare il cambiamento che essi hanno sperimentato su di sé durante il tempo trascorso all'interno del centro. Per salvare la sua brigata, a Cathy-Marie non rimane altro che far pace coi media, chiamandoli in causa nell'istituzione e nel rilancio di un vero e proprio nuovo discorso gastronomico. Ed è allora che decide di partecipare a un talent-show a tema gastronomico, di quelli che a chiunque sarebbero apparsi come l'ennesima riproposizione di un format trito e ritrito, da cui nulla di veramente interessante sarebbe potuto venire. Cathy-Marie sceglie però di hackerarne la formula, chiamando a raccolta la propria eterodossa brigata. I suoi ragazzi, fisicamente così diversi dai

loro concittadini d'elezione, si fanno vedere in tv per quello che sono, ovvero per quello che sono diventati, perfetti cittadini in quanto perfetti cuochi, perfetti maître – *à penser* – di sala, perfetti sommelier, pienamente coscienti delle loro scelte estetiche in tema di cibo e della loro posizione nel microuniverso sociale del ristorante. Grazie a questo corto circuito, la loro esclusione non può che suonare scandalosa agli ammirati spettatori del talent-show. Questi giovani chiedono di essere considerati come una risorsa di una nuova Francia che adesso può riconoscersi in essi, richiedendone a gran voce la stabilizzazione. Si tratta di una favola moderna, a lieto fine, i cui esiti possono forse apparire stucchevoli e di sicuro molto diversi dal destino a cui sono tristemente condannati i tanti giovani nelle condizioni in cui si trovano i personaggi del film. Ma non è tanto la verosimiglianza di questo racconto a riscuotere il nostro interesse, quanto la direzione che indica.

Attraverso questa storia – e altre storie come queste da più parti rilanciate alla pubblica discussione – passa una vera e propria ri-calibrazione del discorso gastronomico contemporaneo in crisi.

Si può riconoscere come un racconto di questo genere possegga in sé il potere di rendere intelligibili i motivi di insoddisfazione espressi dai più di fronte a un certo deterioramento del discorso gastronomico contemporaneo. E allo stesso tempo prendere atto di come esso riesca nel tentativo di prospettare una via d'uscita, opponendovi un'antitesi, un'altra strada possibile, politicamente più sobria e responsabile, infine, riuscendo, perfino, a prospettare una possibilità di riabilitazione per il discorso mediatico sul cibo.

3.4 *Cathy come Babette*

Si può e si deve ancora fare comunicazione della gastronomia, a patto di ricentrare un tale discorso intorno a ciò che veramente conta, abbandonando le facilonerie irresponsabili a cui i media ci hanno penosamente abituato. In questa prospettiva, il personaggio di Cathy non potrà apparire che apparire come degna erede di Babette[5], l'eroina del racconto "Il pranzo di Babette" di Karen Blixen da cui è stato tratto un celebre film di Gabriel Axel (1987):

5 Segnaliamo in ambito semiotico le analisi del film di Marrone (2012, 2014a, 2014b) e Mangiapane (2013, 2014 e 2024).

è buttando lo sguardo oltre frontiera, prendendosi cura dei tanti esclusi, per motivi di classe o di provenienza, da una alfabetizzazione gastronomica, che si può ritrovare il valore aggiunto di una sana cultura dell'alimentazione nella vita del prossimo e delle comunità.

Bibliografia

Bergoglio, J.M.
2015 *Lettera enciclica laudato si' del santo padre francesco sulla cura della casa comune*, Libreria editrice vaticana, Città del vaticano.

Carta, M.
2019 *Futuro. Politiche per un diverso presente*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
2021 *Città aumentate. Dieci gesti-barriera per il futuro*, Il Margine/Erickson, Trento.
2024 *Romanzo urbanistico. Storie dalle città del mondo*, Sellerio, Palermo.

Katz, P.
1993 *The New Urbanism: Toward an Architecture of Community*, McGraw Hill, New York.

Giannitrapani, A. (a cura di)
2021 *Foodscapes. Cibo in città*, Mimesis, Milano.

Granata, E.
2021 *Placemaker. Gli inventori dei luoghi che abiteremo*, Einaudi, Torino.

Lambertini, A.
2013 *Urban Beauty! Luoghi prossimi e pratiche di resistenza estetica*, Editrice Compositori, Bologna.

Langer, A.
1989 "Giustizia, pace, salvaguardia del creato. Tesi sull'attuabilità politica di una conversione ecologica", *Accademia Cusano.* Bressanone/Brixen, 4 gennaio 1989, disponibile online all'indirizzo www.alexanderlanger.org/it/142/3294, consultato il 29 settembre 2024.
1994 "La conversione ecologica potrà affermarsi soltanto se apparirà socialmente desiderabile", Colloqui di Dobbiaco, Dobbiaco, 1 agosto 1994, disponibile online all'indirizzo https://www.alexanderlanger.org/it/140/268, consultato il 29 settembre 2024.

Latouche S.
2006 *Le pari de la décroissance*, Fayard/Mille et une nuits, Paris; tr. it., *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli, Milano 2006.
2007 *Petit traité de la décroissance sereine*, Paris, Fayard; tr. it. *Breve trattato sulla decrescita serena*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
2009 *Farewell to Growth*, Polity Press, Cambridge.
2012 *L'Âge des limites*, Fayard/Mille et une nuits, Paris; tr. it. *Limite*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

Latour, B.
1999 *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Éditions de La Découverte, Paris; tr. it. *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*, Raffaello Cortina, Milano 2000.
2017 *Où atterir? Comme s'orienter en politique*, Éditions de La Decouverte, Paris; tr. it. *Tracciare la rotta. Come orientarsi in politica*, Raffaello Cortina, Milano 2018.
2015 *Face à Gaïa: Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris; tr. it. *La sfida di Gaia. Il Nuovo Regime Climatico*, Meltemi, Milano 2020.
2019 *Essere di questa terra. Guerra e pace al tempo dei conflitti ecologici*, Rosenberg & Sellier, Torino.

Mangiapane, F.
2013 "Il pranzo di Babette intermediale. Letteratura, ristorazione, cinema, social" in F. Mangiapane, 2024, *Controversie sensibili. Retoriche social II*, Museo Pasqualino, Palermo, pp. 23-47.
2014 "Scontri etnici e corpi gloriosi. Mangiare al cinema" in G. Marrone (a cura di), *Buono da Pensare. Cultura e comunicazione del gusto*, Carocci, Roma, pp. 133-166.
2020 *Cuccioli. Critica dei cartoni animati*, Mimesis, Milano.
2021 "Cinema e politiche del vino" in M. Montanari (a cura di), *Cucina politica. Il linguaggio del cibo fra pratiche sociali e rappresentazioni ideologiche*, Laterza, Roma-Bari, pp. 242-256.
2024 "L'invenzione della cucina nordica" in F. Mangiapane, 2024, *Controversie sensibili. Retoriche social II*, Museo Pasqualino, Palermo, pp. 49-57.

Marrone, G.
2012 "Livelli di senso: gustoso e saporito" in G. Marrone, 2016, *Semiotica del gusto. Linguaggi della cucina, del cibo, della tavola*, Mimesis, Milano, pp. 185-197.
2014a *Gastromania*, Bompiani, Milano.
2014b "Testi e contesti: dal piatto alla sala" in G. Marrone, 2016, *Semiotica del gusto. Linguaggi della cucina, del cibo, della tavola*, Mimesis, Milano, pp.163-184.

2024 *Nel semiocene. Enciclopedia incompleta delle cose terrestri*, Luiss University Press, Roma.

Martinelli, N., Minini, M.
2021 *Città sostenibilità resilienza. L'urbanistica italiana di fronte all'Agenda 2030*, Donzelli, Roma.

Moreno, C.
2020 *Droit de cite. De la "ville-monde" à la "ville du quart d'heure"*, Éditions de l'Observatoire / Humensis, Paris; tr. it. *La città dei 15 minuti. Per una cultura urbana democratica*, add., Torino 2024.

Morin, E.
1981 *Pour sortir du XXe siècle*, Seuil, Paris; tr. it. *Per uscire dal ventesimo secolo*, Lubrina, Bergamo 1989.

Morin, E.
1999 *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, Seuil, Paris; tr. it. *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Raffaello Cortina, Milano 2001.

Morin, E., Hulot, N.
2007 *L'An I de l'ère écologique. La Terre dépend de l'homme qui dépend de la Terre*, Tallandier, Paris; tr. it. *L'anno I dell'era ecologica. La terra dipende dall'uomo che dipende dalla terra*, Armando, Roma 2007.

Morin, E., Lafay D.
2017 *Le Temps est venu de changer de civilisation*, Éditions de l'Aube, Paris.

Perullo, N.
2020 *Estetica ecologica. Percepire saggio, vivere corrispondente*, Mimesis, Milano.

Touraine, A.
1969 *La société post-industrielle*, Denoel-Gonthier, Paris; tr. it. *La società post-industriale*, Il Mulino, Bologna 1970.

Anna Maria Lorusso

IDENTITÀ COLLETTIVE E VECCHI E NUOVI MEMORIALI

Quello che vorrei proporre nelle pagine che seguono è un contributo alla riflessione sulle identità collettive a partire da un genere preciso di forma simbolica: i memoriali.

Assumo come punto di partenza uno studio di riferimento del '900: quello di Benedict Anderson sulle *Comunità immaginate* (1983).

In questo testo, che si inquadra in una riflessione sul nazionalismo che in quegli anni era centrale (il libro esce nello stesso anno di *Invenzione della tradizione* di Hobsbawm!, come nota Marco D'Eramo nell'introduzione all'edizione italiana), Anderson si chiede cosa tiene insieme collettivi che non hanno alle spalle una lingua in comune o un popolo "omogeneo": il nazionalismo svizzero, quello ungherese… Non c'è spiegazione referenziale che sembri adeguata, e anzi, lo sviluppo di una fiducia (convinzione? religione?) ideale e sentimentale – il nazionalismo, che è cosa diversa dall'esistenza effettiva di una nazione – sembra andare proprio a colmare quel "vuoto di essenza" che potrebbe tenere insieme un popolo: un vuoto di lingua comune, un vuoto di tradizioni comuni. Per fare una nazione, per fare il soggetto collettivo nazione, sono cruciali secondo Anderson altri fattori, che condensino, attraggano la coscienza di quel collettivo i cui membri con ogni probabilità non si conosceranno mai davvero (gli abitanti di una nazione non si riuniranno mai tutti né per la maggior parte), e ne rappresentino l'identità, diano forma a un'immaginazione unitaria. È, insomma, un *fattore immaginativo* quello che serve. Tra questi, un monumento come quello del milite ignoto è per Anderson particolarmente significativo (non è certo l'unico tipo di strategia immaginativa che costruisce una nazione, ma è esemplare): un monumento *in memoriam*, basato su un vuoto, una vera e propria assenza, quella del corpo del defunto. Il monumento ai caduti, astraendo dal

corpo della vittima, fissa un'esperienza comune – "orizzontale"[1] – di perdita e dolore, un'esperienza per lo più ritualizzata da cerimonie e omaggi istituzionali, e così consente di immaginarsi insieme, e *stringersi* insieme uniti (enfatizzo questo verbo perché rende per me l'idea del tenere insieme).

Sulla scorta di quello studio, mi sono dunque chiesta cosa succeda in tempi più recenti e da un punto di vista semiotico, (che non è certo quello di Anderson), con altri tipi monumenti *in memoriam*. I monumenti ai militi ignoti, infatti, oggi non vengono eretti più, ma numerosi sono gli altri tipi di monumenti memoriali, e altrettanto forti le identità collettive che vi si agglutinano intorno[2].

1. *Come si costituiscono i collettivi?*

Sulle identità collettive ci sono state negli anni molte riflessioni semiotiche; hanno iniziato certamente Greimas e Courtés (1979), dedicando una voce del loro *Dizionario* al lemma "attante collettivo"; ha segnato un punto fondamentale Gianfranco Marrone parlando di *corpi sociali* (2001); da una posizione più interdisciplinare ma cruciale per la semiotica, ha riflettuto molto sul tema Latour (2004, 2017).

Le dimensioni semiotiche che una riflessione sulle identità collettive incrocia sono numerose: oltre alla dimensione forse più ovvia – quella narrativa – non si può trascurare la dimensione enunciativa, così come quella patemica. Un soggetto collettivo è tale perché? Perché ha un oggetto di valore comune? La risposta è meno semplice di quanto possa sembrare; spesso l'oggetto di valore condiviso c'è, ma se prendiamo il soggetto collettivo "gli Italiani" (o anche i Francesi, o gli Svizzeri) quale sarebbe la mira comune? L'italianità? Il rischio è quello di una risposta circolare.

Dal punto di vista enunciativo si pone il problema di una *voce* unitaria: le identità collettive hanno sempre dei portavoce

1 L'aggettivo è usato dallo stesso Anderson (1983, trad. it. p. 28) per evidenziare come questi "simboli" riescano ad andare oltre tutte le disparità verticali di censo, istruzione etc.

2 Ho deciso di non prendere in considerazione i cimiteri, anche i cimiteri monumentali, perché questi conservano le spoglie dei defunti, mettendo così in moto relazioni di tipo diverso.

o la voce unitaria è una tonalità "atmosferica"[3]? Spesso, proprio sull'identificazione di un portavoce, le collettività vanno in crisi, non riuscendo a convergere.

E dal punto di vista patemico? C'è sempre una tonalità dominante, o una configurazione passionale dominante?

Insomma… le questioni semiotiche sono tante e non di semplice risposta. Io qui mi focalizzerò sugli aspetti rilevanti per un tipo speciale di identità collettive, che sono le comunità di memoria che si istituiscono intorno ai memoriali. Per riflettere su questo, sono certamente preziose anche le riflessioni emerse in ambienti disciplinari non propriamente semiotici ma in dialogo con la semiotica.

Latour, per esempio, ha portato la sua attenzione non solo sulla composizione di collettivi fatti di umani e non umani, ma anche sul lavoro, sulla processualità e, vorrei dire, sulla instabilità delle identità collettive: i collettivi latouriani sono l'esito di un lavoro di relazione, mediazione, compromesso, soluzione di problemi, che li rende quanto di meno "essenziale" e ontologico si possa pensare. In "Comment réunir le collectif" (2004) Latour ci dice che i collettivi, fatti di umani e non umani, per esistere hanno bisogno di porta-parola, della capacità di attrarre e includere i soggetti recalcitranti, e hanno bisogno di abitudini. Questo è per me un punto essenziale. I collettivi non si costituiscono per decisione e pura programmazione, né per sommatoria di singoli. Sono fatti di mediazioni, deleghe e sincronizzazioni valoriali e comportamentali (traduco così, a mio modo, la categoria di abitudine).

Ad assicurare la tenuta di tali soggetti collettivi secondo Latour c'è la politica, il regime della politica. "Come fa una moltitudine a conservare la forma di un insieme? È un 'singolare plurale' che bisogna riparare costantemente risolvendo in ogni punto la questione Uno/Tutti" (Latour 2017, citato in Peverini 2019, p. 90).

Le identità collettive sono instabili e a rischio – a rischio crisi, a rischio dissoluzione costante. Serve lavoro, per mantenerle, e serve tempo, per stabilizzarle nelle prassi abitudinarie.

Nelle mie ricerche sul senso comune (Lorusso 2022) parlavo di un principio di *congruenza*. Più che un principio di apparte-

3 Uso l'aggettivo "atmosferico" nel senso in cui Griffero (2017) lo usa per le passioni. E certamente, come avrò modo di dire, le identità collettive hanno molto a che fare con le passioni.

nenza, che attiva una configurazione concettuale forse troppo discreta (nel senso di definita e non continua) e troppo stabile (si appartiene a qualcosa di costituito – un partito, un'associazione, una università…– attraverso atti formalizzati di iscrizione), la categoria di congruenza è utile per pensare una *condivisione praticata* (in questo senso molto latouriana, instabile e richiedente lavoro), un senso di corrispondenza, di "incastro" che funziona, come una *affordance*. Tale congruenza non deriva dalla presenza di un elemento, un ingrediente comune a tutti i membri del gruppo collettivo, né da un atto formale di iscrizione, bensì dal riconoscersi, da parte dei membri di quel gruppo, in un certo ritaglio della propria cultura (un simbolo, un monumento, una canzone – pensiamo agli inni… –, un valore, una passione collettiva…). E l'agio dell'autoriconoscimento – del sentirsi nel posto giusto, nella comunità giusta – è fondamentale, per non fare del collettivo un puro fascio di elementi. Si tratta di una dinamica proiettiva, immaginativa e sensibile (perché fondata su una sensazione di agio, di corrispondenza, di congruità: sento di corrispondere a questo gruppo…), ma potentissima, come la storia ci ha sempre mostrato.

Eric Landowski in *Passions sans nom* (2004) e Gianfranco Marrone in *Corpi sociali* (2001) hanno parlato di "estesie sociali", ad evidenziare come la costituzione di un corpo collettivo non possa che passare anche per una forma di sintonizzazione, che è sensibile, patemica e informale, non grammaticalizzata (potremmo dire, ricorrendo al lessico lotmaniano) e non etero-diretta.

Questo non significa – come ben evidenzia Bassano in un articolo sui condomini, prezioso per una riflessione semiotica sui soggetti collettivi (Bassano 2022) – che tali formazioni sociali non possano aspirare a una regolamentazione normativa, come tale grammaticalizzante: regolamenti, statuti, organi direttivi. Quel che però mi preme evidenziare è come, in origine, alla base di molte identità collettive, fra cui quelle legate alle comunità di memoria, ci sia una sorta di spinta immaginativa e proiettiva, cui individui diversi si trovano congruenti; in questo senso, parlo di una sintonizzazione.

Mi piace descrivere la natura delle identità collettive con la categoria che riprende Descombes (sia nel 1996 che nel 2013 recuperando la lezione della logica di Port Royal, di Arnauld e Nicole) di *persona morale*, una totalità dotata di riconoscibili-

tà, abitudini, competenza modale, carattere… ma senza statuto empirico: dove sta, in fondo, una identità collettiva?

Il corpo collettivo non è né universale né particolare (se dico "i francesi hanno vinto i tedeschi nella II guerra mondiale" non intendo né tutti gli individui di Francia né degli individui particolari) ma una totalità storica, una *persona morale* appunto. Una persona morale per essere tale deve avere un corpo immateriale (e molti sono i riferimenti di Descombes a Kantorowicz), ma questo corpo immateriale non è un corpo mistico; è un essere in potenza, che è dato da abitudini e istituzioni. Date una serie di condizioni (abitudini e istituzioni), appunto gli individui possono sintonizzarsi nella attualizzazione di un soggetto collettivo che era in potenza ma che poteva anche restare "disattivo" (su questo cfr. anche Lorusso 2022). Ed è precisamente a questa attivazione, a questa sensibilizzazione (in termini patemici) che servono i monumenti – i militi ignoti come i memoriali di oggi: attivano attraverso una proiezione immaginaria un percorso che la condivisione di certe condizioni rendeva potenziale. Anche per questo è corretto rimarcare che le identità collettive non nascono dal nulla o dall'alto[4].

Dal punto di vista semiotico, ciò su cui mi interessa riflettere è proprio il processo istitutivo e legittimante delle identità collettive: cosa istituisce un attante collettivo, come si distingue da una collezione di unità e da una totalità trascendente, o da un corpo mistico? Torniamo, in fondo, all'interrogativo che già Greimas e Courtés sollevavano quando alla relativa voce del Dizionario scrivevano: "L'attante collettivo paradigmatico (come una prima classe in un liceo, un gruppo sociale nella società) non è una semplice addizione di cardinali, ma costituisce *una totalità intermedia* tra una collezione di unità e la totalità che la trascende" (corsivo mio)[5].

4 Sul ruolo della proiezione immaginativa, si veda anche Castoriadis (1999).

5 Nel Dizionario si parla anche di un'altra tipologia di attante collettivo, quello sintagmatico, che però non mi pare interessante e soprattutto non mi pare un "vero" attante collettivo. L'attante collettivo sintagmatico è infatti quello che deriva dalla concatenazione di vari attori lungo un processo che ha un programma narrativo unitario, come gli operai di una catena di montaggio industriale. Mi chiedo tuttavia se questo attante assuma effettivamente una sua autonomia o non sia piuttosto un altro modo di vedere l'attante collettivo tout

Come si definisce questa totalità intermedia? Chi la sceglie o come *si sceglie*? Come si riconosce? È per rispondere a questi interrogativi che i memoriali mi sembrano un buon oggetto di riflessione.

2. *Tipologie di memoriali*

Ciò che ha orientato il mio sguardo sui memoriali è l'impressione che essi rappresentino proprio una di quelle costruzioni simboliche che vanno a *costituire* la collettività come persona morale, svolgendo quel ruolo di attivatori che fa passare un possibile collettivo dallo stato potenziale allo stato attuale.

Un memoriale può essere ricondotto, in termini lotmaniani, alla categoria di autodescrizione (cfr. "La cultura e il suo insegnamento", 1971, in Lotman e Uspenskij 1975, e "La cultura come intelletto collettivo e i problemi dell'intelligenza artificiale", 1977*,* in Lotman 1980). Le autodescrizioni rappresentano delle risorse del funzionamento culturale funzionali a ridurre l'eterogeneità di una semiosfera. Come sappiamo, il fatto che le semiosfere siano al loro interno eterogenee non solo è fatale, ma vitale: solo nella coesistenza della diversità si dà, per Lotman, possibilità di cambiamento e crescita. Tuttavia, le spinte centrifughe e talvolta esplosive che l'eterogeneità di un ambiente culturale produce vanno contenute, e a questo servono la autodescrizioni: stabilizzano delle porzioni della semiosfera, disegnando (fra le varie possibili) delle identità riconoscibili. Nella pluralità eteoriclita di un Paese, ad esempio, si formano delle testualizzazioni che descrivono la comunità di quel Paese secondo una dominante, in funzione di un tratto o di un valore, riducendo così la complessità.

Importante, ai nostri fini, la distinzione che Lotman fa fra le autodescrizioni che traggono la loro forza manipolatoria da una sorta di esagerazione ideale (in tal caso, vediamo in queste autodescrizioni un'immagine di noi come vorremmo

court. Se io prendo la comunità LGBT, questa è paradigmatica certamente, perché rappresenta una totalità intermedia rispetto al corpo integrale della società; ma ciò non toglie che possa essere considerata sintagmaticamente nelle sue concatenazioni di azioni.

essere) e le autodescrizioni che invece traggono la propria efficacia dall'adesione alla realtà (ci rappresentano per come effettivamente siamo). Se nel primo caso l'efficacia manipolatoria deriva dalla direzione di destinazione che l'autorappresentazione ideale indica, nel secondo caso l'efficacia manipolatoria deriva dalla forma di consapevolezza che l'autorappresentazione offre: in un caso, vediamo ciò che possiamo essere, nell'altro vediamo qualcosa che siamo già. Da una parte, dunque, si sollecita uno sforzo immaginativo, dall'altra uno sforzo realistico.

Questa distinzione è a mio parere cruciale nel riflettere sui memoriali contemporanei; su di essa si gioca una prima, enorme, differenza rispetto alle comunità immaginate del '900: le identità collettive disegnate nei memoriali contemporanei sono cioè autodescrizioni ideali o "realistiche"[6]?

Per provare a rispondere a questo interrogativo procederò in modo tipologizzante. Sulla scorta della lezione di Lotman, a partire dall'osservazione di un ventaglio piuttosto ampio di casi e di esperienze, andrò a delineare delle caratteristiche che mi sembrano ricorrenti, pertanto qualificanti, così da identificare dei *tipi* di memoriali, che hanno sufficiente genericità per mostrarsi in diverse varianti, ma altrettanta specificità in alcuni elementi strutturali. Non si tratta, dunque, né di un'analisi etnografica né di un'analisi propriamente testuale, relativa a un corpus limitato e osservato nella sua singolarità. Il mio sguardo è piuttosto orizzontale e sistemico; si tratta di rilevare i tratti che si ripetono e che si aggregano in configurazioni che tornano, così da definire dei quasi-modelli: tipi.

In particolare, per esercitare questo sguardo orizzontale, terrò conto di alcuni parametri: il ruolo tematico del soggetto celebrato; la relazione soggetto-destinatario; la dimensione patemica che il memoriale sollecita.

Inizio da alcune riflessioni sul tipo memoriale da cui hanno preso avvio le riflessioni: il milite ignoto.

6 Preciso che l'aggettivo "realistico" è mio, non di Lotman, che usa perifrasi per descrivere questa vicinanza alla realtà.

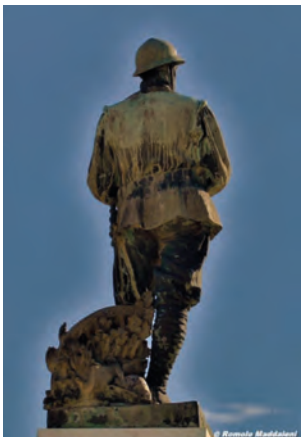


Fig. 1, 2 – Esempi di militi ignoti italiani

I monumenti al milite ignoto sono certamente la rappresentazione di una forma di *eroismo*, celebrata ad esempio attraverso la retorica dell'altare della patria. L'eroe, proprio perché è ideale, è impersonale: non ha nome, non importa la sua individualità e la sua singola storia. La sua impersonalità è garantita dall'anonimato: non sappiamo chi sia, e questo ci consente di pensare che possa essere chiunque, chiunque di noi. I monumenti ai caduti si istituiscono a partire da un corpo concreto ma, come sottolinea Anderson, solitamente questo corpo non è laddove c'è il monumento (non si tratta insomma di una tomba), a meno che non si tratti di un sacrario (come all'altare della patria di Roma dove è stato *davvero* portato il corpo di un soldato, ma di un soldato senza nome, scelto fra undici salme da una donna che aveva perso in guerra il proprio figlio). In tutti i casi, l'operazione monumentale anonimizza e spersonalizza l'individuo di cui ci sono eventualmente le spoglie e così lo fa diventare un modello: la sua generalità consente di poter proiettare in quel modello i nostri morti.

Noi osservatori e dunque destinatari di quel monumento siamo *in debito* con quell'eroe, ovvero con quel tipo di persone che hanno sacrificato la propria vita per un ideale, la patria. E per questo gli dobbiamo gratitudine.

Ammirazione e gratitudine sono i sentimenti che qualificano la comunità che si riconosce nei valori espressi dal milite ignoto. Ci raccogliamo, con questi monumenti, intorno a un modello di eroismo che è lì a futura memoria e imitazione.

Se la prima guerra mondiale ha generato questo tipo di monumentalizzazione diffusa, la seconda guerra mondiale si è caratterizzata ampiamente per un altro tipo di monumento *in memoriam*: i muri dei nomi, le lapidi collettive. Pensiamo alle tante lapidi ai caduti per la Resistenza, dove la sequenza di nomi sembra l'antitesi simmetrica del monumento ai caduti: individuazione vs. anonimato, pluralità vs. unicità, datazione vs. atemporalità.

Qui l'individuazione è puramente anagrafica; l'ordine è alfabetico e neutro; quel che queste lapidi offrono è una piccola lista, che spesso stabilisce una relazione individuale col fruitore, vorrei dire 1: 1: io, singolo, ritrovo in quella lapide mio nonno, o il mio bisnonno, e mi stupisco, o mi inorgoglisco, o mi incuriosisco… in una reazione che è personale e ha a che fare con l'interesse genealogico di me fruitore.

In questi casi non sempre e non facilmente si "istruisce" una vera e propria comunità. Solo alcune occasioni anniversarie, in cui le istituzioni spesso portano un omaggio ai defunti, costituiscono ad hoc una comunità, che però spesso presto si dissolve. Questo genere di lapidi non sembra attivare quella spinta immaginativa che scatta con altre forme.

Fig. 3 – Lapide per i caduti della Resistenza di Brescia

La forma della lista memoriale, però, subisce nel secondo Novecento una forte spinta espansiva.

Il modello di memoria che si impone a livello sovranazionale è modellato dall'Olocausto, e con l'Olocausto e i suoi memoriali la caratterizzazione semiotica della persona morale-collettività cambia. Si definiscono alcune retoriche memoriali molto strutturate, che dal genocidio ebraico passano ad altri genocidi.

Una delle figure più ricorrenti di questa nuova retorica è proprio *il muro dei nomi*, che verrà ripreso poi in riferimento a traumi molto diversi (pensiamo al Vietnam Veterans Memorial di Washington ma anche, per spaziare nei traumi del '900, al Parque de la Memoria di Buenos Aires, per le vittime della dittatura militare).

Fig. 4 – Mur des noms del memoriale per vittime dell'Olocausto a Parigi.

Fig. 5 – National Holocaust Name Memorial di Amsterdam.

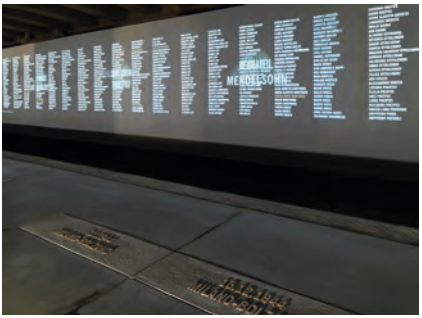


Foto 6 – Parete interna al memoriale della Shoah di Milano "Binario 21"

Fig. 7 – Parque de la memoria a Buenos Aires

Fig. 8 – Muro del Memoriale del genocidio a Kigali

È evidente che le lapidi di nomi legati alla Resistenza o ai caduti nella II Guerra Mondiale erano liste tipologicamente diverse: anzitutto di soldati e militanti (sappiamo poi, certo, che la

Resistenza non è stata fatta per lo più da soldati propriamente detti, ma si trattava in ogni caso di persone che avevano deciso di combattere), molto spesso liste brevi (se paragonate a quelle degli eccidi della Shoah, intendo) anche perché spesso definite da una caratterizzazione locale: i caduti per la resistenza di Bologna, quelli di Roma, quelli di Torino etc…

Con i muri dei nomi della Shoah lo scarto è radicale. Non c'è più un caduto-simbolo (come nel caso del milite ignoto), né un gruppo di persone in armi uccise sul campo (come nelle lapidi resistenziali); ci sono centinaia o molte migliaia di caduti.

Questi caduti non hanno scelto di andare in guerra, ma sono state *vittime dei tempi*. Il ruolo tematico del soggetto cui si rivolge l'omaggio, il monumento è, dunque, completamente cambiato: dall'eroe valoroso, al militante coraggioso, al martire, che è stato sacrificato, spesso suo malgrado[7], da un nemico che è forse impersonale ma ben definito sul piano dei valori: il nazismo, un regime terroristico, un regime dittatoriale etc…

La vittima-martire non è astratta, è individuata (nel muro presenta appunto nome e cognome) ma questa sua individuazione in qualche modo viene neutralizzata dalla categoria in cui rientra: ebrei, comunisti etc.. Questa neutralizzazione della rilevanza individuale è realizzata anzitutto per via visiva: il dispositivo retorico visivo di questi muri di vittime uniforma le singole individualità (la "serializzazione" rende tutti uguali: la diversità dell'individuo è in qualche modo regolarizzata). Siamo lontani dalla straordinarietà (seppur astratta) dell'eroe; qui ciò che conta è la vertigine della lista…, al punto che talvolta ci sono "caselle vuote", senza nome, ma pronte ad assumere una identità, per le vittime che non sono state identificate, o che ci si può attendere ma che ancora non sono emerse. Tale vertigine visiva della ripetizione si impone anche quando le identità non sono solo espresse verbalmente da cognome e nome ma associate a fotografie del volto.

7 Si potrebbe riflettere, naturalmente, su cosa fa sì che un soggetto meriti un memoriale; se lo chiede Judith Butler in *Vite precarie* (2006) a proposito del lutto: cosa rende una vita degna di lutto (interrogativo simmetrico a quello lotmaniano su cosa rende una vita degna di biografia). Il caso della Shoah è esemplare perché comunità omosessuali e Rom hanno trovato memoriali con molto ritardo rispetto alle altre vittime.

Fig. 9 – Tower of Faces – Washington

Si costituiscono così due collettivi: un *collettivo vittimario*, che sembra corrispondere a quella idea di unità integrale *fatta di singoli* (insieme di soggetti individuali: *tutti* i morti di un certo campo di sterminio) che Greimas ha indicato nel saggio del 1976, e un *collettivo memoriale*, totalità partitiva, che non è del tutto astratto, presenta livelli di differenziazione e segmentazione, ma anzitutto si definisce nella *convergenza*, con-fusione in un medesimo sentire: il lutto, il dolore, della comunità di memoria.

Emerge, in questa tipologia, anche un'altra differenza rispetto alla tipologia eroica del milite ignoto: in quel caso, si dava una forte asimmetria fra eroe e comunità; se l'eroe era chiaro nella sua tipicità (non era individuato, abbiamo detto, ma aveva precise caratteristiche narrative: soldato, valoroso, coraggioso…), la comunità era viceversa da farsi: si doveva *immaginare* in quell'eroe (come ci dice Anderson); il monumento aveva una funzione quasi costitutiva, doveva stimolare e far scattare un moto proiettivo e così contribuire al costituirsi del senso di nazione. Nel caso delle liste dei nomi sul "modello Shoah" (mi si perdoni l'effetto banalizzante di questa espressione) la comunità-destinataria c'è già: è un collettivo di portatori di memoria, in parte analogo o

contiguo a quello delle vittime. L'identificazione, dunque, si fonda sulla omogeneità, non sulla dissimmetria. Se con il milite ignoto, dunque, eravamo in un caso di automodello ideale, in cui il soggetto collettivo della comunità di memoria era chiamato a emulare (in altri campi della vita, evidentemente) l'eroismo del soggetto celebrato, nel caso dei muri dei nomi siamo in una situazione di autodescrizione realistica, che assume credibilità dal suo ravvicinamento massimo alla realtà (se un muro avesse nomi fittizi perderebbe la sua credibilità); in questo secondo caso il soggetto collettivo della comunità di memoria non deve assolutamente emulare alcuno; deve ricordare, fissare quel che è successo e, attraverso questa *ricognizione*, avere percezione di sé.

Non solo cognitivamente abbiamo un fare diverso (non la *conoscenza* di una storia esemplare, ma solitamente la *presa di coscienza* della portata di una storia già nota), ma soprattutto abbiamo uno scarto patemico: l'atteggiamento non è più di ammirazione, ma di orrore e compianto.

Non c'è esempio da seguire, c'è un esempio da non ripetere. Siamo nell'ambito del *never more*. È cambiato il programma narrativo per la comunità di memoria cui il memoriale è destinato, ed è cambiata la sua modalizzazione: si tratta di fare memoria di una cosa che non si deve ripetere; la modalizzazione è fondata sul *dover sapere-ricordare* (sapere-ricordare), mentre col milite ignoto c'era in gioco soprattutto un *dover essere* (istitutivo dell'essere collettivo).

Da questo dover-sapere deriva, per la comunità destinataria dei muri dei nomi, anche un dover reagire; possiamo parlare di una componente quasi rivendicativa: la comunità di memoria che onora il muro dei nomi rivendica giustizia e rappresentazione (e le due cose hanno ampi margini di sovrapposizione): il mondo deve vedere *l'enormità* di quel che è successo: il dato visivo strategico (che prima ho definito vertigine della lista) è quantitativo, più che qualitativo. I singoli nomi ci sono, o anche i singoli volti, ma contano per l'insieme che creano; contano *tutti insieme*.

E oggi? È sempre dominante questo dispositivo vittimario? Sono emersi nuovi tipi di memoriali e, nel caso, quali soggetti collettivi definiscono, che tipo di comunità di memoria?

Come ho premesso, sto facendo una riflessione tipologica, e dunque senza alcuna pretesa di esaustività; vorrei anche evitare ingenuità storicistiche, come se i modelli che sto sommariamente tratteggiando si succedessero senza scarti o eccezioni; si tratta semmai di dominanze, apparizione di nuove forme, ibridazioni.

Quel che sto cercando di fare è individuare delle salienze e delle serie ricorrenti, che nel loro ripresentarsi in modo omogeneo diventano tipi-di. Fra tali salienze, mi sembra che una nuova forma retorica sia quella dei memoriali grassroots.

Personalmente ho iniziato a osservarli dopo gli episodi terroristici di matrice islamica dei primi anni 2000 (l'11 settembre, l'attacco nella metro di Madrid…), ma sono emersi già prima, basti pensare al caso della morte di Lady Diana[8]. Talvolta questi memoriali svaniscono col tempo (completamente riassorbiti da qualcosa di istituzionale), talvolta resistono separatamente, accanto ai monumenti più istituzionali. Sempre esprimono, però, con una interessante vocazione performativa (cfr. su questo Margry, Sánchez-Carretero, 2011, p. 3):

> They are indeed performances in the Austinian sense, because by the act of memorializing death in public, the participants are also asking for social change: not only to commemorate or to protest, but also to find an answer, to seek an understanding of what has happened, to ask for responsibilities, or to demand change.

Un caso molto interessante da questo punto di vista è il memoriale grassroot "costruito" a Londra per le vittime del Covid.

Fig. 10 e Fig. 11 – The National Covid Memorial Wall a Londra

8 Un caso interessante è anche quello dell'albero di Giovanni Falcone, memoriale spontaneo in memoria del magistrato, in polemica con il monumento ufficiale, una stele sulla strada Palermo-Capaci, nel luogo dell'esplosione.

Evidentemente per molti versi esso è debitore della retorica vittimaria definita dall'Olocausto e dello stesso dispositivo figurativo: il muro, la pluralità di vittime, l'effetto-numerosità.

E però colpiscono anche dei tratti decisamente eterogenei: le vittime non sono uniformate, né verbalmente né figurativamente. Sottostanno a un dispositivo figurativo unificante – la figura del cuore – ma i cuori sono diversi, vorrei dire *creativamente* diversi. Inoltre, quel dispositivo stereotipante a cuore non è evidentemente astratto ma figurativo, e anzi: densamente figurativo e densamente stratificato da connotazioni. Di conseguenza il muro non risulta ripetitivo e omogeneo, ma vivace e vario, fatto di tante individualità.

Il muro in questo caso più che uno spazio neutro istituzionale, sembra essere uno spazio civico di partecipazione (è un muro già esistente, non un muro eretto ad hoc o in qualche modo "d'artista", quali gli archistar che spesso firmano i grandi memoriali per la Shoah). Le vittime non sono tali in quanto parte di una categoria pre-esistente (gli ebrei, i comunisti, i terroristi..); le vittime *sono diventate accostabili* in ragione della malattia che le ha colpite. E questa eterogeneità in qualche modo resta nel fatto che ogni cuore è diverso dagli altri.

Il paradigma vittimario è confermato (anche qui piangiamo delle vittime che non hanno scelto la strada del rischio e del sacrificio) e anche in questo caso vorremmo dire *Never more*, ma non c'è una collettività rivendicativa storicamente fondata, che invoca un *dovere di consapevolezza* per tutti (anche perché l'anti-soggetto è nel caso del Covid non umano e invisibile); piuttosto, abbiamo una comunità ferita, che cerca in questo memoriale una forma di *solidarietà nella diversità*: il programma narrativo è stringersi insieme, chiedersi insieme "perché". La modalizzazione, allora, si gioca tutta sul piano del sentire: non c'è dover essere e non c'è dover sapere; c'è un volere, un voler stare insieme, un volersi costituire attraverso il memoriale come comunità. Il rapporto che spesso viene esplicitamente messo in scena è un rapporto affettivo (la "vittima" è un figlio, un genitore, un amico, un fidanzato…) e a partire da queste relazioni affettive si costituisce la trama di un collettivo sociale altrettanto affettivo. Si cerca una *comunione*.

3. *Conclusioni*

Abbiamo visto, dunque, attraverso questo rapido excursus come i memoriali abbiano uno statuto ibrido: mentre rappresentano le vittime da onorare, *ci* rappresentano (rappresentando un capitolo della nostra Storia collettiva) e ci costituiscono come comunità di memoria: persone morali, definite da programmi narrativi, passioni, valori caratterizzanti. Per questo li ho ricondotti alla categoria lotmaniana di autodescrizione.

Sono fondamentali, inoltre, per nutrire quel piano immaginario da cui le identità collettive non possono prescindere. Vi è sempre uno scarto costitutivo, infatti (certo, più o meno ampio a seconda dei tipi di memoriale) fra soggetto onorato nel monumento (eroe, vittima, martire…) e soggetto destinatario (posteriore, distante o vicino nell'identità sociale, prossimo, parente o estraneo rispetto al defunto onorato): quest'ultimo deve proiettarsi in una comunità che contenga entrambi (soggetto e destinatario del memoriale) per poter dare senso al monumento. La posizione di destinatario-modello prevede insomma l'immaginazione di un attante altro, super-posto, inclusivo di soggetto e destinatario del monumento, un "arci-attante" che è esattamente quel soggetto collettivo che il memoriale costituisce: la comunità della nazione, di cui ci si sente parte, di fronte a un monumento ai caduti; la comunità dell'anti-antisemitismo, di fronte a un muro dei nomi; la comunità di una società resiliente di fronte alle prove della malattia, di fronte al muro grassroot di Londra.

È interessante, prima di concludere, capire dal punto di vista semiotico quali tratti assumono tali identità collettive, anche nella relazione col soggetto destinante di tali memoriali: l'autorità istituente. Propongo qui di seguito una tavola sinottica che riassume le diverse attorializzazioni che i tre ruoli attanziali assumono.

	Monumenti al milite ignoto	Muri memoriali	Memoriali bottom-up
Soggetto rappresentato	Eroe valoroso – singolare e tipico	Vittime – molteplici e uniformi	Vittime – molteplici e diverse

Soggetto destinatario	La nazione (da farsi)	Comunità di "credenza", con valori in parte già condivisi e consolidati	Comunità di sentire che possono anche essere effimere
Soggetto destinante	Il governo	Soggetti istituzionali pubblici o privati (comunità/ associazioni/ fondazioni strutturate)	Gruppi in progress, contingenti ed effimeri

È evidente che i diversi ruoli tematici nutrono retoriche molto diverse. Se i monumenti ai caduti sono funzione di una retorica dell'eroe (vittima suprema e simbolica), i muri dei nomi sono piuttosto funzionali alla retorica della vittima perseguitata (vittima concreta e seriale), fino alla vittima del destino (vittima concreta, ma casuale, come nel covid). Anche la patemizzazione del soggetto collettivo cambia completamente. Da una *retorica del valore*, che modalizza la comunità secondo configurazioni di ammirazione quasi religiosa, si passa a una *retorica del sacrificio*, che modalizza la comunità secondo configurazioni di risarcimento (anche visivo, perché si tratta anche di *far vedere* chi sono state le vittime della Shoah), fino alle più contemporanee *retoriche del dolore*, che modalizzano la comunità secondo configurazioni di solidarietà.

Se la retorica eroico-monumentale era fondata sull'*essere-come* in senso ammirativo (per cui il soggetto collettivo doveva tendere a essere come la vittima), e quella vittimaria sull'*essere-per* di un soggetto collettivo che si definiva in una quasi-militanza per quelle vittime, la retorica solidale più contemporanea mi pare fondata piuttosto sullo *stare con* le vittime cui si rende omaggio (in un rapporto di comunione co le vittime e con gli altri sofferenti).

In tutto ciò, a cambiare è anche la relazione con la memoria. In alcuni dei casi esaminati, infatti, *la memoria è oggetto* di un fare (penso ai casi legati all'Olocausto): le comunità delle vittime fanno memoria dei loro martiri (cioè fanno sapere della loro esistenza). In altri casi, forse è più corretto dire che la *memoria è soggetto di un (far) essere*: nel caso del milite ignoto, è il monumento che "fa" la comunità immaginata nazionale. Così come

nel caso del memoriale grassroots, è il monumento che "fa" la comunità di sentire, che va a costituire un gruppo: molto spesso i memoriali bottom-up hanno una natura spontanea e progressiva per cui si scopre ex post che quel muro si è fatto memoriale.

Possiamo insomma dire che alcune comunità (essendo già costituite e consapevoli, come collettivi magari anche amministrati da uno statuto) hanno una esistenza a monte, costruiscono memoriali a valle, e così facendo, in questo processo di memoria, si rafforzano, si consolidano e diventano quasi *istituzione memoriale*, in una dimensione temporale dilatata, che affonda nel passato e si proietta nella posterità del futuro (e anche in una universalità che va al di là della propria comunità di origine: questo ampliamento nel caso della Shoah è evidente).

In altri casi, laddove le comunità (le totalità collettive) non sono già definite, si costruiscono memoriali-scommessa, sperando che coagulino comunità.

Se da una parte abbiamo una *memoria costituente*, dall'altra una *memoria consolidante*, forse eternizzante. In gioco ci sono, infatti, anche orizzonti temporali diversi: tutti i memoriali certamente si proiettano nell'avvenire, sono pensati per la posterità, ma tale avvenire può essere incoativo e a-venire (come nella scommessa di un monumento grassroot, che anzitutto deve chiedersi se e quanto durerà) o concreto e durativo (l'avvenire della Shoah è già iniziato).

È nella dialettica fra istituzione, testimonianza e performance, nella scelta (o oscillazione, o ibridazione) patemica tra ammirazione, rivendicazione e comunione, nella alternativa fra la devozione a un modello ideale e l'identificazione in una storia reale, che i soggetti collettivi dei memoriali si differenziano, così che nel supermarket della ossessione memoriale contemporanea possiamo chiederci quale collettività vogliamo essere: una collettività *ammirata*, che celebra a distanza i suoi eroi; una collettività *rivendicativa*, che fa corpo con i suoi morti perché non dovevano morire; una collettività del *dolore*, che si stringe nella solidarietà di fronte all'imponderabile. Naturalmente, si tratta di pensare quale posterità vogliamo scegliere di essere[9].

9 Non voglio riprendere qui un tema che ho già trattato (Lorusso 2020) ma la posterità è esattamente la definzione di un collettivo di memoria.

Bibliografia

Anderson, B.
1983 *Imaginated Communities,* Verso, London-New York; trad. it. *Comunità immaginate*, Laterza, Roma-Bari, 2018.

Bassano, G.
2022, "Condominio: forme e problemi di duplicazione del collettivo" in *E/C* n. 34.

Butler, J.
2006 *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Verso, London; trad. it. *Vite precarie*, Meltemi, Milano, 2018.

Castoriadis, C.
1999 *L'institution imaginaire de la societé,* Seuil, Paris; trad.it. *L'istituzione immaginaria della società*, Mimesis, Milano 2022.

Descombes, V.
1996 *Les institutions du sens*, Paris, Minuit.
2013 *Les embarras de* l'identité, Gallimard, Paris; trad.it. *Gli imbarazzi dell'identità,* Mimesis, Milano 2016.

Greimas, A.
1976 "Analyse sémiotique d'un discours juridique", *Sémiotique et sciences sociales*, Seuil, Paris; trad. it., *Semiotica e scienze sociali*, Torino, Centro scientifico editore, 1991, pp. 73-123.

Greimas A.J., Courtès J.
1979 *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris; trad. it. a cura di P. Fabbri, *Dizionario ragionato di teoria del linguaggio*, La Casa Usher, Firenze 1986.

Griffero, T.
2017 *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Mimesis, Milano.

Landowski, E.
2004 *Passions sans nom*, Puf, Paris.

Latour, B.
2004 *Politiques de la nature: Comment faire entrer les sciences en démocratie*, La Découverte, Paris.
2017 *Piccola filosofia dell'enunciazione*, Aracne, Roma.

Lorusso, A.M.
2020 "Pensando al futuro: memoria e posterità", in *VS – Quaderni di studi semiotici*, n. 131, il Mulino, Bologna, pp. 313 – 330
2022 *L'utilità del senso comune*, il Mulino, Bologna.

Lotman, J.
1980 *Testo e contesto. Semiotica dell'arte e della cultura,* a cura di S. Salvestroni, Laterza, Roma-Bari.

Lotman J., Uspenskij B.
1975 *Tipologie della cultura*, Bompiani, Milano.

Margry, P.J, Sánchez-Carretero, C., a cura di,
2011 *Grassroots Memorials: The Politics of Memorializing Traumatic Death*, Berghahn Books, London.

Marrone, G.
2001 *Corpi sociali*, Einaudi, Torino.

Peverini, P.
2019 *Alla ricerca del senso. Bruno Latour in dialogo con la semiotica*, Nuova Cultura, Roma.

Didier Tsala Effa

L'INTENSITÉ CONFLICTUELLE COMME RÉGULATEUR DU VIVRE ENSEMBLE

Réinterroger l'aspectualité télique

Faut-il qu'il y ait de la paix pour vivre ensemble ? La réponse est, pas nécessairement ! En réalité ce ne serait qu'un cas particulier, sûrement le moins fréquent. Nous souhaitons fonder notre point de vue en partant des limites habituellement émises à l'encontre de Kant, qui semblait voir au rassemblement des Etats républicains et démocratiques une garantie pour accomplir son projet de Paix perpétuelle[1]. Ces limites prennent appui sur l'éthique des Etats quand ils s'octroient le droit d'engager des offensives contre d'autres Etats qu'ils considèrent comme non-démocratiques. Ainsi par exemple, alors que l'ex-président étatsunien Bill Clinton tirait de cette axiome le théorème selon lequel " les démocraties ne se font pas la guerre ", nombreux ont été ceux qui ont rapidement souligné le caractère dangereux ou tout au moins hasardeux d'une telle affirmation. En l'occurrence, c'est ce qu'on a pu lire dans le rapport élaboré en 2004 par l'International Centre for Human Sciences de Unesco. En voici les termes :

> Il est nécessaire de signaler dès maintenant les conclusions potentiellement dangereuses qu'on pourrait être tenté de tirer d'une acceptation trop rapide et non critique de l'axiome que les démocraties ne se font pas la guerre et qu'il est possible de résumer en une sorte de syllogisme qu'on qualifiera au minimum de paradoxal :
>
> – Les démocraties ne se font pas la guerre ;
>
> – Pour que règne la paix dans le monde, il faut et il suffit donc que tous les régimes soient démocratiques ;
>
> – Comme ils ne le sont pas, il est du devoir des démocraties confirmées de les rendre démocratiques, au besoin en recourant à la guerre ;

1 Kant E. (1795), *Vers la paix perpétuelle. Un projet philosophique* (2007).

> – Et, au besoin encore, en se dispensant de respecter les règles de fonctionnement démocratique des organisations internationales. [2]

Notre point de vue est un essai pour tenter de souligner les modèles de régulation des intensités engagées quand des acteurs en opposition sont en prise sur un terrain conflictuel, et, en tant qu'actactants, doivent délibérer pour garantir et s'assurer chacun les possibilités de leur survie. Notre point de départ est que ces intensités sont de nature aspectuelle et résultent de la manière dont les actants en prise se jouent de leur existence/subsistance, c'est-à-dire parfois de leur survie.

Une distinction, néanmoins, semble essentielle pour mieux formuler ce que nous entendons par conflit, c'est celle qui met en regard cette idée de conflit à deux autres formes de tension quand on se situe sur le terrain des oppositions entre les Etats, à savoir la guerre et la crise.

Le conflit ce n'est pas la guerre[3]. La guerre est " un contact violent, sanglant entre entités distinctes mais similaires, dont le but est de forcer l'adversaire à exécuter une volonté qu'on lui impose " (Quincy Wright)[4]. Et comme on le sait, l'état de guerre se prolonge habituellement aussi longtemps qu'un traité de paix ou un armistice ayant un effet durable n'y a pas mis fin. C'est donc un engagement qui peut être sans limite mais qui est orienté néanmoins vers une fin. Nous poserons que son statut aspectuel est de nature terminative. Car en effet la guerre a toujours en vue la victoire et la destruction de l'adversaire[5], c'est ce qui entraîne son arrêt.

La crise est une tension aiguë, difficile à gérer, qui peut résulter d'un accident ou de l'évolution normale d'une situation qui, à un moment, tombe en défaillance. De ce point de vue, elle représente souvent l'élément débordant qui, par exemple, peut provoquer une opposition entre des acteurs partenaires, mais qui peut aussi transformer un conflit en conflit armé, entraînant alors l'éclatement d'une guerre. Son statut aspectuel est ainsi de l'ordre du sémelfactif. La crise est une tension qui advient

2 Caillé (2004).
3 Schulman (2021).
4 Cité par C. von Clausewitz, *De La Guerre,* trad. L. Murawiec, édition abrégée et présentée par Gérard Chaliand, (1999).
5 Moreau Defarges (2005).

d'un coup, et qui peut durer ou non. Habituellement, on dit d'une crise qu'elle éclate. En l'occurrence, c'est la teneur qu'en donne Eric de la Maisonneuve, théoricien de la violence : " [La crise] est un moment ou une situation d'instabilité, transitoire, qui traduit un état de déséquilibre entre un ordre ancien révolu et un désordre toujours possible[6] ". De plus, ajoute de la Maisonneuve, la crise est généralement associée à une situation qui menace les objectifs visés par un groupe, un Etat ou une ethnie, où le temps presse, où existe un danger d'escalade et où se retrouve un fort élément de surprise politique, diplomatique et militaire.

Quant au conflit, c'est une situation d'opposition entre deux entités (ou plus), généralement pour l'obtention d'une même ressource, d'un même objet de valeur, quel qu'il soit (naturel, stratégique, informatique…). Cette opposition ne mène pas toujours à l'affrontement. Tout dépend des intérêts en jeu et de la manière dont chacun des acteurs en opposition les évalue à son propre compte. Et lorsque pour un de ces acteurs, ces intérêts sont évalués comme élevés, le conflit peut parvenir à un tournant qui met en jeu jusqu'à sa survie.

La documentation militaire, par exemple, convoque la notion de " haute intensité " pour traduire les types d'engagement associés à telles évaluations possibles du conflit. Il s'agit de la configuration où dans un champ d'opérations militaires, toutes les fonctions opérationnelles sont mobilisées pour s'opposer à une violence extrême d'un adversaire. C'est cette question qui va nous intéresser.

En exposant les modèles de configuration de ces engagements, nous pensons pouvoir ressortir certains fondements à même de jeter un éclairage analytique sur les formes cohabitation observables une fois que des acteurs sont dans une situation de conflit, quelle que soit la nature de leur opposition.

Il s'agit de statuer sur la survivabilité ou plus littéralement sur la survie des antactants engagés dans une telle situation. L'hypothèse que nous posons est qu'avec le conflit, le solde n'est jamais fondamentalement que la défense des intérêts, en dehors de tout autre issue définitive. Autrement dit, le modèle aspectuel mobilisé, dans ce cas, est fondamentalement atélique. Il s'agit de dire qu'en tant que forme sémiotisable, le conflit

6 De la Maisonneuve (1997).

ne semble jamais trouver sa signification que dans la mesure où il suppose les conditions de son achèvement, non comme un point final, mais comme un solde, c'est-à-dire une balance entre les gains et les pertes qui en sont constitutifs. En d'autres termes, nul ne sort jamais ni totalement gagnant, ni totalement perdant une fois le conflit installé.

Notre intuition est que la manière dont l'approche militaire envisage une telle perspective inversée est plus qu'instructive. Que peut-on en dire exactement ?

Deux modèles d'intensités

Selon Elie Tenenbaum, directeur du Centre des études de sécurité de l'Institut français des relations internationales, la mécanique militaire, face aux problématiques de défense dans le cadre de conflit avec des oppositions, ne se déploie jamais que sur le fondement des deux piliers dont dépendent les deux formes d'engagement qui structurent et régissent la mise en œuvre des capacités militaires sur un champ de bataille, quel qu'il soit. Il s'agit d'une part de l'intensité capacitaire, de l'autre de l'intensité politique[7].

L'intensité capacitaire se construit autour d'un triptyque tactique dont dispose toute armée : (1) l'énergie, c'est-à-dire la rapidité et la force destructrice ou annihilante dont dispose chacun des antactants en opposition ; (2) la technologie, c'est-à-dire la complexité et la sophistication des équipements militaires à disposition ; et enfin (3) la létalité, à savoir la capacité meurtrière de ces équipements[8].

Et l'intensité politique concerne la virulence d'un conflit, laquelle est fonction des intérêts vitaux en jeu. Ces intérêts peuvent être essentiels, concernant y compris l'existence même des antactants. De ce point de vue, le type de conflit associé entraîne parfois des guerres majeures, c'est-à-dire des campagnes avec un niveau d'engagement hautement élevé, très intense et avec des conséquences très meurtrières. Ce fut notamment le cas lors de la deuxième campagne étatsunienne contre l'Irak. Par la virulence de la guerre, il s'agissait pour les

7 Voir Tenenbaum (2023).
8 Idem

Etats-Unis, suite aux attentats terroristes du 11 septembre 2001 sur leur sol, de réagir pour contrecarrer la menace portée à leurs intérêts essentiels, en tant que civilisation. Mais évidemment, ces intérêts peuvent aussi être mineurs.

Quant aux acteurs en jeu, des jeux d'équilibre entre ces deux intensités, dépendent les modèles de conflit qui s'offrent aux champs d'influence militaire. Il faut donc les interroger. Nous rappellerons ici la gamme des conflits contemporains ou anciens qu'on a vécu et continue de vivre.

Une première configuration définitoire de ces jeux d'équilibre dans le champ militaire résulte de la densité des moyens à disposition pour chaque acteur, des formes possibles de concentration des efforts qu'il peut consentir et de la sophistication technologique destinée à accroître la puissance cinétique, c'est-à-dire sa rapidité d'intervention ; on y associera aussi la brutalité de la létalité. Une question à traiter dès lors est celle de l'équivalence de ces moyens, quand des acteurs ont à s'affronter. Ceci implique d'un côté le volume ou la taille du champ possible d'opérations, et de l'autre la durée de ladite campagne. Selon l'équation suggérée par Elie Tenebaum, si le volume du champ possible d'opérations et la durée sont réduits, et si on y concentre une forte énergie cinétique, alors l'intensité capacitaire déployée est élevée. Dans ce sens, pour l'intensité politique, incidemment, le solde de la conflictualité peut s'établir de deux manières : ou bien les moyens entre acteurs en opposition sont symétriques, ou bien, à l'inverse, ils ne le sont pas.

Dans le premier cas, lorsque les moyens entre acteurs en opposition sont symétriques, en général, l'on assiste à une neutralisation des intentions de dégénération du conflit. Assez souvent, bien que la possibilité d'un affrontement militaire reste pendante, ces intentions se réduisent à des jeux d'influence ou d'escalade autres qu'armés. Les moyens étant équivalents, l'un comme l'autre acteurs impliqués, n'hésitent pas à en faire étalage pour s'assurer de la résolution du vis-à-vis à ajourner toute velléité, le temps sûrement de jauger la bonne conformité de son intensité capacitaire.

En guise d'exemple, c'est le cas typique des escalades habituelles entre les deux Corée. Conscientes de la complexité qu'entraînerait une guerre qui les opposerait et même étant convaincues de sa non nécessité, la Corée du Nord, disposant

d'une dissuasion nucléaire et la Corée du Sud, sachant pouvoir compter sur le soutien constant des Etats-Unis d'Amérique, n'en évacuent jamais l'éventualité pour autant ou, en tout cas, elles n'en donnent pas l'impression. Bien plus d'ailleurs, à l'inverse, l'une et l'autre n'hésitent pas à en cultiver la possibilité souvent de manière véhémente, recourant assez régulièrement à des escalades verbales et médiatiques, à des manœuvres militaires ostentatoires, à diverses démonstrations de force, etc. Pour chacun de ces Etats, cela correspond à une manière de s'assurer que l'autre a compris que chacun est à même de parer toute velléité antagoniste. Ainsi se traduit leur coexistence ; sous la forme d'une défiance réciproque. Cultivant cette défiance, l'un et l'autre se neutralisent par une actualisation continue de leur l'intensité capacitaire. Et il n'y a que cela à faire. Quant au solde du conflit les oppose, ce dernier se traduit par une instabilité savamment maintenue : c'est ce qui justifie les conditions de leur survivabilité. Y mettre fin pourrait correspondre à nier leur existence en tant qu'Etat-nation singulier.

Le deuxième cas concerne la situation où les moyens entre acteurs en opposition sont asymétriques. En général ici la conflictualité peut prendre rapidement les contours d'un conflit armé de haute intensité, avec des dommages qui peuvent conduire à la destruction totale du vis-à-vis doté de la plus faible intensité capacitaire. Nous ferons référence à la première guerre du Golfe lorsqu'en 1990, l'Irak, doté de moyens militaires plus élevés, envahit le Koweit. Vrai ou totalement fantasmé, l'Irak justifiait son recours à une intensité capacitaire d'une très forte virulence par l'extrême nécessité de défendre ses intérêts vitaux. Face à une production pétrolière abondante du Koweit, les autorités argumentaient leur action par l'impossibilité d'assurer une vie acceptable à leur peuple si le Koweit continuait de saturer ainsi la production de pétrole du marché mondial, comme il le faisait à ce moment-là. Le Koweit avait alors vu son existence annihilée, en tant qu'Etat souverain.

Côté irakien, la force de déploiement de l'énergie cinétique donnait lieu à une guerre limitée mais intense. Et côté koweitien, un tel déploiement provoqua une parfaite désolation et une parfaite affliction. La coexistence entre les deux Etats glissa sur une relation totalement déséquilibrée, faite de ressentiment et de colère d'un côté, le Koweit ne pouvant

plus rien, et de sentiment de puissance de l'autre, l'Irak ayant imposé son ordre. La suite, on le sait, fut le recours à un acteur tiers, l'intervention d'une coalition formée par les Etats-Unis d'Amérique et l'Europe occidentale pour faire cesser cet état de choses advenu ; ce que l'Irak n'avait pas suffisamment anticipé dans ses calculs. L'intervention étatsunienne et occidentale renversa le déséquilibre des forces dans l'autre sens, avec les mêmes conséquences. Ressentiment et colère ici et sentiment de puissance là.

Or, du point de la conflictualité, les choses ne s'en tinrent pas à cet état de fait. Dominé et annihilé sur le terrain militaire, l'Irak, obstiné à faire primer sa perception de l'état du monde, réévalua différemment les conséquences de cette intervention étatsunienne et occidentale sur son sol.

Avec les années, on vit le pays se transformer progressivement en une base arrière pour cultiver une haine viscérale anti-étatsunienne et anti-occidentale. Un aboutissement fut les attentats du 11 septembre 2001 où, sur la base du ressentiment irakien, de jeunes personnes endoctrinées et très fortement déterminées furent utilisées pour attaquer les intérêts étatusiens sur leur propre sol, avec les conséquences que l'on sait. Les Etats-Unis subissaient ainsi à leur détriment les conséquences du fait d'avoir envisagé le résultat de leur intervention comme un point final et non comme un solde, ce à quoi aurait correspondu la prise en compte de l'aspect atélique, définitoire de tout conflit. Fort de leur victoire militaire, ils ne perçurent pas la nécessité de rester sur leur garde, au moins en renforçant plus fortement leurs activités de renseignement. Le résultat fut celui d'un affaiblissement de leur intensité politique. L'Irak, au moins dans cette séquence, parvint à faire primer ses intérêts, qui consistaient à porter atteinte à l'hégémonie mondiale des Etats-Unis et de ses alliés et à le matérialiser. On arriva à un solde conflictuel inverse du résultat militaire. Bien évidemment, ce solde appela à son tour de nouvelles représailles militaires, qui elles-mêmes induisirent une nouvelle réévaluation de la part de l'Irak, ainsi de suite.

En a-t-on déjà fini ? Coexister pour ces deux blocs se soldait ainsi à se jouer de ces déséquilibres inversés, entre force de l'intensité capacitaire pour l'un et avantage de l'intensité politique pour l'autre. On en arrive à une situation semblable par exemple à ce que, dans *Sémiotique des passions*, Greimas

et Fontanille appellent la " moralisation ". Il s'agit de cet acte d'évaluation qui, outre telle axiologie établie d'une situation ou d'un objet, leur affecte une nouvelle, qui vient en quelque sorte les surdéterminer. C'est alors l'occasion de faire prévaloir une éthique particulière, socialisée ou individualisée, pour un dessein tout autre. C'est ainsi que l'Irak procéda, refusant de considérer la défaite militaire comme une fin définitive. Prenant appui sur la part atélique de toute conflictualté, elle engagea cette défaite vers d'autres formes d'évaluations possibles[9].

La deuxième configuration, à propos des jeux d'équilibre entre intensité capacitaire et intensité politique, opère quand le volume possible du champ de bataille et quand la durée du conflit sont étendus. Là aussi, tout est fonction de l'équivalence des moyens engagés.

Quand entre les acteurs en opposition ces moyens sont symétriques, le conflit, en général court le risque de dégénérer en conflit armée de longue durée, donnant l'occasion à l'un et à l'autre de justifier son intensité capacitaire souvent par des raisons en lien avec des considérations axiologiques qui débordent sa seule survie en tant qu'entité dotée d'une identité finie intrinsèque, un Etat, une nation, par exemple. Nous prendrons ici le cas typique des conflits de civilisation ou des conflits entretenus sur fond idéologique, où chaque antactant a à cœur d'abord ou en même temps de parvenir à l'expression de son clivage, philosophique, idéologique, identitaire, etc.

Une des expressions de la conflictualité est alors le recours à un usage mesuré de l'énergie cinétique, qui ne peut plus être déployée avec une célérité identique à celle possible dans un espace limité, sous peine de s'épuiser aussitôt. Il convient alors d'introduire du temps ou plus précisément la durée, ce

9 Greimas et Fontanille édifient cette surdétermination, notamment à propos de l'avarice : " Pour la configuration de l'avarice, de nombreux jugements éthiques signalent l'activité d'un actant évaluateur. Ces jugements moralisent les comportements qui, en eux-mêmes, seraient neutres ; l'économe est un rôle non moralisé, ou évalué positivement, et l'avare est évalué négativement ; le comportent dit " intéressé " est évalué négativement dans la configuration étudiée, alors qu'il est évalué positivement en économie politique, à partir d'A Smith entre autres, mais aussi en pédagogie, où il est considéré comme la clé de la réussite ". Voir Greimas et Fontanille (1991, p. 162).

qui apparaît comme une des assurances pour réaliser le désir de faire valoir et de faire asseoir son clivage idéologique. Et la même règle s'applique à la létalité qui, dès lors, ne peut être envisagée que par effet de ciblage, avec des affronts ponctuels et/ou localisés.

Pour les acteurs en opposition, à terme, la coexistence, ne s'obtient en général que moyennant des armistices et des traités, juste pour stopper le conflit armé, ce qui parfois conduit à un processus de normalisation qui peut être long, voire très long.

Intégrer le temps et la durée correspond, de ce fait, à une manière de tenter de régler le conflit. Cependant, on ne peut en interroger que les conséquences. Bien évidemment, cette option fonctionne ou ne fonctionne pas, peu importe. Néanmoins reste toujours la mémoire de la conflictualité. C'est cette mémoire qui régule la coexistence des acteurs en opposition. Le solde traduira non pas tant les conditions des traités, calqués sur la prééminence des intensités capacitaires : on aurait ainsi pour le perdant, des pertes allant de représailles symboliques à des dédommagements de très fortes valeurs ; et pour le gagnant, des bénéfices, ou la garantie de protection par des cautions. Pour la vie ensemble, ce solde se traduira de manière plutôt résiduelle. Entrer en conflit signifiant pour les antactants exprimer d'abord leur clivage idéologique, en général, tout se joue au regard du sort réservé à cette dimension. L'enjeu n'est pas tant de capitaliser une victoire matérielle que de faire valoir la capacité à imprimer l'idéologie qu'on porte.

Il est possible de citer ici les deux guerres mondiales, dont la seconde a surtout été une réplique tout aussi virulente de la première, avec, à terme, une coupure du monde en deux. En a-t-on déjà fini ? La question se pose en effet : les idéologies ont la vie dure, ainsi que le traduit la résurgence très forte en Europe, ces dernières années, des idéologies qui ont fondé ces deux guerres, le nationalisme, le militarisme et l'impérialisme.

Suite à chacune de ces guerres, une réponse pour garantir une vie ensemble pacifique entre les Etats fut de créer des instances de régulation internationales. Ce fut le cas par exemple de la Société des nations ou de plus tard l'ONU. Or, dans le fond, de telles instances *a contrario* eurent surtout pour conséquence d'exacerber ou, *a minima*, de révéler les champs des polarisations affichées dès le départ. C'est du moins ce

que des recherches en politiques internationales montrent aujourd'hui[10]. On sait désormais qu'une telle polarisation peut être sans fin ; la signature de traités, assez souvent, ne fait que conforter la persistance des polarisations. Autrement dit, dans ce cas, la symétrie des intensités capacitaires ne conduit en réalité à aucune modification des intensités politiques.

La situation est tout autre quand, dans cette configuration, les moyens sont asymétriques, opposant un adversaire doté d'une intensité capacitaire faible à un autre doté d'une intensité capacitaire forte. Si on imagine ici l'impossibilité de l'adversaire faible à appliquer à son avantage, dans le temps et dans l'espace, le triptyque énergie-technologie-létalité, ou tout au moins un de ces éléments, l'expérience des conflits montre que, dans ce cas, ce dernier, assez souvent, parvient à préserver ses intérêts, en maximisant d'autres facteurs plus subtils, comme par exemple la mobilité, la discrétion, ou alors l'agilité psychologique. Une telle tactique devient rapidement perturbante pour l'adversaire le plus fort, qui se voit contraint par cette réorganisation capacitaire du plus faible. Il ne peut plus déployer son énergie cinétique et souvent sa létalité n'est pas à propos. Et en fin de compte, il n'a pas d'autres choix que de tenter d'opérer lui aussi avec les facteurs introduits par le plus faible. En a-t-il toujours suffisamment la justesse ?

Ce cas de figure renvoie aux types de conflictualité qu'on a vu advenir au tournant des années 2000 à 2020. Progressivement, la supériorité capacitaire qui permettait au plus fort de court-circuiter la perspective d'affrontements de haute intensité, s'est vue presque systématiquement contrebalancée par la conscience tactique d'adversaires disposant de peu d'intensité capacitaire.

10 Voir M. Pavitchevitch (mai 1962) : l'incompréhension manifestée à l'égard d'une politique qui ne tient pas compte des deux blocs résulte de la nature du raisonnement adopté par les protagonistes de ces deux blocs ; elle ne peut pas comprendre – ou ne veut pas admettre – que la division du monde en deux camps adverses et la politique qui la soutient sont en désaccord avec les objectifs qui ont inspiré les fondateurs de l'O.N.U. mais que, par contre, la politique qui ne veut pas tenir compte de cette division du monde traduit fidèlement les principes de la charte de l'O.N.U. In " Les non alignés et l'Organisation des Nations unies " in *Le Monde diplomatique*, https://www.monde-diplomatique.fr/1962/05/PAVITCHEVITCH/24710, cité le 24 juin 2024.

Recourant à la mobilité, à la discrétion et à une exploitation astucieuse de l'information par exemple, ceux-ci ont eu à s'en sortir, souvent de manière spectaculaire, en privilégiant le contournement plutôt que la contestation.

En guise d'illustration, au regard de leur durée et du volume spatial des terrains où elles ont eu cours, nous pouvons citer les deux exemples de la guerre d'Afghanistan (20 ans de guerre contre les Etats-Unis d'Amérique) et de celle du Mali (10 ans contre la France), où la durée de la guerre n'a fait que conforter, pour le plus faible, les raisons de sa résistance contre la puissance advenue ; qui a fini par s'en aller. Comment envisager la vie ensemble dès lors ?

L'adversaire doté d'une faible intensité capacitaire réussissant à préserver ses intérêts, vivre ensemble se solde dans ce cas par un fait de rupture. En conséquence, cela invite l'antactant doté de la plus forte intensité capacitaire à constater, y compris à son corps défendant, le refus du plus faible à se livrer. C'est ce qui induit le fait de rupture. S'activant peu, c'est-à-dire en contestant *a minima*, l'acteur doté de la plus faible intensité capacitaire ne se soumet pas pour autant à l'ordre qui lui est imposé. Il sait attendre, pratiquant parfois la résilience, le retrait tactique, la mise en sommeil, etc. Cela le conduit à se soustraire de toute adhérence à l'intensité politique du plus fort, dont l'action perd ainsi toute raison d'être. Il n'a plus qu'à en tirer les conséquences. En effet, c'est l'une des raisons pour lesquelles, après tant d'années de campagne militaire, on a vu l'armée étatsunienne, de même que l'armée française, se retirer de façon spectaculaire, l'une de l'Afghanistan, l'autre du Mali, tout en étant conscientes de n'avoir rien réglé et même de n'avoir rien atteint de leurs buts de guerre. Face à l'intensité capacitaire de la force envahissante, l'Afghanistan de même que le Mali avaient activé la part atélique de la conflictualité, se donnant tout leur temps, quand la force envahissante entrevoyait l'inverse. La conséquence fut en effet 20 ans de guerre ici et 10 ans là, sans le moindre résultat escompté et avec un affaiblissement étonnant de l'intensité politique.

Nous pouvons déjà faire un premier point à ce stade du développement. Comme nous le voyons, il ne nous semble possible *a priori* d'envisager toute conflictualité comme régulateur du vivre ensemble autrement qu'en rappelant sa valence antagoniste. Car en effet, comme nous croyons l'avoir

fait comprendre, une fois enclenchée, la conflictualité ne semble pouvoir se solder qu'en donnant lieu à des formes de coexistence modulée en priorité par les intérêts égoïstes de l'un et l'autre acteur en question. Or ces intérêts ne s'usent jamais. Tout se passe donc comme si le conflit ne vaut jamais que moyennant la possibilité d'un affrontement imminent ou en cours. Et peu importe la symétrie des intensités capacitaires. Néanmoins la question que nous souhaiterions soulever à présent est celle du cas où cette possibilité d'affrontement serait envisager comme inexistante, par exemple selon l'axiome de Kant concernant les grandes démocraties : " Les démocraties ne se font pas la guerre ", dit-il.

La documentation militaire semble encore nous apporter un enseignement, cette fois plutôt paradoxal. Nous l'avons trouvé résumé dans une formulation émise, presque sous la forme d'un dogme, dans le rapport intitulé " Haute intensité : quels défis pour les armées françaises ? ", rédigé par Elie Tenenbaum, déjà cité plus haut, pour le compte de l'Ifri, un centre de recherches sur les études de sécurité. Une des positions de ce rapport, en des termes simples, stipule que : " quelle que soit sa qualité, une armée doit disposer d'un minimum de capacité à encaisser les pertes, faute de quoi des systèmes essentiels mais présents en trop faible nombre ne seront tout simplement pas déployés de crainte de les voir détruits ". En clair, la question est celle des conséquences de l'attrition, c'est-à-dire, pour un acteur, de l'usure de ses capacités ou de son intensité capacitaire et surtout aussi de la capacité de renouvellement de ces capacités. Elie Tenenbaum construit son argumentation à partir de la guerre d'Ukraine en cours depuis le 22 février 2022. Nous le paraphrasons.

Des guerres récentes et principalement la guerre en Ukraine a montré le poids majeur de l'usure des capacités dans les affrontements. Au bout d'un mois, au tout début du conflit, plus de 200 chars de bataille ukrainiens avaient été détruits (soit l'ensemble du parc français des chars *Leclerc*). Il en est de même du parc aérien, où les drones aériens, utilisés en grand nombre ont vu leur espérance de vie limitée à quatre vols pour certains et à six vols pour les plus robustes. Et même les Etats-Unis avaient été pris en défaut. Dans le champ de bataille de l'artillerie, étaient tirés par jour 5000 obus côté russe, soit 150000 par mois, ce qui est bien au-delà de ce que l'industrie

européenne parvient à produire en un an. Le Pentagone logé à la même enseigne annonçait aussitôt qu'il entendait passer sa production mensuelle de munitions de 155mm de 15 à 90000 d'ici à 2025.

Pourrait-on conclure qu'un des effets de cette de conscience fut un abaissement de l'intensité conflictuelle des Etats occidentaux et des Etats-Unis vis-à-vis de la Russie ? La question n'est pas si incongrue ; elle est ouverte.

En tout cas, il en est du cas d'autres conflits tout aussi récents. Par exemple, le conflit dégradé tout dernièrement en conflit armé par les attaques du Hamas contre Israël. Pour avoir mal évalué son niveau d'attrition (à moins que cela n'ait été au cœur de sa stratégie, mais avec quel résultat ?) cette organisation se retrouve aujourd'hui en situation de crise subie, ne parvenant plus du tout à contrôler les conditions de sa survivabilité. Et même la détention d'otages n'y peut rien.

La conscience de l'attrition, de façon paradoxale, impose cette dernière comme une alternative, même mineure pour envisager une conflictualité sans imminence d'une perspective antagoniste face à un antactant. Quel en serait le processus ? Autrement dit, quelle en serait la mesure axiologique ? Si elle est introduite par l'état d'attrition, une réponse à cette question serait à déduire par exemple du positionnement d'un Etat-nation comme l'Inde sur la scène internationale.

L'Inde était parvenue à consolider sa survivabilité, en se dotant d'un arsenal nucléaire sans activer toute conflictualité. Quel en fut le fondement ?

Bien évidemment, cette hypothèse fut soumise à débat. Elle fut particulièrement discutée par une école de pensée dite réaliste, qui justifia le programme d'armement nucléaire de l'Inde par le souci de se protéger par ses deux puissants voisins menaçants sur la scène internationale, à savoir la Chine et le Pakistan qui développaient l'un et l'autre un programme de bombe atomique.

La perspective dont nous parlons fut celle soutenue par l'école de pensée dite constructiviste, et qui fut affichée par les dirigeants indiens eux-mêmes. Selon cette école de pensée, plutôt que de se préparer à un éventuel conflit, l'Inde développa son programme nucléaire dès le début des années 60, uniquement pour s'afficher comme nation nouvellement émancipée, une fois libérée du joug de pouvoir colonial. Plus

précisément, pour l'Inde, il s'agissait surtout d'entamer et de poursuivre sa construction en tant qu'Etat-Nation nouveau. Selon Cavanna Thomas, spécialiste des questions de politique étrangère américaine et de stratégie, pour l'Inde

> De ce point de vue, le nucléaire peut s'appréhender comme l'une des déclinaisons de " l'idéologie post-impériale " de New Delhi, basée sur une " victimisation " entendue comme " le désir simultané d'être reconnu en tant que victime et de s'assurer qu'on ne sera plus victimisé à l'avenir. Nehru avait toujours été convaincu que l'Inde était devenue un " pays esclave " car elle avait manqué la première révolution industrielle. Le Premier ministre indien " était fasciné par la nécessité de planifier et de faire un bond en avant dans le vingtième siècle […]. Dans sa romance avec la science et la planification, l'énergie atomique occupait une place importante ". Une perspective similaire fut observée chez de nombreux scientifiques qui considéraient que leur travail contribuerait à l'essor de la civilisation indienne.[11]

Rien à voir donc d'emblée avec toute perspective conflictuelle, même si on pourrait argumenter qu'une telle offensive les y prépare. L'attrition opère alors comme un marqueur identitaire, faisant de l'Inde, par définition, un pays qui n'est pas ouvert à l'imminence d'une guerre. En choisissant un tel positionnement pour entrer dans le vingtième siècle et par cette simple option civilisationnelle, l'Inde finit ainsi par imposer le respect, comme on dit : une manière non antagoniste *a priori* de vivre au sein d'un ensemble avec d'autres. Voilà donc pourquoi nous parlons d'alternative. L'attrition contribue de fait à l'abaissement de l'intensité conflictuelle, ce qui, à nouveaux frais, ajourne tout effet antagoniste.

Pour finir

Nous aurions pu sous-titrer notre texte en parlant plutôt d'une sémiotique des antactants. Cela aurait conduit à effectuer surtout de la modélisation. Notre idée, en partant des champs des possibles de la perspective militaire était de montrer qu'en matière de conflit, comme modèle de vivre ensemble, tout ne

11 Cavanna (2017).

se joue jamais qu'à l'intersection des intérêts individuels des acteurs en opposition. Pour cela, il convient surtout d'évaluer le prix à payer. Pour les adversaires faibles, cela peut se solder par des effets de ressentiments ou de colère, mais ils peuvent aussi en tirer profit par des effets de contournement ou d'esquive. Mais c'est déjà cela vivre ensemble. Pour les adversaires forts, le sentiment de domination, de même que le retrait peuvent apparaître comme un régulateur approprié, tout dépend de la configuration à l'intérieur de laquelle l'investissement de son intensité capacitaire s'inscrit, pour soi ou à l'inverse des autres. Reste néanmoins la conscience de l'attrition, comme alternative. Elle redirige le regard dans une perspective moins antagoniste de la conflictualité, dans laquelle le risque ou la certitude d'usure devient à ce moment le régulateur du vivre ensemble.

Bibliographie

Caillé A.
2004 *Paix et Démocratie. Une prise de repères,* Centre International des Sciences de l'Homme – Byblos. Panel International sur la Démocratie et le Développement

Cavanna T.
2017 *De la volatilité comme paradigme*, CNRS Éditions, https://doi.org/10.4000/books.editionscnrs.13396. Cité le 20 juin 2024.

De la Maisonneuve E.
1997 *La violence qui vient*, Arlea, Paris.

Greimas A.J., Courtès J.
1979 *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris.

Greimas A.J., Fontanille J.
1991 *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Seuil, Paris.

Kant E., *Vers la paix perpétuelle. Un projet philosophique,* Vrin, Paris.

Moreau Defarges P.
2005 " Terreur, terrorisme, guerre ", in *Le Débat 2005/1(n°133)*, Gallimard, Paris, pp. 113-125.

Schulman S.
2021 *Le conflit n'est pas une agression. Rhétorique de la souffrance. Responsabilité collective et devoir de réparation,* Edition B42, Montreuil.

Tenenbaum E.
2023 " Haute intensité : quels défis pour les armées françaises ? ", Centre des études de sécurité, https://www.ifri.org/sites/default/files/atoms/files/tenenbaum_haute_intensite_juillet_2023.pdf, cité le 14 juin 2024

Von Clausewitz C.
1999 *De La Guerre,* trad. L. Murawiec, édition abrégée et présentée par G. Chaliand, Perrin, L. I ch. I.

Elisa Giaccardi

VIVERE INSIEME CON L'INTELLIGENZA ARTIFICIALE

1. *Umano non è abbastanza. Per cominciare*

Nel contesto ingegneristico, il concetto di progettazione si configura principalmente come il processo di concezione e pianificazione dell'artificiale, caratterizzato da una natura fondamentalmente normativa e scientifica. Secondo Herbert Simon, autore di *The Sciences of the Artificial* (1969), la progettazione si focalizza sul "come le cose dovrebbero essere", contrapponendosi alla metodologia delle scienze naturali che investigano "come le cose sono".

Un altro approccio alla progettazione si basa sulla visione del design come "creazione di mondi" (cfr. Penati 2014). In questo senso, il design si configura come un'attività umanistica che non vincola l'oggetto in modo rigido, ma mira a esplorare possibilità che permettano alle persone di vivere esperienze sempre più arricchenti del mondo circostante. Secondo Buchanan e Margolin, autori di *Discovering Design* (1995), il design si occupa di immaginare "come potrebbero essere le cose", e per questo merita di essere considerato non solo come una pratica professionale, ma anche come un'impresa umanistica e intellettuale di rilevanza significativa.

Entrambi questi approcci sono centrati sull'essere umano. La progettazione centrata sull'uomo (HCD) o sull'utente (UCD) è diventata il metodo predominante nella progettazione, gestione e ingegneria di processi, prodotti, servizi e sistemi. Don Norman, noto sostenitore di questo approccio nel suo libro *The Design of Everyday Things* (1988), sostiene che il cuore del processo di progettazione debba essere rappresentato dalle "persone reali" con le loro esigenze individuali e i loro desideri.

Storicamente, un approccio centrato sull'utente ha tutelato i bisogni umani nella produzione di massa e nello sviluppo tecnologico. Tuttavia, è sempre più evidente che questa prospet-

tiva non riesce a cogliere pienamente le interconnessioni tra i bisogni/desideri umani e ecosistemi più ampi. Vi è una crescente preoccupazione che la centralità umana che caratterizza i fondamenti della progettazione stia raggiungendo i suoi limiti. Mentre tali prospettive si sono dimostrate efficaci nel sostenere i bisogni e i desideri umani in un'era industriale e postindustriale di consumi di massa, è sempre più chiaro che sono meno utili nel rispondere alle sfide ecologiche e sociali attuali, per le quali considerare il mondo come ecosistema è cruciale (cfr. Giaccardi, Redström 2020).

La portata e la complessità di questi problemi mettono i progettisti di fronte alla consapevolezza che viviamo in un mondo complesso, in cui non sono esclusivamente gli esseri umani ad agire e produrre effetti. Spesso questi effetti sono il risultato di sistemi di relazione che includono gli esseri umani, ma anche i fiumi, le piante e gli animali con cui condividiamo questo pianeta da tempo, e gli algoritmi e i sistemi intelligenti che di recente, ma in modo aggressivo, hanno fatto ingresso nel nostro mondo.

Questa consapevolezza ci spinge a considerare e domandarci come formazioni più fluide di umani e non umani possano essere concepite e mobilizzate per sostenere obiettivi importanti di sviluppo sostenibile come la transizione ecologica, l'adattamento climatico, la giustizia sociale e modelli socio-economici alternativi.

In questo contesto, che abbraccia il concetto di "more-than-human" (cfr. Giaccardi, Redström, Nicenboim 2024; Coskun *et al.* 2022), l'attenzione di questo articolo è concentrata sulla tecnologia, e in particolare sull'effetto e sul ruolo che l'intelligenza artificiale può avere su sviluppi progettuali di natura ecosistemica.

Per esplorare questo impatto, è fondamentale riflettere su cosa succede quando i nostri strumenti iniziano ad apprendere. Quello che prima era un semplice strumento passivo di progettazione, come il martello di Heidegger, inerte e in attesa di essere usato, diventa invece uno strumento di collaborazione. Oggi, l'AI è uno strumento che ha la capacità di creare le proprie regole e modelli mentali per rispondere ai nostri input e comandi. Grazie alla digitalizzazione, il volume di dati a cui può accedere è cresciuto a dismisura rispetto a pochi anni fa.

Gli antropologi usano la metafora del meccanismo a cremagliera (Tennie, Call, Tomasello 2009), evidenziando come alcune fasi dell'evoluzione umana siano irreversibili. Questa è una di quelle fasi e sta cambiando radicalmente le condizioni della progettazione. La domanda non è dove finisce l'uomo e dove inizia la macchina. Cosa costituisce un essere umano (anche biologicamente) è una costruzione culturale. Una domanda poco interessante, in questo contesto. Ciò che dovremmo chiederci è invece: *Come ridefinisce l'intelligenza artificiale il significato del vivere insieme?*

2. *Cose mai viste, eppure utili: Sofia Crespo e la natura artificiale*

Un aspetto che emerge chiaramente è che con l'intelligenza artificiale è possibile ipotizzare cose che non sono mai esistite, oggetti mai visti né uditi in precedenza. In questo contesto, il lavoro dell'artista Sofia Crespo risulta affascinante. Nel suo bestiario "Artificial Natural History" (2020-2023), Sofia utilizza l'intelligenza artificiale per immaginare animali che non hanno mai popolato il mondo reale. Si ispira alla pratica degli artisti medievali, i quali, basandosi su elementi di animali noti, immaginavano creature di cui avevano sentito parlare da esploratori del loro tempo.

Questa condivisione immaginativa con l'intelligenza artificiale ci permette anche di osservare le cose da prospettive diverse dalla nostra. Questo fenomeno ci sorprende, ma può anche suscitare un senso di defamiliarizzazione. Per restare con il lavoro di Sofia Crespo, nel progetto "Critically Extant" (2022)[1], l'artista collabora con l'intelligenza artificiale per dare visibilità a specie animali in pericolo di estinzione. La rappresentazione dell'usignolo comune generata dall'intelligenza artificiale dimostra la limitatezza dei dati disponibili per creare un'immagine credibile. L'artista usa questa defamiliarizzazione per mettere in evidenza, provocatoriamente, la scarsezza dei dati disponibili quando la specie in estinzione non è adorabile come un panda. Tristemente, il fringuello creato dalla intelligenza artificiale rassomiglia già uno degli animali fantastici del bestiario artificiale.

1 www.criticallyextant.com/.

La pratica creativa di Sofia esemplifica come l'intelligenza artificiale sia potente nel combinare elementi conosciuti per creare qualcosa di nuovo. Eppure l'intelligenza artificiale può immaginare solo ciò per cui esistono dei dati da cui partire.

E dunque, quali sono i margini di azione critica? Come possiamo collaborare con l'intelligenza artificiale non solo per espandere i nostri orizzonti immaginativi ma anche nell'intento di essere deliberatamente critici, rispetto ai dati che vengono utilizzati, ma anche rispetto ai processi e i contesti in cui questi dati vengono accumulati e monetizzati?

Sono domande, ripensamenti e sperimentazioni, che devono prendere le mosse da problematiche molto concrete, alcune anche politicamente ed economicamente complesse. Mi vorrei soffermare su alcune problematiche in qualche misura vicine alla esperienza quotidiana, come il rafforzamento dei pregiudizi, la soggettivazione dei dati personali e nuove forme di estrattivismo digitale.

3. *Sperimentazione #1: Contrastare il rafforzamento dei pregiudizi*

In occasione della giornata internazionale della donna, l'agenzia britannica One Green Bean[2] ha utilizzato Midjourney per generare immagini basate sui titoli professionali delle tre posizioni di rilievo della leadership globale di One Green Bean. Le donne nel ruolo di amministratore delegato, direttore creativo esecutivo e responsabile regionale delle pubbliche relazioni sono raffigurate in posa con il loro presunto sé maschile. Un chiaro esempio di come i modelli di linguaggio di grandi dimensioni (LLM) in grado di analizzare miliardi di testi e immagini dal web abbiano da un lato aumentato le capacità di ricerca visiva e di ragionamento ma anche amplificato la stragrande maggioranza dei pregiudizi che i classici sistemi di visione artificiale avevano ridotto negli ultimi anni.

Un'analisi di oltre 5000 immagini pubblicata da Bloomberg sull'amplificazione degli stereotipi su razza e genere in Stable

2 www.linkedin.com/posts/one-green-bean_one-green-bean-uncovers-alarming-gender-bias-activity-7039104041678753793-GSN6/.

Diffusion mostra che le disparità razziali e di genere in Stable Diffusion sono peggiori che nel mondo reale. Il mondo secondo Stable Diffusion è gestito da giudici maschi bianchi. Le donne sono raramente medici, avvocati o amministratori delegati. Le donne con la pelle scura fanno le cassiere al supermercato o girano gli hamburger. Gli uomini con la pelle scura commettono crimini o al limite lavano i piatti.

Se questi pregiudizi sono intrinsecamente correlati ai dati e questi dati riflettono principalmente lo status quo, come possiamo superare i limiti della nostra immaginazione? Come possiamo collaborare con gli strumenti di intelligenza artificiale per esaminare i nostri pregiudizi anziché rinforzarli?

Un esempio significativo è il progetto *Creating Monsters* della designer Anne Arzberger (2022)[3]. In questo progetto, la designer ha utilizzato strumenti di intelligenza artificiale per far emergere immaginari di genere collettivi, riflettere sulla propria percezione di femminilità e mascolinità, e affrontare consapevolmente i propri pregiudizi e fissazioni.

Utilizzando algoritmi di classificazione come Teachable Machine e algoritmi generativi via Runway ML, la designer ha collaborato con l'intelligenza artificiale per impostare un processo introspettivo, in cui l'intelligenza artificiale aiuta ad aprire invece che chiudere degli spazi di possibilità e di riflessione.

Attraverso una serie di azioni di curatela dei dati estremamente deliberata (Arzberger, Lupetti, Giaccardi 2024), la designer ha intenzionalmente sfruttato il pensiero automatizzato dell'intelligenza artificiale per mettere in luce il pregiudizio e confrontarlo, con l'obiettivo di aprire nuovi spazi creativi al di là delle convenzioni implicitamente stabilite.

Il risultato di questa pratica riflessiva, che ibrida il contributo della designer con quello dell'intelligenza artificiale, si manifesta in una serie di giocattoli destinati a bambini e bambine, posizionati al di fuori delle rigide categorie di genere e degli stereotipi preesistenti. Questo approccio mira a contrastare il rischio che un uso non ponderato degli strumenti di intelligenza artificiale generativa replichi e rafforzi gli stereotipi di genere (per esempio, rispetto alle carriere), come quelli emersi dall'iniziativa dell'agenzia One Green Bean.

3 https://dcode-network.eu/showcase/dcode-labs-monsters/ OR https://youtu.be/irU5DLzwcLI?si=H6mM0yVSykwH5UFa

Fig. 1 – "Creating Monsters" (2022) è un progetto della designer Anne Arzberger che esplora l'ibridazione di giocattoli "mostruosi" come mezzo per sfidare pregiudizi personali e norme sociali. La designer ha utilizzato tattiche riflessive di addestramento dei dati e di esplorazione dello spazio latente – nello specifico di questa immagine, tra caratteristiche di unicorni e dinosauri – per dare vita a forme che superano le tradizionali categorie di genere nella progettazione di giocattoli per bambini.
(*Immagine di Anne Arzberger*, 2022).

4. *Sperimentazione #2: Vivere insieme come soggetti in divenire*

In un contesto digitale, i dati personali definiscono la nostra identità. Siamo esseri definiti dai dati che produciamo e, come soggetti digitali, esistiamo esclusivamente nello spazio computazionale generato dalla storia delle nostre interazioni registrate.

Questo spazio digitale può diventare una gabbia, un luogo predittivo che anticipa ciò che siamo e ciò che potremmo diventare. La riduzione del soggetto umano a dati statistici e a modelli di comportamento probabili avviene attraverso la creazione di profili basati sui nostri dati, che vanno da applicazioni per l'auto-quantificazione ("quantified self") alle nostre interazioni con specifici tipi di contenuto su reti sociali, siti di e-commerce e servizi digitali.

I gemelli digitali ("digital twins") rappresentano uno dei modi in cui i dati del mondo reale vengono utilizzati per la modellazione e la simulazione. Sono rappresentazioni virtuali del mondo fisico che si basano su ampie banche dati, potenza com-

putazionale e ragionamento sempre più automatizzato. Questi modelli possono essere impiegati in diversi settori, dall'agricoltura alle smart city, per una varietà di scopi come visualizzazione, simulazione e previsione.

I gemelli digitali possono essere molto utili per affrontare problemi complessi. Tuttavia, quando i cittadini e i loro comportamenti diventano parte del modello e vengono a loro volta, per così dire, addomesticati dal sistema, è legittimo, come evidenziato da Luciano Parisi (2019), nutrire preoccupazioni su come soggetti autodeterminanti possano venire orientati verso determinate azioni in modo da avvantaggiare il sistema da cui dipendono.

Essere veramente liberi significa essere in grado di agire in modi non predeterminati e imprevedibili. Ma la previsione è sempre la proiezione del presente conosciuto nel futuro inconoscibile. In questo modo, e grazie allo stretto legame tra previsione e azione, le tecnologie predittive (come sono concepite e progettate oggi) riducono la variabilità del futuro e la sua capacità di contenere o svelare percorsi che potrebbero superare le conoscenze attuali e, soprattutto, aiutare a riconfigurare la vita contemporanea.

Per sperimentare come vivere con l'intelligenza artificiale come soggetti in divenire, l'artista Grace Turtle ha creato un gemello digitale del proprio mondo interiore chiamato Gracia. Utilizzando dati ricavati dalle proprie memorie e da aspetti contradditori della propria personalità, l'artista ha dato vita computazionale ad agenti generativi che rappresentano profili possibili, alternativi di sé stessa. *Undoing Gracia* (2023) è una performance che si basa su una simulazione dinamica e guidata dalla narrazione, facente perno sui principi del comportamento emergente e dell'interazione autonoma degli agenti generativi. L'aspetto unico della simulazione sta nel fatto che consente l'intervento dell'utente (Grace), fornendo una piattaforma per un dialogo significativo tra Grace e gli agenti generativi che popolano il mondo di Gracia. La partecipazione di Grace alla simulazione è progettata per sovvertire e influenzare attivamente la simulazione attraverso *feedback loops* ricorsivi.

La simulazione è stata progettata utilizzando Agent-Based Modeling (ABM), una tecnica computazionale utilizzata per simulare sistemi complessi rappresentando comportamenti, interazioni e processi decisionali dei singoli agenti. A causa della

natura discorsiva dell'esperimento, l'implementazione ha utilizzato ChatGPT 3.5 per consentire il dialogo in linguaggio naturale tra agenti e creare azioni descrittive e narrative all'interno dell'ABM.

Fig. 2 – "Undoing Gracia" (2023) è un esperimento dell'artista Grace Turtle che esplora la fluidità delle relazioni umane-artificiali. Questo esperimento concettualizza i sistemi predittivi di AI come una "terra di confine", dove il sé è fluido e il futuro aperto. Progettato come un gemello digitale soggettivo del loro mondo, Gracia è abitata da Grace e tre agenti generativi – Lex, Tortugi e Luna – modellati sulle esperienze, i ricordi e i tratti della personalità di Grace. In una simulazione durata diverse settimane, iniziata nel 2023 e conclusasi nel 2100 secondo il tempo interno alla simulazione, agenti umani e AI hanno interagito e mutato, trasformando il loro mondo e se stessi.

Usare il linguaggio naturale per impostare lo stato iniziale della simulazione significa che l'artista ha potuto essenzialmente scrivere sé stessa nella simulazione attraverso le descrizioni iniziali dei personaggi, dell'ambiente e della loro posizione all'interno del gemello digitale. La collaborazione fra Grace e gli agenti generativi nella costruzione della simulazione (dove gli agenti anche interagivano l'uno con l'altro) esplora come attraverso una relazione più dinamica e fluida con l'intelligenza artificiale si possa scoprire noi stessi come multipli e in constante divenire, piuttosto che soggetti fissi da controllare e monetizzare.

5. *Sperimentazione #3: Vivere insieme come coesistenza multispecie*

Anatomy of an AI System di Kate Crawford e Vladan Joler (2018)[4] analizza le vaste reti che sono alla base della "nascita, vita e morte" di un singolo altoparlante intelligente Amazon Echo. Questa visualizzazione dei dati fornisce informazioni dettagliate sull'enorme quantità di risorse coinvolte nella sua produzione, distribuzione e smaltimento ed evidenzia un nuovo modello di estrazione delle risorse.

Queste forme di estrattivismo sono purtroppo presenti anche in iniziative intese allo sviluppo sostenibile. Per esempio, la resilienza degli ecosistemi forestali è di notevole interesse in tutto il mondo, in particolare alla luce della crisi climatica e della perdita di biodiversità. Anche qui le nuove tecnologie basate sul digitale sono sempre più pervasive.

Una delle tecnologie più controverse per promuovere la transizione da foreste a infrastrutture verdi ("green infrastructures") è il gemello digitale. Utilizzando una replica digitale della foresta, queste simulazioni consentono di prevedere cosa potrebbe accadere con diversi schemi di gestione. In molte città intelligenti, questi dati di simulazione facilitano una gestione più efficiente ed efficace degli ecosistemi forestali informando i governi delle città o gli urbanisti sulla decisione di quali alberi piantare e dove, e cosa fare per generare più aria, acqua, salute, energia, benefici economici e sociali.

Nonostante le prospettive positive, tuttavia, le ontologie sottostanti di queste foreste digitali vengono raramente messe in discussione, spesso filtrando le vibranti realtà della flora e della fauna che popolano le foreste. I modelli attuali sono costruiti su valori di efficienza antropocentrici che pongono il rischio di un futuro di consolidamento selettivo in cui le foreste sono ottimizzate solo per gli esseri umani. Poiché le foreste urbane sono spesso legate e apprezzate per i servizi ecosistemici che forniscono, quando gli alberi si allontanano dagli standard umani di ciò che è accettabile e desiderabile, diventano obiettivi di rimozione. A lungo termine, questo non è l'approccio ecosistemico di cui abbiamo bisogno.

4 www.anatomyof.ai/.

Nel progetto *Eco-Urban Futures* di Seowoo Nam (2023)[5], la progettista ha iniziato con il riconoscimento che gli esseri umani coesistono inevitabilmente con altre forme di vita. Nel suo gemello digitale speculativo, ha esplorato le interdipendenze tra alberi, esseri umani e multispecie, sviluppando un modello "more-than-human" per l'Agent-Based Modeling e riconcettualizzando l'interfaccia come un atto che taglia attraverso entità separate ma non distinte.

Questo approccio ha permesso di interagire con la foresta non solo considerando una singola specie, ma valutando il benessere e i bisogni relazionali del gruppo. È stata integrata la simulazione di parametri temporali non lineari, come i ritmi stagionali e gli orologi biologici, visualizzando il tempo lineare come espressione della durata di vita di ciascuna specie piuttosto che come semplice rappresentazione numerica.

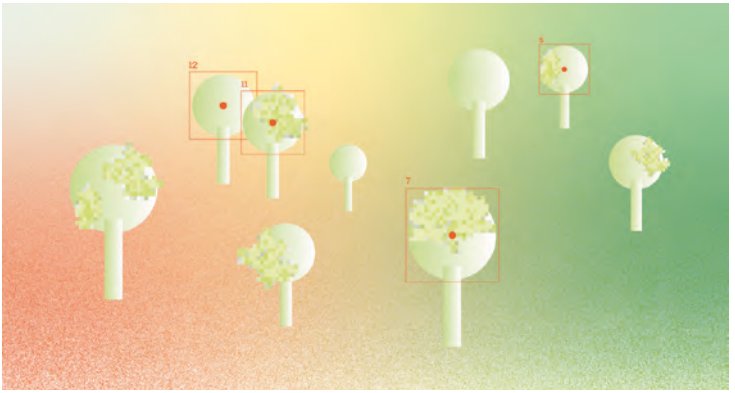


Fig. 3 – "Eco-urban futures" (2023) è un progetto della designer Seowoo Nam in collaborazione con Lucidminds AI che adotta un approccio "more-than-human" per progettare un modello computazionale e una piattaforma di simulazione per i gemelli digitali delle foreste urbane. Questo progetto utilizza il concetto di corpi "more-than-human" per esplorare nuovi modi di interpretare e agire sui dati, promuovendo la governance partecipativa delle foreste e incoraggiando politici, urbanisti e cittadini a immaginare futuri più sani per "noi-con-la-foresta" (immagine di Seowoo Nam, 2023).

5 www.4tu.nl/du/projects/eco-urban-futures/.

Il modello computazionale e l'interfaccia di simulazione basati su elementi "more-than-human" rappresentano un cambio significativo nella percezione della connessione con il mondo naturale. Oltre a considerare le foreste semplicemente come risorse per l'uso umano, questo design adotta un approccio olistico che riconosce l'interdipendenza con l'ambiente. Questa prospettiva supera le tradizionali classificazioni di alberi, animali ed esseri umani, offrendo una comprensione più sfumata delle diverse sensibilità, intenzionalità e attributi temporali e spaziali di ciascuna entità all'interno dell'ecosistema, mirando alla salute della foresta.

6. *Progettare "more-than-human". Per concludere*

Quando un progetto diventa "more-than-human", non si tratta solo di soddisfare bisogni, ma di promuovere cambiamenti radicali incentrati sulle relazioni. Siamo chiamati a riconsiderare profondamente i pilastri del design e a focalizzarci sulle modalità delle relazioni: tra esseri umani di tutte le razze, generi e abilità, e tra esseri umani e creature non umane (siano esse viventi o artificiali). Questo richiamo implica un impegno etico che, in quanto tale, è anche profondamente politico nel senso autentico del "vivere insieme".

Come sostenuto in Giaccardi e Redström (2020), è cruciale posizionare esplicitamente questa capacità di interazione ("agency") come fondamentale per il design digitale contemporaneo, paragonabile all'importanza che la nozione di funzione ("function") aveva per il design industriale e la nozione di esperienza ("experience") per il design post-industriale. Questa capacità di mobilitare esseri umani e non umani in nuove relazioni non è qualcosa che possiamo semplicemente controllare e prototipare nel modo tradizionale, ma è piuttosto qualcosa che dobbiamo apprendere a coltivare e di cui dobbiamo prenderci cura.

Il significato del "vivere insieme" diventa il cuore stesso del nostro progetto. La ricerca del significato del vivere, la promozione di nuove modalità di convivenza in un mondo che molti considerano fragile e in pericolo, deve essere il cuore pulsante della nostra pratica etica e politica, prima ancora che professionale.

In questo contesto, la nostra relazione con l'intelligenza artificiale deve essere intrinsecamente critica. Non possiamo permetterci di adottare un approccio semplicemente opportunistico nei confronti dell'intelligenza artificiale. Solo attraverso un'azione critica deliberata che amplia, rivede e contesta gli elementi a nostra disposizione per creare mondi, potremo veramente costruire insieme futuri inclusivi e sostenibili. Solo così, sfruttando le nuove capacità immaginative fornite dall'intelligenza artificiale e agendo con una visione critica che rivede e contesta le strutture esistenti, potremo sognare un futuro realmente differente e idealmente migliore rispetto al passato.

Bibliografia

Arzberger, A., Lupetti, M.L., Giaccardi, E.
2024 "Reflexive data curation: Opportunities and Challenges for Embracing Uncertainty in Human-AI Collaboration", in *Acm Tochi* (accepted for publication).

Buchanan, R., Margolin, V.
1995 *Discovering Design: Explorations in Design Studies*, University of Chicago Press, Chicago.

Coskun, A., Cila, N., Nicenboim, I., et. al.
2022 "More-than-human concepts, methodologies, and practices in HCI", in *Extended Abstracts of the 2022 CHI Conference on Human Factors in Computing Systems (CHI EA '22)*, Association for Computing Machinery, New York (NY), pp. 1-5.

Giaccardi, E., Redström, J.
2020 "Technology and more-than-human design", in *Design Issues*, vol. 36, n. 4, pp. 33-44.

Giaccardi, E., Redström, J., Nicenboim, I.
2024 "The making(s) of more-than-human design: Introduction to the special issue on More-Than-Human Design and HCI", in *Human-Computer Interaction*, pp. 1-16.

Norman, D.
1988 *The Design of Everyday Things: Revised and Expanded Edition*, Basic Booksm, New York (NY), ed. 2013; tr. it. *La caffettiera del masochista. Il design degli oggetti quotidiani,* Giunti, Firenze 2019.

Parisi, L.
2019 "The alien subject of AI", in *Subjectivity*, n. 12, pp. 27-48.

Penati, A. (a cura di)
2014 *Il design costruisce mondi. design e narrazioni*, Mimesis, Milano.

Simon, H.
1969 *The Sciences of the Artificial*, MIT Press, Cambridge (MA), ed. 1996.

Tennie, C., Call, J., Tomasello, M.
2009 "Ratcheting up the ratchet: On the evolution of cumulative culture", in *Phil. Trans. R. Soc. B.* 364 (1528), pp. 2405-2415.