

LA VERGOGNA/ THE SHAME

A cura di
Emanuele Antonelli e Manrica Rotili



MIMESIS

Traduzioni di:
Emanuele Antonelli (M. Mason) e Manrica Rotiti (M. Algarabel, J. Levinson)

INDICE

Introduzione	p.	9
L'OMBRA LUNGA DELLA VERGOGNA <i>di Emanuele Antonelli e Manrica Rotiti</i>		
1. LA VERGOGNA DI INGMAR BERGMAN: VOLTO, AFFEZIONE E MESSA IN SCENA DEL SOGGETTO <i>di Alessandro Alfieri</i>	p.	15
2. SVERGOGNARE LA RIVOLUZIONE. ALCUNE CONSIDERAZIONI SULLA CENSURA DI <i>LA SOMBRA DEL CAUDILLO</i> <i>di Montserrat Algarabel</i>	p.	29
3. LA NOZIONE DI SKANDALON NELL'OPERA DI RENÉ GIRARD <i>di Emanuele Antonelli</i>	p.	37
4. VERGOGNA RAPPRESENTATA. I MEZZI DELL'IMMAGINE E LE AMBIGUITÀ DEL GUARDARE ALLA PROVA DI UN SENTIMENTO MOLTO DISCRETO <i>di Luca Bortolotti</i>	p.	51
5. L'IMBARAZZO DELLA VERGOGNA. UNA RICERCA SULLE CONDIZIONI DI POSSIBILITÀ DI UN'EMOZIONE SOCIALE <i>di Antonio Carnevale</i>	p.	65
6. APPUNTI ROMANI SULLA VERGOGNA <i>di Filippo Ceccarelli</i>	p.	81
7. LA VERGOGNA IRRIMEDIABILE <i>di Simona Chiodo</i>	p.	89

© 2012 – Mimesis Edizioni (Milano – Udine)

Ishb 9788857514741

www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com

Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)

Telefono +39 02 24861657 / 24416383

Fax: +39 02 89403935

E-mail: mimesis@mimesisedizioni.it

8. VERGOGNA E ANIMALITÀ. L'IMMANENZA PER L'ANIMALE CHE PARLA? *di Felice Cimatti* p. 99
9. LA VERGOGNA DELL'ARTE. L'ARTE DELLA VERGOGNA *di Maria Giuseppina Di Monte* p. 111
10. LA VERGOGNA DELL'ESTETICA. EMOZIONE, COGNIZIONE, NORMATIVITÀ *di Michele Di Monte* p. 123
11. BEATTUDINE AD ABU GHRAIB *di Lorenzo Donghi* p. 151
12. VERGOGNARSI DI, PER, CON... LE ATMOSFERE DELLA VERGOGNA *di Tonino Griffero* p. 161
13. VERGOGNA, PUDORE E POTERE *di Alessandro Ialenti* p. 191
14. L'ALTRA VERGOGNA. DA KAFKA A GÜNTHER ANDERS *di Micaela Latini* p. 203
15. NON È UNA VERGOGNA? DELLA VERGOGNA IN MUSICA E DELLA VERGOGNA IN GENERALE *di Jerrold Levinson* p. 219
16. SENZA VERGOGNA *di Michelle Mason* p. 229
17. ODORE DELLA VERGOGNA O VERGOGNA DELL'ODORE? *di Marco Mazzeo* p. 245
18. INSODDISFAZIONE, AVIDITÀ E SENSO DI INDEGNITÀ *di Claudio Neri* p. 259
19. MASCHERARE E MASCHERARE LA "VERGOGNA" CON LE IMMAGINI *di Silvia Pedone* p. 269
20. IL CORPO DELLA VERGOGNA. DINAMICHE RELAZIONALI NELL'ARTE FEMMINISTA *di Raffaella Penna* p. 289
21. VERGOGNA, LIBERTÀ E CENSURA NELL'ARTE CONTEMPORANEA. PER UN'ESTETICA (A)MORALE *di Monica Rotili* p. 301
22. LA VERGOGNA DELLE IMMAGINI INFAMANTI *di Francesco Sorre* p. 311
23. SU *Über Scham und Schamgefühl* DI MAX SCHELER UNA LETTURA "ESTETICA" *di Marco Tedeschini* p. 333
24. ELOGIO DELLA FORMALITÀ. L'ARTE TRA DECORO ED ESPRESSIONE *di Federico Vercellone* p. 343
25. LA VERGOGNA NELL'EPOCA DELLA SUA IRRIPRODUCIBILITÀ TECNICA *di Piero Vereni* p. 349
- GLI AUTORI p. 361

25.

LA VERGOGNA NELL'EPOCA DELLA SUA IRRIPRODUCIBILITÀ TECNICA

di Piero Vereni

1. *Il complesso onore/vergogna*

1.1. *Vergogna come fatto sociale*

Per gli antropologi c'è un nesso ineludibile tra il sentimento della vergogna e il senso pubblico dell'onore. Questa associazione è stata duramente criticata da Unni Wilkan (1984) ma non di meno ha continuato a stimolare la riflessione teorica e la ricerca empirica dell'antropologia sociale e culturale. Per quanto sia rischioso generalizzare da casi singoli su un tema così determinato dai diversi contesti culturali, resta comunque riconoscibile una qualche somiglianza tra molte pratiche e norme sociali legate alla vergogna. Quest'aria di famiglia è data dal fatto che un'immagine del sé viene acquisita a partire dallo sguardo pubblico (onore) e che l'incapacità di mantenerla costituisce una sorgente di forte disagio sociale (vergogna) che spesso pretende delle specifiche pratiche di riequilibrio. In queste pagine il mio obiettivo sarà individuare due dimensioni essenziali al mantenimento di questo discorso, vale a dire il *corpo* come territorio dell'onore da un lato, e dall'altro la *parola* "d'onore" come veicolo essenziale della grammatica del complesso onore/vergogna.

Il riferimento ai "sentimenti" non deve farci dimenticare che le forme di onore che gli antropologi descrivono sono spesso molto lontane dalle «implicazioni cavalleresche e psicologiche della parola inglese "honour"» (Herzfeld 1980: 348) e si riferiscono invece alle aspettative che il vicino di una persona ha nei confronti del suo comportamento in pubblico e nella sfera domestica, soprattutto in relazione alla sfera sessuale e all'espressione della corporeità. Si guadagna onore o si viene svergognati nella misura in cui il proprio comportamento si conforma o delude le aspettative comuni. La vergogna e l'onore, in questa chiave, non sono tanto stati d'animo quanto una serie di giudizi che impongono norme di comportamento. Rife-

rendosi ai Kabyle dell'Algeria, Pierre Bourdieu ha sintetizzato chiaramente questo conflitto tra interno emozionale ed esterno normativo:

L'atteggiamento di un padre che, ignorando i suoi stessi sentimenti, uccideva la figlia colpevole veniva apprezzato e portato ad esempio. Animato dall' amore dell' onore più che dall' amore in sé, geloso più del suo amore che del suo onore, un uomo Kabyle può vendicarsi e cancellare l'onta anche sprezzando i suoi più profondi sentimenti, e così facendo riceverà la totale approvazione del gruppo. (Bourdieu 1966: 220, corsivi aggiunti)

Lungi dall'essere espressione sociale di un malessere individuale, la vergogna che interessa gli antropologi è l'imposizione sul singolo della forma pubblica della cultura, anche a discapito (o comunque al di sopra) dei sentimenti vissuti "privatamente".

1.2. Scala di esercizio e natura del complesso onore/vergogna

Il complesso onore/vergogna si esercita entro contesti di scala ridotta, percepiti come suddivisi in raggruppamenti mutualmente esclusivi per appartenenza. Il modello topologico è quello del grappolo o *cluster*, dove ogni chicco (lignaggio minimo o unità residenziale, *household*) è costituito dai singoli semi (gli individui), mentre il cluster include lo spazio sociale vissuto entro cui il complesso onore/vergogna regola i rapporti tra i singoli individui. In pratica, nelle società caratterizzate etnograficamente dal complesso onore/vergogna, il cluster — che Peristiany (1977: 11) chiama «contesto più ampio» — è comunque abbastanza ristretto da determinare una predominanza delle relazioni interpersonali faccia a faccia e una limitazione delle relazioni anonime o gestite da istituzioni burocratiche.

Come indicatore sociale, l'onore marca una qualità apprezzata e la vergogna ne marca la carenza, misurando la distanza che il vicinato stima tra il caso in esame e «il tipo di personalità considerato rappresentativo ed esemplare di una certa società» (Peristiany 1977: 10). L'onore misura così la quota di personalità di cui un individuo è dotato in quanto parte del suo gruppo di solidarietà. Bisogna insistere sul fatto che la personalità che viene misurata riguarda sempre, nelle varie espressioni culturali, il corpo dei soggetti e la sua capacità di affrontare alcune prove fisiche: l'autocontrollo e l'indipendenza, due qualità universali dell'onore (la cui assenza o carenza rispetto agli standard culturali provoca vergogna) sono sempre descritti in termini molto empirici. La persona d'onore sa resistere alle pulsioni del suo corpo (anche a quelle che in altri contesti verrebbero giudicate positi-

vamente, come nel caso del padre che uccide la figlia nonostante quel che può provare emotivamente per lei).

Le diverse tradizioni culturali stabiliscono quali siano le forze specifiche a cui il corpo onorevole deve resistere. La conseguenza diretta di tale valutazione contestuale è il suo carattere anti-universalista: si possiede onore in quanto ci si avvicina al modello *peculiare* di prassi sociale normato dalla cultura di appartenenza. Gli altri, esterni alla rete sociale di piccolà scala, non possono essere né onorevoli né svergognati, stanno dentro un altro gioco culturale.

Per sintetizzare il punto, diciamo che il complesso onore/vergogna si gioca sempre su tavoli locali, ma è paradossalmente comprensibile dall'esterno facendo riferimento a un medesimo rapporto normativo, poiché misura comunque la distanza tra un comportamento individuale e il comportamento ideale.

2. Il corpo sessuato come luogo dell'accadere della vergogna

La differenza di genere è essenziale in questo modello, e il lavoro di Lila Abu-Lughod (1986) ha portato alla luce una contrapposizione tra maschi e femmine che più che oppositiva è complementare.

Nel mondo degli Awlad Ali (beduini egiziani) vi è un'interdipendenza tra due concetti, *sharaf* e *hasham*. Il primo viene generalmente tradotto con onore, mentre il secondo può essere tradotto con "vergogna" o "imbarazzo" ma anche, in un'altra connotazione, con "modestia", vale a dire sottomissione intenzionale volontaria al sistema delle norme sociali. I maschi acquisiscono e mantengono *sharaf* dimostrando la loro autonomia, letteralmente la non dipendenza ma le donne, secondo la visione Awlad Ali, per ragioni eminentemente biologiche non sono in grado di autocontrollarsi completamente: la loro fisiologia le rende soggette al dominio della natura. Il mestruo che fiorisce senza controllo è la prova della incapacità della donna di provvedere a sé in totale autonomia, e quindi è il sigillo che sancisce la finale autorità dell'uomo da cui dovrà dipendere.

L'analisi di Abu-Lughod evidenzia non solo l'antitesi di genere, ma anche e soprattutto la natura profondamente biologica (in senso culturalmente determinato) della vergogna. È vero che gli uomini sono associati con una purezza primigenia e le donne con una naturale impurità, ma è parimenti vero che mentre le donne possono acquisire onore incorporando il codice della modestia (rimuovendo ogni riferimento alla fisicità della loro condizione naturale e ogni espressione di pulsioni che richiamino la ses-

sualità) gli uomini devono altresì esercitare una costante manutenzione della loro condizione privilegiata dato che paura, fame, dolore e dipendenza sono sempre in agguato per ricoprirti di vergogna. Insomma, uomini e donne dello stesso gruppo parentale giocano, in diversi ruoli, una medesima partita, quella delle aspettative sociali contro le inclinazioni del corpo: «Se gli uomini falliscono, le loro donne perdono l'onore, e se le donne e gli altri dipendenti falliscono, gli uomini perdono l'onore. Cioè tutti i membri sono responsabili per l'onore di tutti quelli con cui si identificano in quanto parenti» (Abu-Lughod 1986: 176).

La sessualità è potenzialmente distruttiva dell'ordine sociale dato che prospetta la *possibilità* di concepire nuovi legami sociali al di fuori di quelli della comune discendenza. Tra gli Awlad Ali, come tra molte popolazioni arabe, il matrimonio preferenziale è quello con la *bint il-'amm*, vale a dire con la figlia del fratello del padre, consanguinea dello sposo e donna dello stesso patrilineaggio. L'atto sessuale come conseguenza del desiderio potrebbe portare a cercare il partner fuori da questa linea endogamica predefinita, distruggendo l'unità politica della parentela.

La castità esibita delle donne è un atto di deferenza verso i maschi del proprio gruppo, un segno che questi sono in grado di controllare la sessualità (debolezza) delle loro donne. Se una donna violasse la norma della modestia, ammetterebbe che gli uomini del suo gruppo non sono stati in grado di prendersi cura della sua debolezza, disonorando la loro autorità. Lo stesso ordine di considerazioni vale per l'atto di velarsi. Le donne Awlad Ali si velano ogni qual volta il contesto suscita anche lontane allusioni di tipo sessuale, come quando si pone la domanda "chi è sposato con chi?".

Questa interpretazione implica la necessità di articolare un discorso morale del e sul corpo per poter gestire il complesso onore/vergogna. Le condizioni che determinano la purezza primigenia dell'uomo e l'impurità naturale della donna sono tutte di carattere fisico: il flusso mestruale, la pulsione sessuale, la maternità sono indicatori fisiologici dell'inferiorità morale della donna, mentre la capacità di controllare la fame, il dolore, la paura e la libido sono segnali dell'onore dell'uomo. Provando a generalizzare, possiamo rileggere il complesso onore/vergogna come l'iscrizione nel corpo della morale sociale, sia nelle sue cause, sia nelle sue conseguenze sanzionatorie. È il corpo, per così dire, il campo di battaglia dell'onore e questa, ipotizzo, è una qualità intrinseca del codice d'onore indipendentemente dalle sue manifestazioni storiche. Possiamo anzi dire che il complesso onore/vergogna è il nome che gli antropologi hanno dato alle varie modalità culturali per affrontare la questione generale del rapporto tra aspettative sociali e aspettative del corpo. Ogni cultura deve rispondere alla domanda di quale sia il valore morale di al-

cune specifiche qualità e sensazioni fisiche, e attraverso l'onore/vergogna le risposte che si sono articolate hanno ruotato spesso attorno all'impurità della sfera sessuale per la donna, all'aspettativa di autocontrollo da parte degli uomini, alla vendetta come restituzione fisica di una perdita esperita come altrettanto fisica eccetera.

La vergogna, per chiudere il punto, è una forma socialmente sanzionata di controllo di alcune pulsioni corporali ritenute negative o pericolose. Così sintetizza la questione Pierre Bourdieu (1966: 224) parlando dell'onore Kabyle: «Appartengono alla sfera dell'intimità anche quelli che potremmo descrivere come gli aspetti naturali della vita: il corpo e tutte le sue funzioni organiche, il sé e le sue passioni, sentimenti e affetti. L'onore richiede che un velo sia calato su tutte queste cose».

Proprio tornando ai Kabyle vorrei ora insistere un po' più sistematicamente su una qualità che ho solo accennato del discorso dell'onore, vale a dire il suo anti-universalismo.

3. La parola e il contesto: l'onore ha bisogno di un luogo dove esercitarsi

Il corpo dunque traccia da sé e ha bisogno di essere trattenuto qui e ora. La vergogna si concretizza nella messa a nudo (anche solo metaforica) del corpo nell'interazione faccia a faccia. Succede qui e ora perché la comunicazione di cui parliamo, il regno dell'onore e della vergogna, è bidirezionale, simmetrica e irrimediabile, nel senso che non si può far sì che quel che si è detto o fatto in questo contesto locale possa essere "disfatto", cioè possa essere "non detto". Se cade il velo e il volto della donna si espone a chi non si dovrebbe, il gesto suscita vergogna anche per la sua irrimediabilità, legata all'essere un atto il cui segno è determinato dal contesto.

È il contesto, dunque, in cui la parola è necessariamente "parola d'onore", lo spazio in cui può "essere data", vale a dire consegnata come un oggetto dall'emittente al destinatario, come un ostaggio della propria persona. È lo spazio comunicativo in cui parola e faccia sono sinonimi, e rimangiarsi la parola è perdere la faccia, coprendosi di vergogna.

Nella comunicazione faccia a faccia il codice d'onore si articola su tre livelli di socialità. C'è quella che Herzfeld chiama "l'intimità culturale" del gruppo di solidarietà primario. A questo livello, si può parlare esplicitamente delle regole dell'onore o violarle perché siamo "tra noi", non c'è un'immagine pubblica da sostenere né uno sguardo esterno cui corrispondere. Le donne Awlad Ali, che di fronte ai maschi (anche al marito se in pubblico) devono trattenere qualunque espressione di desiderio sessuale,

non sono tenute a questo comportamento quando sono "tra di loro": «Le persone non si aspettino che le donne si comportino con modestia o che debbano provare vergogna della loro sessualità nell'interazione con i propri pari o con i parenti stretti» (Abu-Lughod 1986: 165).

Il livello intermedio è invece il grappolo, composto da quanti non sono propriamente parte del gruppo intimo (l'accampamento beduino, la famiglia kabyale) ma hanno ancora il potere di interagire faccia a faccia con i soggetti cui si attribuiscono l'onore e la vergogna.

C'è poi un terzo anello degli estranei totali, di coloro cioè che non possono in alcun modo interferire con le questioni d'onore interne, e rispetto ai quali non si prova vergogna. Le donne Awlad Ali, ad esempio, quando vanno ad Alessandria o al Cairo camminano per le strade senza velo: «I non beduini ovviamente non hanno alcuna responsabilità di sostenere o incamare gli ideali del sistema e non ricevono il rispetto delle donne beduine» (Abu-Lughod 1986: 173).

Un aspetto importante della pragmatica della comunicazione del codice d'onore è che non vi siano fraintendimenti rispetto al livello a cui si colloca l'interazione sociale. Anzi: il sistema della vergogna stabilisce la collocazione contestuale dei soggetti tra i livelli. Il malinteso, in questi casi, sarebbe fonte di terribile imbarazzo e di vergogna.

4. Mezzi di comunicazione e perdita del pudore

Pensiamo allora a uno spazio comunicativo dove il corpo sia assente e dove l'atto comunicativo non sia più necessariamente contestuale: stiamo parlando, com'è ovvio, del sistema della comunicazione veicolata dai mass media. In quanto animale simbolico l'uomo ha sempre staccato il proprio corpo dalla comunicazione e l'atto comunicativo dall'*hic et nunc*, ma i media elettronici consentono oggi alla decontestualizzazione di essere vastissima (televisione) e per di più multi-direzionale (il messaggio da molti a molti dell'interattività della Rete). Con il cosiddetto web 2.0 (in cui il soggetto dominante è il *prosumer*, produttore e consumatore assieme della comunicazione) si apre uno spazio comunicativo inedito, il converso del complesso onore/vergogna che abbiamo delineato. In questo spazio, infatti, la presenza dei corpi è programmaticamente esclusa e la comunicazione mediata è del tutto sottratta a qualunque contesto localizzante in cui la parola possa essere spesa come "parola d'onore". Nelle forme attuali della comunicazione mediatica il messaggio può essere iterato, cancellato, riscritto, modificato, e soprattutto non è più controllabile il destinatario fina-

le. Non c'è spazio, nella media elettronica, per "dare la parola", dato che non sappiamo più a chi la stiamo dando, mentre la parola può essere data solo se si sa a chi la si consegna (cfr. Ortoleva 2009).

In sintesi, gli attuali mezzi di comunicazione di massa sono lo spazio dove non c'è corpo la cui debolezza esposta potrebbe causare vergogna e non c'è onore, dato che non c'è nessuno che potrebbe *fisicamente* salvarlo o guardarlo o anche minacciarlo. La comunicazione mediatica, insomma, pare configurarsi come lo spazio senza vergogna per definizione.

Non tanto perché gli attori della comunicazione abbiano perso il senso del pudore, ma piuttosto perché hanno inevitabilmente perso la consapevolezza del piano comunicativo in cui agiscono. Nel sistema della comunicazione mediatica, cioè, l'assenza dei corpi e la decontestualizzazione dei messaggi rende impossibile mantenere coscienza tra tutti i partecipanti alla comunicazione dei tre livelli (intimo, di vicinato, di estraneità) che regolano il codice d'onore provocando una serie di malintesi tipici delle situazioni disonorevoli. Vediamo dunque qualche esempio concreto di questa anarchia dei contesti comunicativi.

4.1. Primo esempio: il Grande Fratello

Nel programma Grande Fratello una parte rilevante del godimento delle audience è data proprio dalla frattura tra apparenti contesti di enunciazione ed effettivi contesti di fruizione dei messaggi. Il gruppo che entra nella casa si ridispone rapidamente in un grappolo composto da diversi sottogruppi di intimità interna e rivalità reciproca ed è spiazzante assistere ai discorsi intimi che i singoli sottogruppi articolano al loro interno. Quando i membri di un sottogruppo spettegolano tra di loro stanno comunicando come se fossero in un contesto di intimità ma in effetti stanno parlando a tutti e tre i livelli, dato che l'iterazione del messaggio televisivo (registrazioni, estratti e repliche) rende la conversazione intima disponibile non solo al terzo livello degli "estranei" (vale a dire del pubblico) ma anche al secondo livello dei "vicini", vale a dire i soggetti di cui stanno spettegolando nell'artificiosa intimità fatta spesso di "sottovoce" regolarmente sottotitolati nella messa in onda. L'epitome di questo paradosso è lo spazio del "confessionale", dove i singoli sono indotti a lanciarsi in monologhi "intimi" pur sapendo che li vedranno e sentiranno milioni di persone, anche quelle magari oggetto dello sfogo "segreto". Privi di "veri" interlocutori, cioè di corpi effettivi con cui interagire, i "ragazzi" della casa del Grande Fratello perdono di vista il piano costantemente pubblico delle loro interazioni, e riproducono in maniera ridicola (o vergognosa, a seconda delle diverse aderenze morali degli spettatori) conte-

sti di intimità comunicativa che derivano dalla semplice assenza del corpo dell'altro. Come se, nonostante decenni di esposizione alla comunicazione di massa, ancora non ci fossimo assuefatti all'idea che si può effettivamente comunicare senza corpi di mezzo, e ancora ci illudessimo che l'unica comunicazione che veramente conta è quella "faccia a faccia", non importa se davanti alle telecamere.

4.2. Secondo esempio: varie specie di troll

Da quando esiste la possibilità di replicare ai messaggi dei media, l'anonimato dell'assenza del corpo si è frequentemente trasformato nell'esposizione imbarazzante delle vergogne degli utenti. Dalle prime pennacchie celebrare al telefono di Renzo Arbore all'Altra Domenica dai burioni di turno, ai microfoni aperti della segreteria telefonica di Radio Radicale, che scatenarono un turpiloquio mai sentito prima in pubblico, fino ai troll che sulle liste di discussione, sui blog e sui siti postano commenti *off topic* e insulti gratuiti nascondendosi dietro l'anonimato, la regola di fondo pare evidente: date agli utenti dei media la possibilità di esprimersi anonimamente di fronte a una platea anonima e assisterete allo show dei senza vergogna.

A questa schiera, con una significativa variante, possiamo ascrivere anche i numerosi casi di sottogruppi di intimità che pubblicano le loro gesta per scoprirsi poi "sorprendentemente" svergognati. Sono noti i casi di quei bulli che hanno fatto la bravata (picchiare un compagno handicappato, praticare sesso dietro i banchi, correre a folle velocità con l'auto) per poi postare online il video della scena. Una volta scoperti, hanno manifestato uno stupefacente stupore, quasi non siano stati in grado di comprendere che tra il livello intimo in cui hanno agito (dove vige l'omertà) e il livello anonimo a cui pensavano di aver fatto circolare il messaggio (dove supponevano di poter contare sull'impunità) vi è un livello di vicinato sempre in agguato. Tra gli spettatori "anonimi" della loro bravata caricata online ci sono stati inevitabilmente anche molti vicini, cioè persone in grado di riconoscerli (sottraendoli all'anonimato) e non tenuti a rispettare l'omertà del gruppo intimo. Considerazioni simili si potrebbero fare anche per il modo con cui sono circolate le terribili foto di Abu Grahb. L'atto in sé era sottratto al codice della vergogna perché compiuto in un contesto di totale intimità di gruppo, ma la circolazione della sua rappresentazione iconica ha reso non solo pubblico ma anche inevitabilmente individuante quel che doveva rimanere o ignoto o, al più, anonimo. È mancata cioè la consapevolezza che dentro lo spazio mediatico non sono gli emittenti a controllare il contesto di fruizione, e quel che a noi può apparire totale intimità può essere in-

vece esposizione al vicinato, o quel che pensiamo sia del tutto anonimo (passeggiate senza velo per le strade di Alessandria) ci espone invece sistematicamente allo sguardo di coloro di fronte ai quali dovremmo velarci con estrema cura. Nel sistema della comunicazione veicolata dai media, quindi, salta il complesso onore/vergogna perché salta la prevedibilità dei contesti degli atti comunicativi, e non è più possibile stabilire quando stiamo parlando in intimità e quando invece in pubblico, quando siamo nascosti dall'anonimato e quando invece tra chi ci ascolta qualcuno dei nostri vicini sarà in grado di riconoscerci e di svergognarci.

Il teorico esplicito di questo modello senza vergogna di comunicazione è Julian Assange, ideatore di WikiLeaks, il sito che ha messo in imbarazzo le rappresentanze diplomatiche di mezzo mondo proprio perché ha preso alla lettera la norma decontestualizzante e scorporante della comunicazione mediatica. Tutto quel che è stato detto (non importa a che livello di intimità) ha pari legittimità di pubblicazione, e tutti i messaggi sono sottratti al controllo corporeo dei loro emittenti. Il panico iniziale di fronte alla prospettiva di pubblicazione (l'allora ministro degli esteri italiano parlò di 11 settembre della diplomazia) è però rientrato in tempi brevi, non solo perché Assange è stato ricondotto a più miti consigli dalle forze dell'ordine, ma soprattutto perché una comunicazione totalmente priva di vergogna, vale a dire totalmente priva di contesto di enunciazione e sottratta al vaglio morale degli emittenti, è sostanzialmente entropica, perde il suo valore informativo. Assolutamente e totalmente sottratta ai corpi e ai contesti, la comunicazione cessa di essere tale e cessa anche di essere fonte di onore o vergogna.

Conclusioni: la vergogna nell'epoca della sua irriproducibilità tecnica

Peppino Ortoleva (2009: 134), introducendo le sue illuminanti riflessioni su come la "società dell'informazione" abbia prodotto un modello culturale "svergognato", in cui la parola d'onore non ha più senso e il pudore dell'atto sessuale e del corpo in generale non ha più luogo, individua una sintesi morale del senso della pornografia:

È in questa chiave, d'altra parte, che possiamo comprendere anche l'aspetto più rassicurante per il singolo utente [...] del consumo di pornografia: l'esperienza in cui la più disincarnata delle merci, l'informazione, prende il posto di uno dei più intimamente rischiosi tra gli atti personali, il rapporto erotico.

Come ho cercato di mostrare, l'effetto rassicurante della trasformazione del corpo in informazione è in realtà molto più esteso del solo consumo di

pornografia, e si può considerare alla radice di molta della comunicazione mediata dai mezzi elettronici. In queste considerazioni finali vorrei provare a capire se e in che modo il pudore si riaffaccia dentro la comunicazione elettronica, per quanto in forma posticcia.

La metafora dell'amicizia dentro Facebook andrebbe presa per quel che è: la relazione fisica che intercorre comunque tra due amici e in generale tra due persone che interagiscono (al di là, cioè molto prima, del "rapporto erotico"), che nel social network viene ricondotta a più miti consigli, ammansita dentro l'informazione che ognuno di noi decide (o pensa di decidere) di rendere disponibile. Cioè, dentro il meccanismo paritario del social network si può costituire una relazione interpersonale (uno a uno) costantemente "velata" dallo schermo del computer, che impedisca ai corpi di imporre la loro funzione centrale nella comunicazione. Di fronte a un sistema che ci consente comunicazioni sempre più decontestualizzate e sempre più scoperte, quindi sottratte a quella piccola scala dove si muove il complesso onore/vergogna, il successo dei social network potrebbe dipendere proprio dal loro illuderci che è comunque possibile comunicare "davvero" ma senza le spiacevoli conseguenze della presenza corporea.

Come ci ha mostrato il codice dell'onore, sempre proteso a controllare le espressioni della fisicità attraverso l'autocontrollo, la repressione e il velo del pudore, in termini rigorosamente cibernetici il corpo è una macchina del tutto fuori controllo, che letteralmente "perde" informazioni da tutte le parti. La pelle, gli occhi, i muscoli facciali, la postura, il tono di voce, l'odore che emaniamo: tutto questo ci rivela continuamente, costringendoci ad ammettere che non siamo veramente padroni di quel che comunichiamo se non in parte.

La comunicazione mediata elettronicamente (di cui i social network sono l'epitome o la parodia, ma comunque il fenomeno quantitativamente prioritario) prende su di sé l'incarico di ridarci un onore, per quanto posticcio, illudendoci di poter provare pudore online; di farci provare un po' di vergogna illudendoci che quell'assenza corporea sia per un suo controllo da parte nostra. Siamo "in-capaci", cioè dentro di noi il nostro corpo non si capacita, non ci sta, travalica per forza, deborda ben prima del piacere sessuale e allora, intimoriti dalla mancanza di controllo, tremebondi per quella spudoratezza dei nostri corpi (che tutto il resto del sistema delle merci ci dice invece di esporre, di rendere appetibili e sessualmente aggressivi) invece di immaginare nuovi codici d'onore che ci consentano di tenere sotto controllo la tracciamento somatica, preferiamo rimuovere alla radice il problema-corpo. Creiamo così una nuova forma di comunicazione che sembra fisica quanto più elimina il corpo vero dalla scena effettiva, quanto

più cioè mette in scena l'ombra del corpo, vale a dire una sua fisicità pre-ictonica ma del tutto asettica e apparentemente regolabile.

Abbiamo tutti un corpo ulteriore, un corpo vagamente più sbiadito, che vediamo nelle ombre. Questo corpo-doppio accompagna tutte le cose, non solo gli esseri umani, ed è diverso dalla rappresentazione, dall'icona degli oggetti, perché l'icona in quanto segno comunque convenzionale permane anche quando l'oggetto non c'è (più), mentre l'ombra-doppio dipende direttamente dal nostro corpo e dalla materia degli oggetti di cui è ombra. A due anni i bambini hanno una compiuta e quasi banale esperienza di questo modo di vedere la realtà, distinguendo "le cose" non solo dalle loro "icone", ma anche dalle loro "ombre". L'ombra è sfuggente ma anche certa, non è una fantasticheria ma ha la curiosa qualità di essere una realtà empirica priva di corporeità, pur se dipendente dalla fisicità dei corpi da cui proviene (cfr. Trevi - Romano 2009).

L'ipotesi di lavoro con cui intendo chiudere è che questa entità sia tornata a farsi strada prepotentemente nei nostri immaginari pubblici. Centinai di milioni di utenti di Facebook che "si vedono" online sembrano protiettare, del loro corpo, un'ombra più che un'icona: quella parte di noi che dipende da noi qui e ora, che non potrebbe esistere scollegata da noi.

L'assenza di materialità della nostra ombra è sempre stata il suo fascino e la sua condanna: ci ha illuso che potessimo esistere oltre il nostro corpo, che ci sia un "io" che non ha bisogno della fisicità, ma la sua natura eterea ce l'ha anche resa ingestibile. Possiamo giocare con le ombre facendo finta che siano altro, ma non possiamo giocare in quanto tali. Ora la Rete ci ha liberati, possiamo giocare con la nostra ombra in modi mai pensati prima. Rimane attaccata a noi, senza di noi non è nulla, senza di noi non c'è, ma il nostro "profilo su Facebook" rende giustizia alle nostre aspirazioni infantili più profonde: vivere senza corpo, ma vivere "sul serio".

Mascherando il corpo vivo dietro la sua ombra elettronica, la Rete ci illude quindi che ci sia un pudore dell'ombra, una vergogna che si esplica su un oggetto intangibile, quando invece sappiamo bene che il pudore, purtroppo, può essere solo del corpo e della sua fertile e pericolosissima materialità.

Bibliografia

- Abu-Lughod L.
1986 *Sentimenti velati. Onore e poesia in una società beduina*, Torino 2007.

- Bourdieu P.
1966 *Il senso dell'onore*, in *Per una teoria della pratica con Tre studi di etnologia cabila*, Milano 2003, pp. 11-49.
- Hertzfeld M.
1980 *Honour and shame: Problems in the comparative analysis of moral systems*, in «Man» 15(2), pp. 339-351.
1997 *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, New York-London.
- Ortoleva P.
2009 *L'onore della parola. Il senso perduto del giuramento*, in *Il secolo dei media*, Milano, pp. 135-161.
- Peristiany J.G.
1977 *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, Chicago.
- Trevi M. – Romano A.
2009, *Studi sull'ombra*, Milano.
- Wikan U.
1984 *Shame and Honour. A Contestable Pair*, in «Man», 19, pp. 635-652.