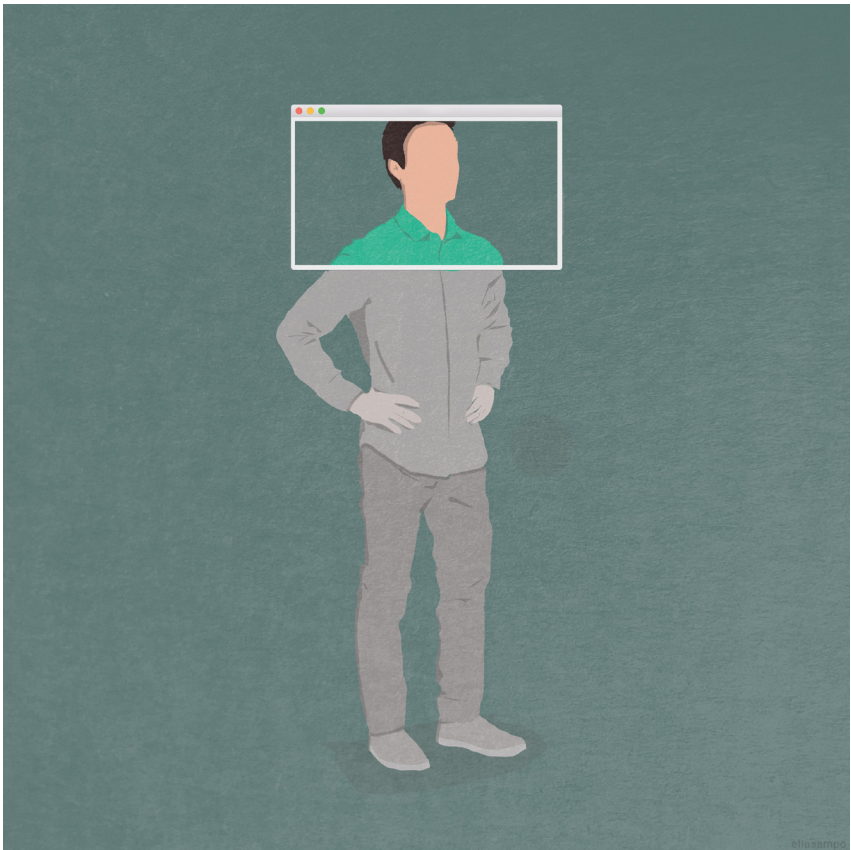


Volti senza corpi

Sul ruolo del volto digitale
nell'era della crisi pandemica

Bruno Surace

Università di Torino



“Di ferro forgiato è la veste umana,
Un’ignea forgia l’umana forma,
Ermetica fornace il volto umano,
Sua avida gola il cuore”

William Blake, *L'immagine divina*
1789

Premessa (doverosa)

Il testo che segue potrebbe essere definito come “saggio epistolare”. Non intendo con ciò codificare una nuova forma di paraletteratura, ma porre alcune basi di metodo, che varranno per le pagine a seguire. Si tratta infatti di pagine che in un certo senso tradiscono quello che dovrebbe essere il prerequisito di ogni ricerca scientifica: il distacco. Dal momento che questo saggio riflette su cambiamenti drastici e repentini per *tutti*, compreso il sottoscritto, è inevitabile che l’operazione di estraniamento del sé, quella sorta di metempsicosi accademica necessaria per trattare gli oggetti di studio senza la contaminazione della propria soggettività, risulti particolarmente complessa, se non addirittura impossibile. Questo perché lo studio riguarda una situazione traumatica, inaudita e che – soprattutto – è ancora in corso. Una situazione che da un certo punto di vista, come studiosi del senso, ci convoca, ma che non può che condizionare il nostro sguardo, poiché non è finita, e poiché nessuno di noi ha avuto il tempo materiale per scendere veramente a patti con essa.

Così ho optato per alcune scelte preliminari: anzitutto, sebbene ciò non sia sempre visto di buon occhio, alle volte indulgerò nella prima persona singolare. D’altronde questo contributo è pensato per convivere con le riflessioni di altri studiosi, proprio nell’ottica di far suonare un pluralismo di voci in una maniera idealmente orchestrale. Inoltre l’andamento sarà, per l’appunto, epistolare, cioè riferito a fatti personali e al loro scorrere temporale nel corso della crisi. Tuttavia vorrei dire con fermezza che ciò non deve fare pen-

sare a questo lavoro come a uno scritto di tenore aneddotico, sebbene sia redatto per un pubblico misto, di studiosi e di comuni cittadini, o con una data di scadenza già segnata. La sua mira è quella di costituire un saggio durevole, con riferimenti puntuali (perlopiù in nota), una coerenza interna, e la proposizione di alcuni percorsi teoretici che poggino su delle fondamenta salde. Si tratta cioè di una proposta effettiva di ricerca (non di uno sfogo estemporaneo), che non trae conclusioni, ma che prova a definire alcune piste. Non penso sia possibile, ad oggi, trarre conclusioni. È possibile però, e a questo punto forse doveroso, iniziare a produrre dei ragionamenti su quello che sta accadendo. Ciò va fatto senza abbandonarci al puro impressionismo, consci che il lavoro che per secoli le discipline umanistiche hanno condotto possa e debba essere radunato sotto la luce di un contesto difficile come quello che stiamo vivendo, che non esita a produrre conseguenze semiotiche di rilievo. Sulla base di queste considerazioni, che sono al contempo metodologiche e deontologiche, ho teorizzato quanto segue.

Nuove formes de vie

Bill Murray cammina fra la folla di Tokyo, e abbraccia intensamente Scarlett Johansson. È la scena finale di *Lost in Translation* (Sofia Coppola 2003), quella di un addio intenso e struggente, che oggi però ci colpisce ancora di più. Già, perché se in origine, nel lontano 2003, età preistorica in cui nemmeno Facebook esisteva, era l'addio l'elemento che sanciva l'instaurarsi di una reciproca mancanza, oggi questa

scena ci pone brutalmente davanti agli occhi due nuovi tabù: l'abbraccio e la folla. Lo fa inconsapevolmente, nei nostri confronti, quelli di spettatori che si sono visti togliere di punto in bianco, senza alcuna possibilità di replica, il piacere del caos umano, della corsa in autobus pigiati gli uni accanto agli altri, dell'abbraccio ai propri cari, amanti, amici, colleghi. Il piacere del viaggio (chi di noi, compreso chi scrive, non ha mai visto Tokyo, si trova precipitato in un mondo in cui lo spostamento di comune in comune è una chimera, figurarsi quello intercontinentale). Il piacere del contatto con e della scoperta dell'*altro*.

L'impatto subitaneo e devastante di questo evento, non unico in senso assoluto nella Storia, che di epidemie ne ha già conosciute, ma senz'altro unico nella *nostra Storia*, quella di abitanti del XXI secolo, della società liquida, interconnessa, globale, assume i tratti specifici del trauma. Per capirlo basta slittare dall'idea, forse un po' eterea, di trauma psicologico, a quella immediatamente più comprensibile di trauma fisico.¹ Costituisce un trauma una tegola che ti cade rovinosamente sulla testa. Essa lo fa non per sua volontà, così come il virus, e lo fa subito, senza che tu possa reagire *a priori*. Quello che ti rimane da fare, una volta colpito, è reagire *ex post*. È quello, mi pare, e da un punto di vista che non è l'usuale "osservatorio privilegiato" che si attribuisce agli accademici, ma da chi come tutti questa crisi la sta vivendo, che stiamo facendo. Come per tutti i traumi,

1 Una rassegna di contributi sul senso del trauma e le modalità di risposta all'evento traumatico in S. Ligabue, a cura di, 2008, *Rispondere al trauma. Quaderni di psicologia. Analisi transazionale delle scienze umane*, 49, Mimesis: Milano-Udine.

è bene metterlo in conto, non escludo che ci saranno, sia individualmente che socialmente, disturbi post-traumatici. Per ora però siamo nella fase dell'adattamento e del tamponamento, un po' come quando l'uomo colpito dalla tegola viene fasciato, radiografato, e trattato con farmaci antidolorifici.

Per il corpo sociale, traumatizzato dal virus, questo trattamento passa però non attraverso una somministrazione esterna, ma mediante la messa in atto di comportamenti paradossalmente molto razionali e irrazionali insieme, in dipendenza delle prospettive. Il "saccheggio" dei supermercati che ha aperto in Italia la nuova fase in cui, nel momento in cui scrivo queste righe, siamo ancora immersi, è stato da molti – nella tipica ed estemporanea foga dei social media che come un'onda particolarmente alta sposta molto la sabbia per poi risolversi in un bagnasciuga presto sostituito da un'altra onda – additato come un comportamento irrazionale. Se però ci pensiamo bene forse non è propriamente così. Le notizie erano nell'aria già da un po', e qualche giorno prima girando per i centri commerciali (esperienza capitata a chi scrive) si subodorava qualcosa di strano. Tutti erano allerta, e le conversazioni che si captavano vertevano, inevitabilmente, sul virus. Si respirava insomma un clima di preparazione, che non faceva presagire nulla di buono. Ne parlo come fosse successo trent'anni fa, invece è passato appena un mese. Anche di questa strana dilatazione del tempo ci sarebbe da discutere. Il trauma ci fa pensare al "prima" come fosse una vita fa, ed è, credo, lo spettro dell'irreversibilità che ci costringe a ragionare

con questo tipo di aspettualità (per dirla come i semiotici, cioè in termini non solo di quantità del tempo trascorso, ma anche di sua *qualità*).² Dicevo: già la cosa era nell'aria, e a un certo punto la bomba è stata detonata. A quel punto non ci si poteva aspettare molto, da persone che non avevano alcun set di regole da seguire,³ che non avevano esperienze o conoscenze pregresse specifiche,⁴ che erano condizionate dalle news che arrivano dalla Cina.⁵ Il panico, e il conseguente assalto ai supermercati, sono state risposte

2 La categoria semiotica dell'aspettualità, che appunto ci induce a pensare al tempo non solo in termini quantitativi ma anche in termini qualitativi, è ampiamente indagata in M. Leone, a cura di, 2017, *Aspettualità. Lexia – Rivista di semiotica*, 27-28, Aracne: Roma. Da un punto di vista filosofico non può che sovenire anzitutto la concettualizzazione del tempo proposta da Henri Bergson, che appunto scinde fra un tempo oggettivo (quello scientifico, misurabile, indipendente) e un tempo soggettivo (quello esperito dai singoli, che fa percepire il viaggio di ritorno in macchina più veloce di quello d'andata, sebbene in termini di misurazione durino esattamente alla stessa maniera).

3 Esiste una categoria apposita in semiotica, che è quella di "script" o "sceneggiatura", che ci insegna come ogni nostra azione nel mondo sia in qualche modo costruita a partire da un set di regole condivise, che in qualche modo funzionano per noi come dei programmi d'uso. Quando diciamo ai nostri amici che stasera andiamo al cinema, ad esempio, tutti quanti sappiamo che questa attività comporterà: mettersi in macchina, arrivare in loco, recarsi al botteghino, pagare il biglietto, mettersi in fila etc. Purtroppo per la pandemia ci mancava una sceneggiatura reale, e abbiamo dovuto rivolgerci a quelle forniteci dall'immaginario.

4 Umberto Eco ha pensato di chiamare queste conoscenze e credenze diffuse e condivise da una certa cultura – per le quali ad esempio tutti sappiamo che al giorno succede la notte e che le galline fanno le uova – "enciclopedie".

5 Si è non a caso parlato di "infodemia", cioè di una epidemia informativa capace di "contagiare" chiunque in termini "virali". L'intera questione va affrontata in termini di etica della comunicazione o di semioetica, poiché la responsabilità dell'informazione è, specie in situazioni emergenziali, molto alta. A epidemia già iniziata è per colpa di una cattiva informazione ad esempio se la bozza di un decreto ministeriale ancora non definitivo è stata diffusa, generando panico e spostamenti di grandi masse di persone, proprio in un momento in cui invece era necessario evitare assembramenti. Sul tema della diffusione virale dei contenuti vedere G. Marino e M. Thibault, a cura di, 2016, *Viralità. Lexia – Rivista di semiotica*, 25-26, Aracne: Roma.

collettivamente razionali, altro che. Proprio perché non sono state risposte spontanee, dei raptus, ma una reazione riferita all'unico appiglio rimasto: l'immaginario di finzione.

Questa crisi, la pandemia, succede a noi per la prima volta (e gli esperti ci dicono, purtroppo, non l'ultima, monito che dovrebbe spingerci a ragionare in ottica di lungo periodo), ma in realtà l'abbiamo vissuta molte volte. Il cinema post-apocalittico, la letteratura dopobomba, i giochi post-atomici, sono stati un laboratorio in cui l'assalto ai supermercati era la prima di una serie di fasi di risposta all'avanzare del virus.⁶ Non avendo altri fonti a cui riferirci, abbiamo saccheggiato, come nei film, essendo noi ora i protagonisti. Abbiamo risposto al diffondersi dell'epidemia con gli strumenti acquisiti da un'altra epidemia, costante e irrefrenabile, quella dell'immaginario.⁷ Io personalmente, a dire il vero, non ho saccheggiato nessun negozio, ma mi sento di dire che l'accusa di irrazionalità a chi lo ha fatto sa un po' di faciloneria, specie se si osserva la reazione a catena di paese in paese, con gli stessi risultati.

Tuttavia procurarci i beni di sussistenza primaria non poteva e non può bastare. Questa lotta quotidiana non è esclusivamente per poter continuare a mangiare, possibilmente del cibo che non sia una razione militare. C'è una sussistenza semiotica ed emotiva a cui abbiamo dovuto immediatamente

6 Una serie di analisi riferite alla discorsivizzazione della catastrofe sono in V. Idone Cassone, B. Surace e M. Thibault, a cura di, 2018, *I discorsi della fine. Catastrofi, disastri, apocalissi*, Aracne: Roma. Per lo specifico degli immaginari di finzione cfr. M. Lino, 2014, *L'apocalisse postmoderna tra letteratura e cinema: catastrofi, oggetti, metropoli, corpi*, Le lettere: Firenze.

7 Il riferimento è alla felice traduzione in italiano del volume *The Plague of Fantasies* di Slavoj Žižek (2004, *L'epidemia dell'immaginario*, Meltemi: Roma).

far fronte,⁸ ed è lì che ritengo sia avvenuta una straordinaria e spontanea rimodulazione comune delle nostre *formes de vie*. Questa espressione in semiotica si deve a Jacques Fontanille e prima di lui ad Algirdas Julien Greimas, ma già Wittgenstein aveva parlato di *Lebensform*.⁹ Le forme di vita sono qualcosa di più complesso degli stili di vita, e si avvicinano di più all'idea di "abito interpretativo", per dirla come Charles Sanders Peirce.¹⁰ Chi decide di smetterla di essere un sedentario e di andare a correre tutti i giorni, perché *mens sana in corpore sano*, cambia il suo stile di vita. Perché cambi però la sua *forma di vita* questa nuova buona abitudine deve fare un salto di statuto, deve diventare per lei o per lui qualcosa di totalizzante, di inscindibile dalla sua persona, di definente. In termini discorsivi potreste accorgervi che una certa persona ha una forma di vita quando, per presentarla a un amico, gli direte che si chiama Bruno, e va correre tutti i giorni (la qual cosa, per inciso, sarebbe una menzogna). Nel momento in cui uno stile diventerà un tratto così definitorio di una persona da ricorrere nella sua descrizione, quasi a

8 C'è una distinzione, a dire il vero poco nota, proposta da Alberto Maria Cirese, fra processi umani di "fabrilità", che hanno a che fare con il nostro sopravvivere nel mondo (procurarci cibo e mezzi di sussistenza), e di "segnicità", che riguardano la nostra vita semiotica, il nostro bisogno di interpretare e avere a che fare con i testi. Cfr. A. M. Cirese, 1984, *Segnicità, fabrilità, procreazione: appunti etnoantropologici*, CISU: Roma.

9 Si tratta di un'idea complessa, e più di una teoria che una semplice categoria, che qui tratteremo in maniera schematica, allo scopo di fare passare in maniera chiara il nostro messaggio. Per approfondimenti cfr. J. Fontanille, 2015, *Formes de vie*, Presses universitaires de Liège: Liege.

10 Una esplorazione di questo concetto, almeno parzialmente sovrapponibile anche all'idea sociologica di "habitus" di Pierre Bourdieu, in A. M. Lorusso, 2015, "L'abito in Peirce. Una teoria non sociologica per la semiotica della cultura", *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, pp. 270-281.

mo' di epiteto, lì allora si tratterà di una forma di vita. Ecco dunque che il virus ci ha portati, per la prima volta nella Storia umana (questa volta in senso assoluto), a condividere delle specifiche forme di vita (cambiando le nostre senza diritto d'appello), in maniera brutale e traumatica. Gradualmente, ma *tutti quanti*. C'è stato un livellamento delle pratiche discorsive, per cui possiamo affermare per la prima volta di parlare tutti (che si sia a Torino, Kuala Lumpur od Oslo) della stessa cosa, e un livellamento delle pratiche di vita, che ha assunto il nome, che è un protocollo, di *lock-down*. Se addirittura le conversioni religiose necessitano di un percorso prima di essere portate a termine (codificato, ma anche semplicemente interiore, perché io non mi sveglio la mattina e così, dal nulla, mi dico cristiano se prima ero ateo), in questo caso invece da un giorno all'altro siamo tutti diventati sedentari, *abbiamo dovuto* cambiare i nostri abiti interpretativi, e abbiamo iniziato a condividere spontaneamente alcune pratiche "suppletive". Di questo si dovranno occupare con maggiore perizia i sociologi, ma la mia ipotesi è che probabilmente non lo sapevamo, ma nel nostro profondo condividevamo alcune *exit strategy*, intese come zone di comfort per sopravvivere ma soprattutto *sopravviverci*, in caso di scenari del genere. E, cosa rara nelle scienze umane, posso portarvi la prova.

Sabato 14 Marzo 2020 mi sono recato nel più vicino supermercato, per fare una grossa spesa (oggi si deve fare così), e nella mia lista era previsto anche il lievito. Il lievito era finito. Fortunatamente ne avevo un po' a casa, e così ho fatto quello che volevo fare, cioè mi sono preparato la pizza. Era,

se non mi sbaglio, il primo sabato di ufficiale “quarantena” o *lockdown* su tutto il suolo italiano, e mi è venuta voglia così, “spontaneamente”. Quella sera stessa i miei social media erano invasi di persone che come me avevano fatto la stessa cosa. Ecco spiegata la mancanza di lievito al supermercato! Nessuno di noi si era messo d’accordo, ma collettivamente abbiamo avuto la stessa pensata (non ho dati alla mano, ma rispetto al mio bacino di conoscenza oltre la metà lo ha fatto, ad occhio e croce). Questo significa più di qualcosa. Significa anche che, nei termini di quello che è una sorta di *décalage modale*, cioè – per chi non è avvezzo alla terminologia – di passaggio da un *modus vivendi* in cui il “potere” diviene “dovere”, c’è ancora posto per una riflessione autenticamente semiotica. Questa situazione ci ha tolto molte alternative di vita, ma c’è ancora uno spazio di manovra, che stiamo sfruttando moltissimo per non abbandonare, assieme al cibo e alla salute, il terzo elemento che ci rende vivi: il senso.

Volti senza corpi

Intendo soffermarmi in questo contributo sul ruolo del volto nel contesto di questa disgraziata pandemia. Ritengo infatti che i margini di analisi siano estremamente fecondi, e tenterò di ripercorrerli qui, anzitutto a partire dall'*epidemia dell'immaginario* di cui sopra.

Se osserviamo il ruolo dei volti nell’arco di tempo che intercorre dall’inizio dell’epidemia ad oggi, anzitutto ci avvediamo di una modifica significativa e vistosa. La *mascherina*. Questa è oggi, nel giro di pochissime settimane,

diventata un oggetto di uso comune, anche da parte di chi non ne aveva mai nemmeno vista una dal vivo. Nei primi giorni solo alcuni per strada la indossavano, e, complice una infosfera che costantemente ci bombardava e ci bombardava di informazioni contraddittorie, non era ben chiaro lo scopo di questo indumento. Servono per proteggerci dagli altri, o per proteggere gli altri da noi?

Questo dato ancora non è chiaro, ma se prima la percentuale di mascherine in giro per le città era tutto sommato bassa, oggi è altissima, a fronte di quattro ulteriori considerazioni:

1. Se ne vedono di ogni tipo, e non è chiaro quasi a nessuno quale siano quelle effettivamente efficaci (né per cosa), e quali no. Ne deduciamo che questo dispositivo, per oggi, ha un'utilità in termini semiotico-propriocectivi (dà un *senso di sicurezza*) che sembra soprecedere quella effettiva in termini sanitari (dà una *effettiva sicurezza*);

2. Non ce n'è per tutti. La mascherina, un po' come i gel igienizzanti per le mani, è divenuta un bene rifugio e in qualche misura posizionale, dato che l'enorme e repentina domanda non ha trovato un equilibrio con l'offerta, assolutamente proporzionata in termini di normale vita sociale, ma impreparata a reggere la pressione di un consumo di massa. Naturalmente ciò ha aperto il varco a possibilità speculative, ma questa è un'altra storia;

3. Alcuni indossano mascherine ottenute in modi poco limpidi, e che potrebbero essere di maggiore utilità se nelle

mani, anzi nei volti dei sanitari o di chi lavora nei luoghi più a rischio (strutture ospedaliere in primis);

4. Il nostro approcciarci alla mascherina come supporto facciale ha dovuto immediatamente rimodularsi. Da una primissima reazione terrorizzata, dovuta al fatto che, appunto, questo oggetto prima d'ora e almeno in Occidente si era visto principalmente in *certi film*, dove ci sono pandemie letali e chirurghi pazzi, o lo si era associato a culture lontane, esotiche e un po' spaventose, si è passati a un'amara accettazione. È Slavoj Žižek a dirci che la nostra reazione alla pandemia ha tutti i tratti, amarissimi, delle fasi di reazione in risposta a notizie orrende, come la comunicazione di avere una malattia terminale: negazione, rabbia, negoziazione, depressione, accettazione.¹¹ Molto in fretta abbiamo *dovuto* accettare una risemantizzazione drastica della nostra cultura del volto, fondata sulla visibilità, in una cultura della protezione e del nascondimento.

Accanto a queste mascherine, che, pur se di modelli diversi, ci hanno molto livellati (un livellamento purtroppo distante da quello che alcune ideologie sognavano, in cui tutti hanno pari diritti e opportunità, fondato invece su una mutua caducità), naturalmente il web ha risposto con la solita diatriba fra raziocinanti seri e cinici, in fondo anche essi spaventati. Una lunga sequela memetica, in cui si staglia lo

11 Lo sostiene il filosofo all'inizio di *Virus* (2020, Ponte alle grazie: Milano), riferendosi al lavoro psichiatrico di Elisabeth Kübler-Ross, 1976, *La morte e il morire*, Cittadella: Assisi.

spettro che va dagli strafottenti agli indignati, è già oggetto delle analisi di molti studiosi, e non intendo soffermarmi. Intendo invece rimarcare due elementi: che la mascherina opera una forma di occultamento del volto, la qual cosa è un dato inquietante nei termini di molte culture, le quali addirittura legalmente sanciscono l'obbligatorietà di tenere il viso scoperto nei luoghi pubblici (per motivi di immediata identificabilità, ma anche, più trivialmente, perché il volto è un dispositivo di *agency-detection*),¹² e che il contraltare di questa nuova, e si spera transitoria, società di volti bendati all'esterno, è invece una società di volti scoperti all'interno, bisognosi di esporsi ai volti altrui mediante la digitalizzazione.

Invero l'epidemia è stata l'occasione di un *boom* di video online, teleconferenze, videochiamate di gruppo, in cui tanti piccoli volti compongono alveari facciali che, un po' tetramente, sembrano assimilare la società globale più a un termitaio, su cui vigono logiche di stigmergia digitale e di

12 Testo Unico sulle leggi di Pubblica Sicurezza (R.D. 18 giugno 1931, n. 773), art. 85: "È vietato comparire mascherato in luogo pubblico. Il contravventore è punito con la sanzione amministrativa da euro 10 a euro 103". Legge 22 maggio 1975 n. 152, aggiornata con la legge 533 dell'8 agosto 1977 e poi dall'art. 10, comma 4-bis, D.L. 27 luglio 2005, n. 144, convertito, con modificazioni, dalla legge 31 luglio 2005, n. 155: "È vietato l'uso di caschi protettivi, o di qualunque altro mezzo atto a rendere difficoltoso il riconoscimento della persona, in luogo pubblico o aperto al pubblico, senza giustificato motivo. È in ogni caso vietato l'uso predetto in occasione di manifestazioni che si svolgano in luogo pubblico o aperto al pubblico, tranne quelle di carattere sportivo che tale uso comportino. Il contravventore è punito con l'arresto da uno a due anni e con l'ammenda da 1.000 a 2.000 euro. Per la contravvenzione di cui al presente articolo è facoltativo l'arresto in flagranza". Ne deduciamo di essere ufficialmente in una strana zona grigia, per la quale potrei anche decidere di denunciare chiunque veda dal balcone in giro per strada con la mascherina.

intelligenza dello sciame, che a un complesso di individui valorizzati nella loro singolarità.¹³ Al di là di questa considerazione, su cui pesa lo spettro dell'indefinitezza temporale di questa crisi, è positivo rilevare lo sforzo molteplice in questa lotta a non “perdere la faccia”, non più nei termini della metafora goffmaniana,¹⁴ ma come colpo di reni universale in difesa del valore del volto come definizione fondamentale di un'umanità che non vuole perdersi.



Fig. 1: Un alveare facciale, in ogni cella un piccolo volto sorridente (da una videoriunione accademica tramite software Webex ai tempi del Covid-19)

Questa moltiplicazione esponenziale nella digitalizzazione del volto è infatti dovuta solo parzialmente a un effettivo bisogno comunicativo. Molte delle informazioni che ci si scambia durante una videoriunione lavorativa sono in re-

13 Per stigmurgia si intende una modalità di comunicazione ambientale, adoperata ad esempio dalle formiche nel disporsi a formare quelle che dalla nostra prospettiva appaiono come delle geometrie, senz'altro affascinanti, ma nelle quali si rischia di perdere il valore del singolo insetto.

14 Cfr. E. Goffman, 1967, *Interaction Ritual*, Aldine: Chicago.

altà più efficacemente trasferibili nel corpo di una e-mail. Se poi si tratta di una videochiamata multipla con i propri famigliari, allora la quantità di informazione che passa è quasi nulla, specie nella contezza che una vecchia locuzione, che in molti credevano dismessa, va rispolverata: il *digital divide*. I fortunati possessori di connessioni velocissime, mediante fibra, sono ancora oggi una minoranza rispetto a chi invece è costretto a effettuare queste videoconferenze, che richiedono una velocità di trasmissione dati elevata, con mezzi meno prestanti, e ciò ricade nella qualità generale dello scambio, che risulterà “scattoso”, in ritardo, e così via. Ciò non significa che non vi sia però uno scambio semiotico rilevante.

La dislocazione forzata dei corpi ha generato una rilocalizzazione proporzionale dei volti attraverso i media digitali come reazione fatica. È, in altri termini, la generazione di un surrogato ontologico, cioè della manifestazione di un *esserci* e di un *esserci ancora* mediante una *praesentia in absentia* che passa attraverso la faccia, proprio quella faccia che, nei rari momenti in cui si esce, va coperta il più possibile. Il volto digitale durante l'emergenza è dunque un volto che anzitutto *si sforza di sorridere* (fig. 1), ma che non sempre ci riesce, e infatti spesso queste videoriunioni, nel raggiungimento di una sorta di autocoscienza di gruppo, si tramutano nel silenzio imbarazzante di tutti e nella rivelazione di una diffusa tristezza (fig. 2), che non svisisce il loro obiettivo ma semmai lo magnifica, mettendo peraltro in crisi alcune idee semiotiche che già circolavano in precedenza, quando questi formati esistevano ma erano relegati agli YouTuber e ai *live streamer*.



Fig. 2: Alveare facciale in modalità distensiva. Lo sforzo di sorridere comune si tramuta in una espressione spontanea di afflizione, condivisa contemporaneamente da tutti i volti nelle celle. Nda: si tratta, come per la fig. 1, di uno screenshot autentico, senza post-produzione. Solo osservandolo *ex post* ci si rende conto di questa strana “affinità elettiva”.

Parlo qui, appunto, dei video girati in primo piano, discorrendo direttamente di fronte alla camera, *interpellando* i propri followers, *suturandosi* ad essi. È chiaro agli studiosi che questo formato, oggi estremamente diffuso (come conseguenza della diffusione delle logiche di *prosuming*),¹⁵ non rende realmente più vicini i produttori di contenuti a chi li guarda, ma produce una retorica della vicinanza, resa possibile dalla differenza sostanziale che vige fra prossemica digitale e prossemica classica,¹⁶ cioè la dislocazione corporea in

15 La categoria del *prosumer* è quella di un consumatore che è anche produttore di contenuti. Si tratta di una categoria oggi sostanzialmente superata, ma ampiamente utilizzata qualche anno fa nel momento di espansione dei media digitali e della produzione di contenuti “dal basso”, dall’intimità della propria cameretta o del proprio soggiorno, oggi assolutamente nella norma.

16 Sulla prossemica digitale cfr. E. Fadda, 2018, *Troppo lontani, troppo vicini. Elementi di prossemica virtuale*, Quodlibet: Macerata.

spazi, tempi, e spazio-tempi diversi fra chi emette e chi riceve il messaggio. Se è vero però che non c'è testo senza contesto, in questo nuovo contesto le nostre considerazioni vanno riviste.

Non è più un dato retorico il mostrare il volto in primo piano, nei propri video, nelle proprie conferenze, nella teledidattica etc. Non è esclusivamente una squisita operazione enunciativa fatta per, come si dice, *embrayarsi* al messaggio, cioè dare l'effetto a chi lo riceve di essere vicino a chi l'ha mandato. È un *nuovo modo effettivo della vicinanza*, è il modo più "autentico" che abbiamo per sopperire al distanziamento coatto (si dirà forse che è un modo retorico altrettanto, ma ciò è vero solo se si considera la totalità delle relazioni umane come a fondazione retorica, così annullando il senso della parola). Il volto digitale si configura quindi come crocevia attorno a cui passa la condivisione di una precarietà sanitaria, che muta in una precarietà esistenziale esorcizzata dal veder*ci*, pur se confinati in casa, senza mascherine o intubati, ancora proprietari del nostro principale dispositivo identitario: la faccia. In questa fase la prossemica digitale appare come totalmente suppletiva di quella fisica, lusso rimasto a chi di noi ha la fortuna di abitare con qualcuno, e comunque decisamente messa a repentaglio da una diffusa paranoia nei confronti del corpo dell'altro. Siamo passati dal *corpo senza organi* al *volto senza corpo*.¹⁷

17 La formula del "Corpo senza organi" deriva anzitutto da Antonin Artaud, ma poi si sviluppa in una riflessione complessa, anzitutto riferita a Gilles Deleuze e Felix Guattari. L'idea di fondo, le cui implicazioni filosofiche sono gigantesche e non ripercorreremo qui, è che sebbene il corpo sia fatto, fisicamente, di organi, la sua idea più pura non debba contemplarli. Scrive Artaud: "Il corpo è un corpo / è solo / e non ha bisogno di organi / il corpo non è mai un organismo / gli organismi sono nemici del corpo" (2003, *Il corpo senza organi*, trad. it. M. Dotti, Mimesis:

Cinesica e optica del volto digitale

La fig. 2, che pure tende a immalinconirci, è rilevante e può essere letta anche positivamente. Essa cristallizza in effetti un momento di abbandono, che in qualche modo rileva degli sforzi nel mantenere, almeno in quel che resta della sfera pubblica, una volontà comune, né ipocrita né cinica. Ci dà insomma la dimensione del valore del sorriso,¹⁸ inteso come dispositivo cinesico. La cinesica è quella disciplina a vocazione semiotica che si occupa di studiare il modo in cui comunichiamo con il nostro corpo e i suoi movimenti.

Nell'ambito specifico del volto a lungo ci si è occupati ad esempio di come movimenti impercettibili e involontari della nostra faccia possano rivelare le nostre sensazioni o le nostre intenzioni. Basti pensare al lavoro di Paul Ekman, noto oggi anche ai non esperti grazie alla serie televisiva *Lie to Me* (2009-2011).¹⁹ Così la nostra faccia sarebbe una sorta di mappa su cui poter leggere quello che pensiamo e quello che sentiamo. Ciò è maggiormente vero se si pensa nuovamente all'attuale situazione, in cui la nostra relazione con gli altri è *ridotta* quasi totalmente a una trasmissione video che, nella buona parte dei casi, proietta esclusivamente il nostro volto in primo piano (dalle spalle in su). La mancanza del resto del

Milano). L'idea di corpo senza organi dunque riguarda un superamento di una concezione organicistica del corpo, in favore forse di una visione gestaltica. Così il volto digitale il nuovo corpo, la sua *summa*, non più sezione ma "suzione" (assorbimento, inglobamento, *incorporamento*).

18 Cfr. anche A. Perissinotto, 2012, "Per una semiotica del ridere", in C. Maeder, G. P. Giudicetti e A. Mélan, a cura di, *Dalla tragedia al giallo*, Peter Lang: Berlino.

19 Cfr., fra le altre, P. Ekman, 2003, *Emotions Revealed: Understanding Faces and Feelings*, Weidenfeld & Nicolson: London.

corpo, cui noi affidiamo ad esempio tutta quella parte della comunicazione fatta di postura, gesticolazioni, abbigliamento, appropriazione dello spazio, non può che tradursi in un potenziamento della mimica facciale, che ci chiede un ulteriore sforzo di natura, se vogliamo, recitativa. Siamo quindi lontani dall'impostazione di Ekman, che invece si sofferma proprio su ciò che nel volto è non-recitato, ma automatico.

Lo sforzo di sorridere di fig. 1, rotto dalla distensione di fig. 2, che però verrà subito “corretta”, è proprio una forma di supplenza, non dissimile da quelle praticate ad esempio dagli attori nel cinema delle origini, i quali in mancanza del sonoro acuiscono la mimogestualità facciale affinché passassero contenuti emotivi che altrimenti avrebbero faticato ad essere trasmessi.²⁰ La disperazione così, non potendo essere affidata a delle urla udibili, doveva essere impressa in un volto visibilmente contrito. È la mancanza di qualcosa che potenzia ciò che rimane. Così accade anche, notoriamente, per chi manca di arti e sviluppa in maniera aumentata quelli di cui è provvisto (persone senza braccia che riescono a mangiare “impugnando” le posate con i piedi), o è sprovvisto di certi sensi e ne acuisce degli altri (i non vedenti che rafforzano le proprie capacità uditive od olfattive). Oggi, a tutti, è stato virtualmente reciso il corpo – mediante la sottrazione della possibilità di muoversi e appropriarsi dello spazio esterno alla propria dimora – e così automaticamente il volto, ancora “movimentabile” mediante i mezzi digitali, è stato potenziato. Lo sforzo di sorridere fa parte di tale scenario. E in questo panorama fatto

²⁰ Cfr. C. Jandelli, 2016, *L'attore in primo piano. Nascita della recitazione cinematografica*, Marsilio: Venezia.

di compensazioni, in cui la mimogestualità facciale assume un ruolo relevantissimo, il volto digitale sembra inoltre addirittura vantare connotazioni aptiche, cioè tattili. Guardarsi online, cenare a distanza con la webcam puntata sui nostri volti masti-canti, è una nuova modalità di abbraccio.

Ma tornando alla mimica, ecco dunque stagliarsi due orizzonti positivi, che inquadrano la crisi come potenziale occasione feconda. In primis il nostro sforzo, che travalica le singole limitazioni fatiche (connessioni di bassa qualità, mezzi non all'altezza etc) e ulteriormente quelle emotive (la voglia di piangere che è repressa dal bisogno di mostrarsi vicendevolmente sorridenti), rinnova attraverso il volto un'idea di umanità sinceramente interessata all'*altro*. La menzogna dietro il sorriso digitale, di cui tutti siamo più o meno intimamente consapevoli, è, come vuole il proverbio "a fin di bene". Non del *nostro* bene, ma del bene di chi è dall'altro lato dello schermo, più che mai inteso come una eterotopia che mette in congiunzione due spazi lontani e reciprocamente irraggiungibili.²¹ La tensione comune è insomma quella di mostrarsi agli altri come su di morale, quando invece tendenzialmente non lo si è, ed è un dato condiviso, che non può che farci riflettere come forse, senza scadere nel buonismo d'accatto, ci sia la possibilità di rileggere l'umanità al di là del *frame* esclusivamente individualistico e neoliberistico che le si è conferito negli ultimi anni.

21 Questa concettualizzazione di eterotopia è dovuta anzitutto a Michel Foucault, che appunto la descrive come un luogo capace di mettere in congiunzione due spazi altrimenti impossibili da annettere, come accade per lo schermo cinematografico, che unisce lo spazio della sala a quello dei Caraibi, del Polo Nord e così via, e come accade oggi con i nostri schermi, che avvicinano i nostri volti infrangendo virtualmente l'invalidabile metro di distanza di sicurezza.

Da un punto di vista poi delle nuove sfide ci si parano innanzi gli orizzonti della formazione, della pedagogia, e della docimologia, chiedendoci di ripensare le modalità di insegnamento, di valutazione, di trasmissione della conoscenza. Questa situazione ci è data come obbligatoria, ma ciò non significa che non possiamo trarne dei dati a nostro vantaggio. Ed è evidente, soprattutto, che il volto assume una dimensione preminente nel contesto della teledidattica, assumendo un carico comunicativo che prima era distribuito nell'interezza del corpo, ma anche costituendo un simulacro della presenza che potenzia il suo valore identitario. È il caso degli esami universitari online, per i quali lo sguardo fisso in camera, cioè l'ocularizzazione totale della persona, inizia a essere considerato come probante di una performance condotta senza l'ausilio di appunti celati nel fuori campo.²² A questo proposito ritengo che una soluzione del genere sia al contempo inefficace, poiché esistono metodi per celare gli appunti direttamente sullo schermo, così dando l'impressione di guardare il docente quando in realtà si consultano documenti, e soprattutto retrograda. Nell'ottica di una sostanziale riconversione di antiche prassi accademiche, resa necessaria dal distanziamento sociale e che ci sta obbligando a riconfigurare la nostra identità, il tema del corretto svolgimento degli esami di profitto è senz'altro rilevante, ma fondare le nuove modalità a partire da una mancanza di fiducia negli studenti – i quali pure, va detto, alle volte ci spingono a chiederci quanto se

22 Mi si consentirà qui un'ulteriore rilevazione: siamo pienamente in un regime ontologico in cui termini usualmente relegati all'ambito dei *film studies*, come fuori campo, diventano descrittivi di situazioni extra-cinematografiche, come un esame universitario, e questo è un dato analiticamente di rilievo.

la meritino – non sembra essere un bel punto di partenza. Inoltre l'ipotesi di una concentrazione esclusiva sugli occhi è riduzionistica. Al contrario è bene entrare nell'ottica che la voltificazione digitale della persona non può che consistere in una forma di convocazione per certi versi inedita, per la quale alcune pratiche consolidate, come quella di interrogare gli studenti senza guardarli in faccia, vadano riviste. In questo caso i volti coinvolti invece dovranno anzitutto in maniera attiva guardarsi vicendevolmente, darsi conferma di reciproca consapevolezza dell'altro, oltre che instaurare lato docente una serie di espressioni che, come già accade, segnalino allo studente l'andamento dell'esame, così come da parte dello studente che segnalino la convinzione nella risposta.

Il *volto senza corpo* è un volto maggiormente coinvolto, recitativo (quand'anche reciti spontaneità), performativo.

È a partire da queste considerazioni che in sede pedagogica e docimologica occorrerebbe riflettere, soprattutto rendendosi conto che questo terreno di sperimentazione forzata potrà sortire i suoi frutti soprattutto dopo la fine del contesto di crisi, finanche andando a costituire una soluzione complementare (se non addirittura, ma questo è uno scenario, forse fortunatamente, improbabile, del tutto sostitutiva).

Bibliografia

Artaud, A. (2003) *Il corpo senza organi*, trad. it. M. Dotti, Milano, Mimesis.

Cirese, A. M. (1984) *Segnicità, fabrilità, procreazione: appunti etnoantropologici*, Roma, CISU.

Ekman, P. (2003) *Emotions Revealed: Understanding Faces and Feelings*, London, Weidenfeld & Nicolson.

Fadda, E. (2018) *Troppo lontani, troppo vicini. Elementi di prossemica virtuale*, Macerata, Quodlibet.

Fontanille, J. (2015) *Formes de vie*, Liège: Presses universitaires de Liège.

Goffman, E (1967) *Interaction Ritual*, Chicago, Aldine.

Idone Cassone, V., Surace, B. e Thibault, M. a cura di (2018) *I discorsi della fine. Catastofi, disastri, apocalissi*, Roma, Aracne.

Jandelli C. (2016) *L'attore in primo piano. Nascita della recitazione cinematografica*, Venezia, Marsilio.

Kübler-Ross, E. (1976) *La morte e il morire*, Assisi, Cittadella.

Leone, M. a cura di (2017) *Aspettualità*. Lexia – Rivista di semiotica, 27-28, Roma, Aracne.

Ligabue S. a cura di (2008) *Rispondere al trauma*. Quaderni di psicologia. *Analisi transazionale delle scienze umane*, 49, Milano-Udine, Mimesis.

Lino, M. (2014) *L'apocalisse postmoderna tra letteratura e cinema: catastrofi, oggetti, metropoli, corpi*, Firenze, Le lettere.

Lorusso, A. M. (2015) “L’abito in Peirce. Una teoria non sociologica per la semiotica della cultura”, *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, pp. 270-281.

Marino, G. e Thibault, M. a cura di (2016) *Viralità*. Lexia – Rivista di semiotica, 25-26, Roma, Aracne.

Perissinotto, A. (2012) “Per una semiotica del ridere”, in C. Maeder, G. P. Giudicetti e A. Mélan, a cura di, *Dalla tragedia al giallo*, Berlino, Peter Lang.

Žižek, S. (2004) *L'epidemia dell'immaginario*, Roma, Meltemi.

Žižek, S. (2020) *Virus*, Milano, Ponte alle grazie.