



www.edizioniets.com

Chi fotocopia un libro lo uccide lentamente.
Priva l'autore e l'editore di un legittimo guadagno,
che può essere compensato solo aumentando
il prezzo di vendita.
Il libro, in quanto patrimonio di una memoria storica
e di una cultura sempre viva, non può e non deve morire.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata,
compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico.
Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti
del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto
dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

© Copyright 2003
EDIZIONI ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com
www.edizioniets.com

Distribuzione
PDE, Via Tevere 54, I-50019 Sesto Fiorentino [Firenze]

ISBN 88-467-0722-2

Il contagio e i suoi simboli
Saggi semiotici

a cura di
Giovanni Manetti, Laura Barcellona, Cora Rampoldi



EDIZIONI ETS

segnano la fine del mondo. Harker si blocca e retrocede di fronte alle porte chiuse all'interno del castello, allo stesso modo in cui si arresta davanti al castello e ne rimane prigioniero (e la narrazione ci dice che l'unico modo che ha per allontanarsene è tornare indietro, verso l'Inghilterra, per la strada che ha già percorso in andata).

Ma il castello stesso si rivela essere una soglia, punto terminale di un percorso e punto iniziale di un altro. È lo spazio da cui si diffonde il contagio, da cui il conte parte per lasciarsi alle spalle un luogo in cui per lui non c'è più posto (la Transilvania) per raggiungere una «terra vergine» (l'Inghilterra).

Bibliografia

Fontanille J. (1987), *Le savoir partagé*, Hadès-Benjamins, Paris-Amsterdam.

Stoker B. (1979), *Dracula*, Mondadori, Milano.

Indice

Prefazione [Giovanni Manetti]	7
Introduzione [Laura Barcellona - Cora Rampoldi]	11

Il contagio come forma di agire comunicativo

Eric Landowski <i>Al di qua o al di là delle strategie: la presenza contagiosa</i>	29
Juan Alonso <i>Dalla massa sociale all'attante collettivo</i>	67
Federico Montanari <i>Note semiotiche su contagio, avvelenamento e dintorni</i>	83
Patrizia Calefato <i>Mode e contagi sociali</i>	107

Testi visivi: le immagini del contagio

Tarcisio Lancioni <i>Il contagio e il suo doppio. Piccola riflessione sull'immaginario epidemico a partire da una lettura del film Nosferatu di Wilhelm Murnau</i>	121
---	-----

Bibliografia

- Canetti E. (1960), *Masse und Macht*, Claassen Verlag, Hamburg (tr. it. *Massa e potere*, Bompiani, Milano 1989).
- Deleuze G. (1989), *Différence et répétition*, PUF, Paris (tr. it. *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997).
- Deleuze G. - Guattari F. (1980), *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris (tr. it. *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani, Roma 1987).
- Elster J. (1989), *The Cement of Society*, Press Syndicate of the University of Cambridge, Cambridge (tr. it. *Il cemento della società: uno studio sull'ordine sociale*, Il Mulino, Bologna 1995).
- Greimas A.J. (1976), *Sémiotique et sciences sociales*, Seuil, Paris (tr. it. *Semiotica e scienze sociali*, Centro Scientifico Editore, Torino 1991).
- Id. (1987), *De l'imperfection*, Fanlac, Périgueux (tr. it. *Dell'imperfezione*, Sellerio, Palermo 1998).
- Greimas A.J. - Courtés J. (1979), *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris (tr. it. *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, La casa Usher, Firenze 1986).
- Greimas A.J. - Fontanille J. (1991), *Sémiotique des passions. Des états des choses aux états d'âmes*, Seuil, Paris (tr. it. *Semiotica delle passioni. Dagli stati di cose agli stati d'animo*, Bompiani, Milano 1996).
- Landowski E. (1996), *Viagem às nascentes do sentido*, in I. Assis Silva (ed.), *Corpo e sentido*, UNESP, São Paulo.
- Id. (1997), *Présences de l'autre*, PUF, Paris.
- Id. (1999), *La mirada implicada*, «Anthropos», 186.
- Manzoni A. (1981), *I promessi sposi*, Garzanti, Milano.
- Sartre J.-P. (1943), *L'être et le néant*, Gallimard, Paris (tr. it. *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1968).
- Simmel G. (1981), *Sociologie et épistémologie*, PUF, Paris.
- Tarde G. (1983), *La logique sociale*, Alcan, Paris.
- Id. (1993 [1890]), *Les lois de l'imitation*, Kimé, Paris.

Note semiotiche su contagio, avvelenamento e dintorni

Federico Montanari

1. Scopo di questo scritto è di proporre un tentativo di ricostruzione semiotica di quella che possiamo chiamare la «configurazione di senso» del contagio; ciò anche attraverso un confronto fra la semiotica – sociosemiotica – e le altre scienze sociali.

All'interno della sociologia e dell'antropologia troviamo alcune concezioni di contagio che sono spesso divenute modelli – o metafore – per la spiegazione di dati comportamenti sociali. In generale, dietro a questi modelli sembra essere presente la concezione secondo la quale le «idee» o le «rappresentazioni sociali», così come i «comportamenti», *si diffondono* o *si trasmettono*, in qualche modo, nel sociale stesso.

Ma questa concezione resta valida per la semiotica e, in specifico, per la sociosemiotica? Non ha, la semiotica, con il suo lavoro sui testi, messo in dubbio l'idea stessa di rappresentazione? E ancora, nel caso invece che il concetto di rappresentazione mantenga una sua validità, la sociosemiotica è in grado di dire qualcosa a tale proposito?

In particolare, bisogna forse chiedersi se la sociosemiotica possa – o voglia – porsi la questione di come il senso, o i «segni», (credenze, usi, mode ecc.) si diffondano e circolino all'interno del sociale; e soprattutto se essa sia capace di articolare in modo «scientificamente» interdefinito – attraverso le metodologie di cui si è dotata – tale problematica.

Prima di cercare una risposta a queste domande, diamo uno sguardo, rapido, ai modelli a cui si faceva cenno. Essi pongono questioni assai note, ma di cui comunque vale la pena riprendere i fili, proprio per una discussione sullo statuto e sull'efficacia

euristica della stessa sociosemiotica.

Ecco, dunque, alcuni di questi modelli – semplificati al massimo, ma qui l'intento non è di discuterli in quanto tali, piuttosto di sottolineare il loro punto di vista riguardo alla questione della «diffusione» –, modelli che possono essere fatti intervenire in questo confronto sulla questione del contagio:

- a) modello epidemiologico-cognitivista di Sperber (1996). Sperber tenta una «naturalizzazione» (utilizzando un'idea di causalismo a partire dalle scienze naturali) della questione della *diffusione* delle rappresentazioni sociali. Adottando un atteggiamento riduzionista – tutto accadrebbe nella «mente», ma cos'è la mente? E di quali «individui»? – Sperber tenta qui di «farla finita» con un'idea di irriducibilità dei sistemi culturali, fra l'altro ponendosi anche in modo polemico verso la semiotica. Tutto partirebbe dal cervello, dalle menti e dai sistemi cognitivi degli individui. Di qui si potrebbero spiegare in modo causale e «naturalizzato» i miti, così come le rappresentazioni pubbliche nel sociale;
- b) quello «classico» di Tarde (a partire dalla sua opera più nota *Les lois de l'imitation*), tenendo conto della storica controversia che lo oppose a Durkheim proprio sullo statuto delle rappresentazioni sociali e sulle modalità della loro diffusione (importante poi per gli sviluppi di tutte le scienze sociali, antropologia e semiotica comprese). Se Tarde parlava di «contagio sociale», l'obiezione di Durkheim fu, come noto, all'incirca la seguente: di che cosa si parla quando si parla di «trasmissione» (di idee, credenze, comportamenti)? Per Durkheim non si tratta di una «epidemiologia», o comunque di un'imitazione, ma piuttosto di una «meccanica» sociale – cercando, fra l'altro, di restringere la possibile presenza di contagio a fenomeni particolari, come la magia o i fatti religiosi – in quanto, all'interno delle società, i comportamenti non si imitano – d'altra parte, chi sarebbe l'agente, volontario o involontario, di questa imitazione o contagio? Questi comportamenti si compongono e ricompongono fra loro, guidati dalle rappresentazioni sociali stesse.

Vogliamo ricordare che tale modello di Tarde è commentato dallo stesso Sperber e, significativamente, da Deleuze e Guattari nel loro *Mille Plateaux* (1980). Inoltre, fatto assai rilevante, questa ripresa e rivalutazione di Tarde da parte dei due filosofi, viene fatta propria, con un tentativo di applicazione, anche da Prigogine e Stengers, all'interno de *La nouvelle alliance* (nel saggio «Nettuniani e vulcaniani»). Questi ultimi ritengono valida l'idea di Tarde secondo la quale i micro-comportamenti nel sociale si possono diffondere e aggregare secondo flussi, onde o linee di fuga tendenziali;

- c) l'idea di diffusione (di diffusionismo) in antropologia – criticata e discussa da Lévi-Strauss fino a Ginzburg – sino, ad esempio, al modello di «cladismo»¹ e, più in generale, al problema della diffusione e costruzione delle credenze, discusso da Needham (1972).

Ancora una volta l'idea in discussione è: credenze, miti, rappresentazioni, rituali si diffondono. Ma come avviene ciò? A partire da alcuni centri di diffusione o per luoghi multipli di propagazione? Il contagio è localizzato o ubiquitario? O, più in generale, questa concezione di tipo «contagioso» o «virale» è utilizzabile e valida per la «diffusione» dei fenomeni socio-culturali?

A tale proposito Bruno Latour pone, in un modo interessante per la semiotica – intesa qui come un possibile *organon* per le scienze sociali, e non mero luogo di esercitazioni scolastiche – la distinzione fra un modello «a diffusione» e un modello «a traduzione». Il modello diffusivo sarebbe basato su metafore costitutive del tipo «emanazione da un centro», «da uno verso molti», e da metafore fisiche del tipo «un'onda» che si propaga in una società, o in una data istituzione, la cui «energia» tenderebbe a esaurirsi man mano che tale «ondata» di comportamento sociale si allontana dal suo punto di origine. Quello che

¹ Cfr., per un punto di vista sul dibattito, Ginzburg (1989: xxxvi, xxxiv-xxxvii). Si tratta di un modello di diffusione non lineare concepito in biologia, che qui non è il caso di approfondire, ma che comunque, è importante ricordare in quanto si ricollega all'attuale dibattito sulle applicazioni di modelli di derivazione biologica – pensiamo all'idea di «memi» – alla diffusione dei fenomeni culturali.

sembra interessante nella critica di Latour all'idea diffusiva sta proprio nell'attacco a una effettiva immutabilità e staticità (nascoste dietro l'apparente dinamica delle «onde di diffusione») di «idee» che si propagano attraverso il sociale. Al contrario, non vi sarebbero idee «originarie», ma incontri, traduzioni e trasformazioni fra «idee» e, dunque, fra testi nel sociale: nelle sue diverse narrazioni, all'interno delle sue diverse istituzioni e organizzazioni (Czarniawska 1997). Insomma, le vere componenti, i veri «oggetti» con cui le scienze sociali avrebbero a che fare sarebbero sempre e comunque testi – la semiotica sarebbe, in questo senso, per Latour un'etnografia dei testi sociali; se per la semiotica tale affermazione risulta quasi ovvia, ricordiamo che per un'epistemologia delle scienze sociali non lo è affatto, e le sue implicazioni, anche euristiche, ci pare siano ancora lontane dall'essere esplicitate.

A proposito di queste metafore di base legate alla «trasmissione» o «diffusione», si tratta forse di insistere nello smontarle criticamente, ponendo con forza la questione dello statuto (non ontologico!) ma propriamente semiotico di tali «entità»: lo ripetiamo, *cosa* si diffonderebbe, ma soprattutto, *come* e attraverso quale presunto *mezzo*?

2. Modelli di contagio e processi di diffusione culturale: una prospettiva semiotica

Le domande qui poste sono forse troppo astratte o generiche per la semiotica la quale, abituata a lavorare sui testi, le lascia volentieri alla sociologia. Tuttavia, ci pare che un problema – centrale, crediamo, per la sociosemiotica – resti intatto: quello del costituirsi e dello «stabilizzarsi» di attanti collettivi, delle componenti della sintassi dell'azione sociale, incarnate magari all'interno di un dato movimento culturale, o di una moda, o in un «modo collettivo di fare» (e senza qui considerare le implicazioni concernenti lo studio dei *media*). Insomma, la questione in gioco pare essere ancora la seguente: se e come strutture

mitiche, rituali, credenze, «aggregati» o costrutti di senso si diffondono nelle società e nelle culture. E, ancora una volta, per la sociosemiotica, in cosa consiste la pertinenza di tale questione?

La semiotica si è posta la questione del generarsi del senso e della sua articolazione all'interno dei testi che, in senso ampio, sarebbero «gli esseri sociali» su cui lavora; tuttavia il nodo della proliferazione e diffusione del senso risulta essere problematico da affrontare.

Prendiamo alcuni esempi. Quando pensiamo al caso della principessa Diana (studiato da Eric Landowski) come a una forma di contagio collettivo – caso peraltro evanescente e poco duraturo –; oppure, in Italia, solo per fare un esempio, al caso della «nominazione», generalizzazione e diffusione del termine *squatters* – avvenuta qualche anno fa (significativamente prima dell'ondata del movimento etichettato come *no global*), e rapidamente adottato dai media in riferimento a gruppi anarchici, accusati di atti di terrorismo – diventa necessario chiedersi a quale tipo di «processi» e «sostanze diffusive» facciamo riferimento. O infine, possiamo considerare altri casi – classici – come la diffusione di notizie in grado di trasformare il comportamento delle Borse o le – periodiche – «ondate» riguardanti notizie di stragi all'interno di scuole in particolar modo negli USA. Evidentemente c'è, da un lato, un lavoro di attribuzione metaforica, da parte dei media, di termini come «ondata» («continua l'ondata di panico» o «l'onda speculativa», o «bolla speculativa», destinata, a seconda dei momenti, a «dilatarsi» o a «sgonfiarsi»); o anche (da un TG serale della tv pubblica italiana): «sembra inarrestabile l'epidemia di terrore che ha attraversato in questi giorni gli Stati Uniti». È però vero che nessuna parola, nessuna metafora – come ci insegnano la semiotica e lavori come quelli di Lakoff e Johnson – è innocente: è evidente che con scelte lessicali di questo tipo viene attestata la riconoscibilità, la qualità e la persistenza di un certo tipo di fenomeno.

Non si tratta, lo sottolineiamo ancora una volta, di un problema di «statuto ontologico» di questi fenomeni. Persino all'interno dell'epidemiologia medica (che ha elaborato robusti

modelli statistici di contagio) si fa riferimento a una patologia, a una virologia o a una biologia: ovvero si ricercano sì gli *agenti* del contagio, il loro *terreno* e le loro *modalità*, ma anche le loro *velocità* e *intensità* di diffusione: in altri termini *non ci si limita a definire un oggetto «in sé», ma si cerca di descriverne processi e relazioni*. E questo pertiene, eccome, alla semiotica.

Si presentano allora due problemi. In primo luogo quello, di natura squisitamente metodologico-semiotica, dei limiti di un testo: di come si costituiscono le frontiere della testualità, vale a dire di come i meccanismi che producono il senso siano in grado poi di controllarne la fuoriuscita e la circolazione nel contesto socio-culturale.

Si tratta, in altri termini, di comprendere come il sociale, le culture, «chiudano» i loro testi². Ed è il problema affrontato sia da Sandra Cavicchioli sia, significativamente, da Eric Landowski nei suoi lavori proprio sul contagio (cfr., ad esempio, Landowski 1998). Sandra Cavicchioli si interroga su come possa «chiudersi» un testo: «la questione della delimitazione del testo, e quindi delle sue possibili aperture, non può ridursi al problema dell'intertestualità, della citazione, di quel codice che Barthes chiamava culturale» (Cavicchioli [ed.] 1997: 40). Infatti, non si può dare per presupposto ciò che dobbiamo dimostrare (il codice culturale che consente la citazione e l'intertestualità); il testo preleziona i percorsi di senso che verranno poi «letti». Ma letti da chi? Da «osservatori sociali», da lettori più o meno costituiti e situati culturalmente che metteranno a loro volta in circolazione, a partire da tali letture, strutture e costruzioni di senso. D'altra parte, proprio Landowski parla di due concezioni di testo: come oggetto empirico precostituito, e come «ombra» testuale, zona testuale costituita, quasi a posteriori, come effetto su dati soggetti osservatori ed enuncianti.

² Possiamo far riferimento, a questo riguardo, agli studi di Lotman (1984), da un lato, sulla costruzione delle frontiere - interne ed esterne - da parte di una data cultura; e di Eco (1995), dall'altro, sulle modalità di cui si dota un testo, sempre comunque all'interno di una cultura, per bloccare la proliferazione delle sue interpretazioni e misinterpretazioni.

Più in generale, si pone allora la questione di come la semiotica possa trattare la natura di uno specifico «legame sociale» (ovvero l'adesione a un dato codice culturale, la com-partecipazione a certi comportamenti). Tuttavia, e prima ancora di una questione così ampia, si presenta, come si diceva, il problema dell'articolazione semiotica delle categorie di contagio: della sua articolazione a livello narrativo e di enunciazione.

A partire anche da alcuni recenti lavori sul problema del contagio (cfr. Cheyronnaud J. - Roussin Ph. - Vigarello G. [ed.] 1998), possono essere ipotizzate alcune categorie: si tratta evidentemente solo di un primo accenno, ancora tutto da sviluppare e da utilizzare.

3. Le configurazioni semiotiche del contagio

Se, seguendo la definizione dell'epidemiologia medica, indichiamo il contagio come la *trasmissione* di una *malattia da un soggetto all'altro per contatto diretto o indiretto*, è allora possibile concepire categorie come:

- il *Terreno* del contagio;
- l'*Agente* (solitamente involontario) del contagio;
- la sua *Diffusione* (velocità/intensità);
- la *Fonte* (unica/plurima);
- più in generale il contagio è caratterizzato da una forza *Impersonale*;
- ma anche *Espansiva* (categoria di tipo *aspettuale/processuale*);
- dal punto di vista *spaziale* richiede una *Prossimità*, o altrimenti una *Mediazione* di prossimità;
- dal punto di vista *temporale* una *Imminenza*;
- infine è richiesto un grado di *Resistenza* e/o di *Sensibilità* al contagio stesso.

Vorremmo partire soprattutto dalle ultime due questioni. Si può pensare (cfr. Boltanski 1990) che nei casi di contagio ci si trovi di fronte a un tipo di relazione che la semiotica chiama

«attante duale», la quale tuttavia non sarebbe quella tipica del Conflitto o del Duello: ci si troverebbe invece di fronte a una *Disputa* in cui non contano tanto i rapporti di forza, ma si gioca il grado di *resistenza* delle risorse; una sorta di situazione complessa e paradossale di *passività* e al tempo stesso di *attività*.

Il contagio, quindi, come possibile modello di alcuni stati sociali o collettivi di *mantenimento*.

Cerchiamo di chiarire questo punto. Quali sarebbero le caratteristiche di situazioni del genere, apparentemente paradossali? Proviamo a vederne alcune possibili realizzazioni all'interno di fenomeni sociali.

È, ad esempio, il caso del dono. Da Boltanski (1990: 213-218) ricaviamo una concezione del dono e del contro-dono vicina all'idea di contagio, e soprattutto alle questioni della «resistenza» e del «mantenimento». Il modello, che viene chiamato da Boltanski di *agápe*, sarebbe tipico soprattutto, ma non solo, di strutture sociali di tipo tradizionale, contrapposte a quelle mercantili, e in cui valgono le regole della reciprocità (come quelle studiate da Mauss e Polanyi). Tuttavia, vi è una questione per noi importante: quella della *tensione* fra gratuità del dono ed esigenza dello scambio; l'effetto sta, ad esempio, nella contraddizione posta dai termini «scambio di dono». Se Lévi-Strauss ricorre a «regole inconsce», vi è qui la messa in discussione della sua posizione oggettivista (secondo la quale il dono consisterebbe in un dare, un ricevere e un rendere) – critica del resto portata avanti anche da Bourdieu (nella sua critica del «giuridismo» di Lévi-Strauss). Al di là di ciò, per Boltanski, ma anche, come è noto, per Bourdieu, riguardo al dono sembrano contare l'*intervallo di tempo*, l'*obbligo* e il suo «essere interessato».

Insomma, ciò che conta è semioticamente soprattutto la tensione fra obbligo di dare e obbligo di rendere, che, per definizione, devia dal calcolo e non ricerca un'equivalenza, un pareggio, un esaurimento – nello scambio – della circolazione.

«Vi sarebbero nel sociale altre equivalenze non 'risolvibili' che sono disseminate e continuamente riattivate» (Boltanski 1990): ad esempio, la prova giudiziaria, il colpo, così come pos-

siamo pensare, probabilmente, anche a casi di «stallo» (*stand-off*) o forse anche di intimidazione, di cui del resto parla anche lo stesso Tarde.

Dunque, si tratterebbe, più in generale, di stati di «quasi-pace» (di qui l'idea di *agápe*), da non confondersi con situazioni di cooperazione: o meglio, si potrebbe parlare di «stati di mantenimento di una tensione incompiuta»: situazioni, per così dire, *tese*.

Per inciso, si pone qui, anche per la semiotica narrativa, la questione dei «passaggi» di stato: in altri termini, se sia possibile studiare l'impalcatura di un'azione, dei suoi programmi narrativi, oltre che nei termini dei soli stati e trasformazioni di stato, anche in rapporto agli «interstizi», al collante che terrebbe insieme i singoli «momenti» delle strutture narrative di una data azione³. *L'ipotesi è che un modello di contagio potrebbe costituire la possibile configurazione.*

A questo proposito sarebbe forse necessario valutare anche fenomeni «para-aspettuali» quali la *viscosità*, la persistenza, la maggiore o minore fluidificazione di una data azione. Ad esempio, come in musica, date risoluzioni di accordi o, più in generale, date cellule armonico-ritmiche, date sequenze melodiche paiono come persistere o legarsi di più fra loro di altre e come rimanere «incollate» e incollare l'azione e la sequenza successiva, così spesso accade anche all'interno delle «azioni sociali».

³ Questa, del come trattare i passaggi fra le diverse realizzazioni dei singoli programmi narrativi «discreti», era, fra le altre, una delle questioni emerse durante il seminario *Semiotica e strategia*, organizzato assieme a Paolo Fabbri, Juan Alonso e Alessandro Zinna, all'università di Bologna nel corso del 1996-97. D'altra parte, non pare in questo caso sufficiente risolvere la questione semplicemente «iniettando» dosi di «gradualità» o di «tensività» (secondo la tendenza attuale della semiotica, à la Zilberberg-Fontanille). Il problema rimane: sembra che ci siano eventi, situazioni e azioni in grado di creare fra loro, e fra gli attori che li compongono e li osservano (costituiti in strutture attanziali), «tensioni» gestite da dispositivi *ad hoc*, i quali, a loro volta, sembrano retroagire sulle azioni stesse.

Una prima possibile schematizzazione del contagio.

Vediamo allora di provare anche solo a elencare le componenti di questa «configurazione di senso» del contagio.

4. Terreno

Per quanto concerne il «terreno», non può trattarsi di banale «contesto»: si tratta di un «attore attivo»; esso si presenterebbe, quindi, come una configurazione complessa costruita nei termini di aiutante/opponente. Tuttavia, questo non pare ancora sufficiente, il terreno è già investito di una tensione fra *due bi-poli*: «una configurazione interazionale» asimmetrica fra capacità di *resistenza/chiusura* e di *vulnerabilità/apertura*⁴. A questo proposito il punto nodale ci pare essere il concetto di resistenza.

Da Greimas possiamo allora riprendere la seguente definizione di *resistenza*⁵:

resistenza attiva: <i>dover-fare</i>	<i>vs</i>	abulia attiva: <i>non dover non fare</i>
+		+
<i>voler non fare</i>		<i>voler non fare</i>
abulia passiva: <i>non dover non fare</i>	<i>vs</i>	resistenza passiva: <i>dover-fare</i>
+		+
<i>non voler fare</i>		<i>non voler fare</i>

Greimas, nel costruire questa distribuzione di ruoli attanziali, riguardo alle modalità della resistenza parla di un «soggetto

⁴ Secondo Cheyronnaud (1998), già in Malebranche e Charron si avrebbe, all'interno della teoria delle passioni durante il '600, una concezione simile di «contagio», soprattutto in riferimento alle passioni degli spiriti forti/deboli.

⁵ In Greimas 1983: tr. it. 84-85. Sull'idea che vi siano diverse forme di resistenza e che a partire da essa si possa elaborare una diversa teoria dell'azione (fatta, appunto, di contro-azioni), cfr. anche Bachelard (1973), Françoise Proust (1997) e Alonso-Montanari (1998): la resistenza è sempre comunque qualcosa di «attivo», ma non si tratta né di ragione né di volontà, piuttosto di atto, condotta, gesto.

che rifiuta». Crediamo che qui emerga un nodo problematico, interessante per la configurazione del contagio. Una tale idea di soggetto sembra, naturalmente, sottintendere una sorta di principio di «volontà». D'altra parte Proust (1997), in un saggio dedicato all'argomento, sottolinea, al contrario, quella che potrebbe essere definita come una sorta di «*puissance*» impersonale (o meglio a-, o pre-personale). Essa potrebbe forse essere trattata in termini di una logica volitiva, e di strutture modali, ma come? Potrebbe forse trattarsi di «desiderio», che la semiotica definisce come «surmodalizzazione»:

[«voler essere» congiunto con...] <i>desiderare</i>	<i>vs</i>	[«voler non essere» congiunto con...] <i>non desiderare</i>
---	-----------	---

5. Del credere contagioso

A questo riguardo, e lo rivedremo sotto, in connessione con il contagio si pone spesso la questione della *credenza* e del credere, nella sua doppia configurazione del «portare qualcuno a far credere», da un lato e, dall'altro, all'«atto del credere» (cfr. Greimas 1983; Needham 1972; Sperber 1996). È chiaro che, più in generale, abbiamo a che fare con modalità «virtualizzanti» (come il volere e il dovere); si tratta di capire come tali modalità vengano prese in carico dalla configurazione del contagio.

Ci troviamo qui di fronte, con ogni evidenza, a una situazione apparentemente paradossale: ancora una volta, il contagio è, come abbiamo visto, qualcosa per definizione di «inintenzionale» o «non voluto», qualcosa di passivo, che si subisce. Tutto ciò come si connette, allora, con modalità di tipo virtualizzante ma, per così dire, «attive» o, comunque, «volitive» o «pulsanti» che esprimono, in qualche modo, una «spinta propulsiva» del soggetto? Si tratta di rendere conto di questa doppia prospettiva: il contagio è al tempo stesso «attivo» (o «volitivo») e passivo (subito): come il credere (con cui condivide alcune componenti di significato), comporta in qualche modo un processo di «ade-

sione» (in parte «attiva», se così si può dire). Naturalmente, bisogna tener conto a tale proposito, dell'altro polo della configurazione semantica del contagio: *della sua capacità espansiva, di agente*, appunto, propriamente *contagiosa*. Ad esempio, fino all'inizio del '900 si parlerà esplicitamente di «contagio morale», ed è proprio con Durkheim e con la nascita delle scienze sociali che la questione verrà, per così dire, delimitata, attraverso lo scientismo positivista. Successivamente si utilizzerà il termine «influenza», via via fino alla nascita e allo sviluppo degli studi sui *media*.

Tenendo conto di questa doppia prospettiva, della passività/attività del contagio (e del contagiato), cerchiamo di definire le «forze» in campo. Si tratta di

<i>forze morali di resistenza</i>	vs	<i>forze morali di espansione</i>
(come si è visto sopra: «dover fare» + «voler non fare»)		(«voler fare» che diviene un «voler essere», in grado poi di imporre un «dover essere»)

Ad esempio, gli «appassionati» – sempre a partire dall'analisi dei contagi passionali a partire dal '600 (Cheyronnaud 1998) – sono degli «*eccessivi* che conservano tracce dei sensi e dell'immaginazione»: sono soddisfatti di loro stessi, sono espansivi e, dunque, *contagiosi, influenti*; a essi bisogna rispondere e difendersi: si tratta di adottare una *configurazione polemica*, per non essere conquistati.

D'altra parte (per Shaftesbury), il buon umore è un rimedio: miglior «preservativo» contro l'entusiasmo; così come la «morale pubblica» (nel senso di «senso comune» e passione per il bene pubblico «condiviso»), quasi si trattasse di disinfestare il terreno dalla possibile diffusione delle «passioni forti» e contagiose. In altri termini, bisogna vedere come si costituiscono *condoms* etici e passionali.

A partire da queste brevi considerazioni possiamo formulare una prima lista di problemi (e di possibili categorie).

6. Lo spazio e le frontiere del contagio

Possiamo quindi pensare a diversi tipi di spazialità legate alla configurazione di senso del contagio:

- a) *diffuso vs concentrato*. Tale topologia è presente forse anche all'interno di uno stesso soggetto o individuo. Pensiamo ai casi di malattie o di forme di sofferenza psichiche nelle quali vi è la percezione di un «centro di irradiazione del male»: il contagio sembra partire da un centro irradiante, è *concentrico*, ma poi muta: una volta diffusosi è ovunque, è «ubiquitario»;
- a.1) *il terreno* è lo spazio che lo circonda, virtuale *veicolo e fonte* di diffusione), ma anche come dicevamo, vero luogo-soggetto della resistenza o dell'agevolazione al contagio.
- b) *Contagio diretto vs indiretto = contatto vs non contatto (presenza/non presenza, vicinanza/non vicinanza di un mediatore)*. Si tratta di termini che vengono, anche oggi, contrapposti nei dizionari di medicina (Vigarello 1998). E ancora a questo proposito, si può contrapporre *contagio a epidemia*, rispettivamente come *malattie da contatto vs malattie da causa comune e generale* (come aria, alimenti ecc.). Si tratta di un'opposizione presente soprattutto nella medicina del XVII e XVIII secolo. A questo riguardo, vi è un'altra questione che si apre: oggi l'epidemia viene piuttosto sempre di più associata al problema generale del rischio. In questi ultimi anni si è aperto un vasto campo all'interno delle scienze sociali (antropologia, sociologia, psicologia sociale) su tale questione: questi studi si concentrano soprattutto sul problema della *percezione e dell'aspettativa* del rischio.

Tuttavia, rimanendo in un campo delimitato a quello della percezione somatica, come cambia, ad esempio, la percezione della «frontiera del corpo»? Dove si situa, oggi, tale frontiera? Ancora sulla pelle? Ma la pelle è oggi «*percée*» (*piercing!*) e attraversata da fluidi, sostanze e materiali di vario genere. Sui vestiti? Ma i vestiti spesso sono pelli più o meno trasparenti e

disposti a essere attraversati (perlomeno dallo sguardo...)⁶.

Ancora, abbiamo qui a che fare con il problema dei modi dell'*inoculazione* – su cui, peraltro, si basa una buona parte della medicina, da quella ufficiale sino a quella omeopatica: si tratta di accelerare, in piccolo, l'invasione, dare l'allarme al corpo, il che implica un vero cambio di paradigma: *dal fuori al dentro*.

Ad esempio, Paicheler (1998, sul caso AIDS; ma si vedano anche gli studi di Mary Douglas), a proposito di rischio e percezione, parla delle variazioni, anche dal punto di vista strettamente medico, riguardo *in generale all'idea delle «porte di entrata»* del corpo. Si tratta di cambiamenti di natura sia medica che percettivo-culturale. In questo senso, sono possibili due prospettive, che vanno al di là della *penetrazione* o del *contatto* di agenti patogeni (individuali o sociali). Da un lato, «l'essere a rischio di...», dall'altro, si tratta del marchio, dell'impronta dell'«altro». «*Atteinte vs Marque*»: («a rischio di; a tiro di...») *vs* «essere *segnati*, toccati»: è il caso dell'alcolismo o della droga, della percezione di qualcosa di contagioso, ma che da un punto di vista «medico» non lo è).

Più in generale il problema del rischio oggi consiste nella questione della sua probabilità: nell'idea – tardomoderna – di *probabilità di trasmissione* del rischio stesso (si pensi agli studi sul rischio di tipo sociologico o culturologico, come quelli di Luhmann o di Mary Douglas). In altre parole, oggi, il rischio verrebbe codificato nei termini di esperienze e identità individuali e collettive. (Un inciso: di qui, ad esempio, anche la questione dei cosiddetti «gruppi a rischio»: si tratta di un'evidente contraddizione in termini, in quanto un gruppo che si percepisce a rischio potenzialmente non è più a rischio!). Ecco allora riproporsi, ancora una volta, il problema di come si costituiscono le *rappresentazioni «collettive»*.

⁶ Già Goffman parlava a suo tempo di «riserve del sé» (spazio pubblico variabile, spazio dell'odorato e della prossemica). Tuttavia, al di là della grande importanza degli studi di Goffman, secondo alcuni studiosi, come lo stesso Latour, il suo punto di vista è forse troppo «nordamericano»: pensava che gli uomini fossero come «scimmie nude», non prendeva cioè in considerazione gli strumenti e i manufatti umani.

E la semiotica ha eluso tale problema? Un autore come Lotman ha tentato di vedere tale questione nei termini di come le culture si «auto-osservano». Inutile dire che, nel rifiutare una prospettiva rappresentazionale, quest'ultima rientra, come si dice, «dalla finestra». Lotman ha tuttavia riarticolato la questione nei termini di una semiotica della cultura, chiedendosi cosa date società, dati universi culturali, date «semiosfere», fanno delle rappresentazioni che producono di loro stesse, e dei modi di produzione di queste autorappresentazioni. Si tratterebbe, a questo proposito, di valutare, appunto, quali idee hanno date culture dello stesso concetto di rischio e di contagio; e se interpretano, ad esempio, il rapporto con «gli altri» in termini di possibile contaminazione. A questo proposito Lotman ha ben sottolineato la questione, fondamentale per una cultura, delle forme dei propri confini, delle proprie frontiere semiotiche, del loro grado di porosità o di impermeabilità, della forma del loro spazio: questioni assai vicine a quelle che cercavamo di porre sopra, più in generale, in relazione ai problemi della circolazione dei veicoli del contagio e del loro passaggio.

Si propone qui anche la questione della percezione dei *vettori del contagio* (reali o no; potenziali o no). Vi è a tale proposito tutta una declinazione del «toccare/contagio/simpatia» (Rousin 1998, su Hume e sull'origine di questi concetti: toccare significa «*flectere* l'anima»). E ancora una volta si ripropone la questione del contagio passionale sopra accennata: di come il calore, l'entusiasmo, siano contagiosi e generino simpatia *vs* egoismo. Ma anche il fastidio che provoca spesso l'entusiasta in chi vuole mantenersi «distaccato»: quest'ultimo tema, appunto, il coinvolgimento, ha paura di essere in qualche modo «sporcato», contagiato dalla passione altrui, che non gli appartiene. Spesso tale reazione viene declinata in varie forme di disprezzo, o di disgusto.

All'opposto gli spiriti mal equilibrati spesso provocano «cattive influenze» (Thomas 1998); è il caso del «malocchio», come forma di contagio e contatto *indiretto*, ma che richiede operatori di mediazione diretti e di tipo pragmatico o percettivo – uno

sguardo, un oggetto, spesso appartenente alla persona, di cui ci si appropria e che viene manipolato, una data azione ecc. – contagio che non è solo fisico ma morale.

7. Alcune considerazioni più teoriche

È soprattutto da qui che si può ripartire per una critica a Sperber e al cognitivismo in generale e per cercare di far valere il punto di vista semiotico. Sperber parla di causalismo, di un principio causale che si attuerebbe attraverso meccanismi psicologici, basati su presunti stati mentali (neurocognitivi?) descritti in termini di funzioni. L'obiettivo dichiarato è quello di una «naturalizzazione» dei fenomeni concernenti «la cultura». Si aprono così alcuni fronti polemici: innanzi tutto, partendo dalle questioni forse più lontane dai nostri interessi, come si possono mai definire i famosi «stati mentali», se persino le neuroscienze non sono in grado di descriverli nella loro globalità? (cfr. Stengers 1996). In secondo luogo il problema di una «autarchia delle rappresentazioni»: che tipo di statuto si danno le rappresentazioni? E qui si pone, come abbiamo visto, un problema squisitamente semiotico.

Inoltre, quali connessioni fra le rappresentazioni e le pratiche concrete di una data cultura? Sperber pare negare un'opposizione del genere, ma di fatto i suoi esempi sono sempre astratti e, per così dire, «purificati»: la costruzione di un mito, di una credenza ecc. Ancora, come porre lo statuto delle rappresentazioni pubbliche in contrapposizione a quelle private? Con quale criterio stabilirne la differenza, del resto fondante la teoria di Sperber, in quanto, in fin dei conti, non avremmo che «menti» che dialogano fra loro, in quell'unico mondo composto di cause naturali?

Sperber, tuttavia, afferma che la sua visione è ancora in parte lévi-straussiana: un mito viene visto, ad esempio, come l'«insieme delle sue versioni»: lo scopo della scienza è quello di rilevarne i concatenamenti causali (studiare i micro-meccanismi della

memoria, e delle inferenze che vanno a concatenare le diverse versioni).

Tuttavia quando parliamo dell'insieme delle versioni di un dato mito, o di una data credenza, possiamo anche considerarlo come l'insieme delle «letture» che ne fa una data cultura, la quale viene a costituirsi attorno a quel dato testo. A tale proposito, come abbiamo visto all'inizio, a partire dalle considerazioni di Sandra Cavicchioli sulla chiusura dei testi, è legittimo chiedersi che cosa ne è di quei testi «ad alta circolazione sociale» – prodotti, involucri, pubblicità, videoclip –: come fanno a selezionare il «loro» lettore, se essi sono, per così dire, «sotto gli occhi di tutti»? Potremmo dire che si creano come degli universi semantici di circolazione specifici per questi testi, composti soprattutto dal loro uso: sorta di macrotesti d'uso – o circuiti testuali – che consentono la vita e l'utilizzo di questi stessi testi. Ed è a questo punto che vorremmo, per concludere, tentare di introdurre l'idea di *risonanza*. Proviamo a vedere come.

8. Il tempo, il ritmo e la risonanza del contagio

Prendiamo innanzi tutto da Barthes (1977: tr. it. 173) la seguente idea di risonanza: una parola, un'immagine *si ripercuotono dolorosamente* nella coscienza affettiva del soggetto. La risonanza deriva da un *incidente imprevisto*, una sorta di *colpo di scena*, che muta improvvisamente lo stato d'essere dei personaggi (di un soggetto o di un corpo), è *il momento favorevole*; è la crepa dell'essere, il momento, *lo spazio e il tempo, che consentono al qualcos'altro di far vibrare il corpo dell'altro*, il luogo della risonanza è il corpo (che è coerente, coalescente).

Barthes pare orientare questa idea, questo fenomeno, tutto in direzione del dominio affettivo-percettivo.

Tuttavia, già Tarde (1993), e a partire da studi psico-fisiologici dell'epoca, afferma che proprio alla base dei comportamenti imitativo-ripetitivi vi sarebbero fenomeni di risonanza. Innanzi tutto «*l'individuo comincia un'attività sorprendente*» (anche in

forme di vita più semplici come all'interno di un formicaio); si instaurano, poi, forme di ripetizione che si generalizzano in: ripetizione *imitativa, ereditaria, vibratoria*. Tarde dice che, mentre quest'ultima sarebbe propria a molteplici fenomeni del mondo fisico nel suo insieme, le prime due sarebbero tipiche, rispettivamente, del mondo sociale e animale (tuttavia, è lui stesso a dire che ci troveremmo in presenza di «leggi sociali, o linguistiche, di interferenza e di rifrazione»). Più in generale le società sarebbero composte anche di vere e proprie «interferenze-lotte». Queste interferenze, o risonanze, prenderebbero poi le diverse forme della *Solidarietà e Unilateralità*: tali forme si darebbero poi in modo reciproco, in quanto l'una avrebbe bisogno dell'altra per esistere.

Più in generale, secondo Tarde, avremmo allora tipi diversi di «movimenti ripetitivi»: l'ondulazione, la generazione, l'*imitazione*. Quest'ultima, in particolare, sarebbe più specifica del sociale: si tratterebbe di una forma di *generazione a distanza* (ma, aggiungiamo noi, che ha bisogno pur sempre di «veicoli» di prossimità, di agenti, di mediatori).

Avremmo allora, nel sociale, un'imitazione o *contagio imitativo*: in particolare tipi diversi di imitazione: *imitazione diffusiva e imitazione irradiante*. Già il cervello, dice Tarde anticipando le concezioni più attuali, in quanto organo «ripetitivo» dei centri sensitivi, raggomitato e *piegato*, è esso stesso imitativo e sociale, «popolazione» e non mero insieme di funzioni.

A questo proposito è importante ricordare, da un lato, la rilettura di Tarde compiuta da Prigogine e Stengers e svolta attraverso il Deleuze di *Differenza e ripetizione*. I sistemi coerenti e complessi si costituiscono soprattutto attraverso le variazioni ai confini, ai limiti del sistema: non si hanno mai sistemi isolati, in particolare sistemi biologici o sociali; in ogni momento il sistema varia e il ruolo delle fluttuazioni diventa particolarmente cruciale quando i sistemi sono in uno stato di instabilità (o di metastabilità, in vista cioè di un cambiamento di stato. Secondo questi autori, per Tarde – contro Durkheim – sono importanti i piccoli eventi; non le masse coese, o la «coagulazione morale»,

ma, potremmo dire, l'ammassamento di piccole azioni e passioni che divengono poi coese in grandi sistemi: si tratta di vedere quindi come l'accumularsi, il concatenarsi dinamico e instabile del micro diviene macro.

Diventa qui necessario un altro rapido riferimento al pensiero sistemico: pensiamo a Bateson e in particolare ai suoi lavori sul riso e l'umorismo. Fenomeni fortemente imitativi come il riso, il singhiozzo, il tossire di qualcuno in un cinema o a teatro, sarebbero tutti quanti costituiti da una sorta di «cellula ritmica» che produrrebbe una «sincopa»: un'improvvisa rottura, o anticipazione, o controtempo all'interno di un «ritmo-ambiente» regolare. Tale rottura provocherebbe una polarizzazione di tipo emozionale o tensivo che indurrebbe imitazione, in modo simile alla «risonanza» o «interferenza» in Barthes. Si tratta dell'«incidente imprevisto» che consente «a un qualcos'altro» di far vibrare anche «il corpo dell'altro»? (Il concetto di interferenza o di modulazione viene affrontato in modo del tutto simile da Deleuze. Il problema dell'interferenza è stato preso in considerazione da Nicola Dusi nel corso di un seminario sul problema della traduzione – o trasposizione – nel cinema, anche facendo riferimento al lavoro di Deleuze).

Riprendendo il pensiero di Tarde, a partire dai tipi di imitazione – diffusiva e irradiante – di qui, fra l'altro si sviluppa il noto interesse di Tarde per l'ipnotismo, condiviso del resto dalla sua epoca; e di qui anche l'idea stessa di una sorta di allucinazione sociale collettiva generalizzata: il sociale si manterrebbe in modo sostanzialmente allucinatorio. All'origine, o comunque nelle società più antiche, sarebbero stati presenti meccanismi ripetitivi e ipnotico-allucinatori unilineari e irreversibili, mentre ora ci troveremmo di fronte a processi di tipo reciproco.

Anche in questo caso, Tarde sembra interessante soprattutto per i tentativi tipologici: essi presentano una sorta di insieme di figure strategico-passionali di tipo quasi semiotico. Si avrebbe, da un lato, la *magnetizzazione* (imitazione unidirezionale); d'altro, l'*intimidazione* (sotto lo sguardo, magnetico, dell'uno, l'altro diviene malleabile); poi la *timidezza* (sorta di magnetizzazione

cosciente); il *rispetto* (impressione esemplare di tipo polarizzato); infine i casi più generali dell'imitazione di se stessi su se stessi (*memoria e abitudine*); fino a una definizione dell'imitazione come espressione di *credenza e desiderio*, e a una tassonomia volta a considerare l'imitazione da un punto di vista *interno* o *esterno*.

È chiaro che per la semiotica – e senza la possibilità di poter approfondire qui la questione – l'interesse deriva, in primo luogo, dalla messa in opera di un dispositivo di tipo enunciazione-ale e aspettuale: di volta in volta l'asse, l'orientamento dello sguardo e la sua focalizzazione vengono a spostarsi o sul soggetto stesso che agisce, sull'altro che a sua volta osserva (e sanziona) o, ancora, sul processo stesso. Inoltre, tale dispositivo si lega evidentemente alle questioni, sopra accennate e di tipo modale, del desiderio: di un volere e di un meta-volere, non intenzionali, a cui si connettono anche i modi di costruzione della credenza (Greimas 1983: tr. it. 111-129; per il credere come atto «inintenzionale» cfr. Needham 1972). Questi due livelli comportano poi meccanismi di «proiezione» e di «riassorbimento» (*débrayage e embrayage*) di diverse istanze attanziali più o meno stabilizzate ed esplicitate (ad esempio, «io nell'altro», «io se fossi l'altro», «l'altro se fosse me», o ancora «io mi vedo dal punto di vista dell'altro» o «se qualcuno ci vedesse» ecc.), che si connettono poi in schemi di azione diversi, e che infine trasformano, reciprocamente, l'io e l'altro.

Se una tale concezione rende il modello cognitivista di Sperber assai limitante – modello in cui si avrebbero nei cervelli «scatole di credenze» sotto forma di *data base*, affiancati da «macchine da inferenze», dove il credere sarebbe comunque ridotto soltanto a un «credere vero», a un'attribuzione di validità delle proprie conoscenze –, ecco che la semiotica sembra proporsi come capace di arricchire ulteriormente la questione. Si tratta, comunque, di andare oltre ai presupposti da cui eravamo partiti: non si può più, evidentemente, immaginare *à la Tarde* meccanismi di tipo «contagioso» che, con le loro leggi, starebbero alla base del senso sociale e ne fonderebbero l'esistenza o la diffusione; si tratterebbe, al contrario, di pensare a *concate-*

namenti, di tipo semiotico, come quelli sopra visti, che produrrebbero contagio: «secernerebbero» essi stessi il «collante» dell'imitazione. Ma nel farlo detterebbero l'efficacia stessa dei meccanismi di contagio.

9. L'efficacia delle ripetizioni e delle rotture

Ad esempio, l'efficacia di un rituale sarebbe data dalla ridondanza e dalla capacità di *fusione* di più azioni (oltre a Lévi-Strauss, si pensi ai lavori di Tambiah, come, ad esempio, *Rituali e cultura*), e il *passaggio* di elementi da un'azione all'altra «starebbe per» la fuoriuscita da un corpo di un dato male o di un dato spirito malvagio; ecco che, in questo caso, la contagiosità sarebbe costituita dalla «viscosità» stessa di quel dato insieme di azioni, dal loro essere amalgamate, e dal fondersi fra di esse, dall'imitarsi fra loro.

Si tratterebbe, più in specifico, di valutare i «centri di diffusione» e di vibrazione, di vedere se vi è un elemento «improvviso» o sorprendente che, staccatosi dalla normale corrente delle azioni, divenuto evento, ne provocherebbe una polarizzazione. A questo proposito, pensiamo ancora una volta al caso più banale del singhiozzo (o anche dell'esplosione di un improvviso riso fragoroso): è qualcosa che irrompe in me, nel mio fare; è quindi anche altro da me, non voluto e che io percepisco così; ma irrompe anche «nell'altro», nel suo ritmo più o meno regolare. Entrambi percepiamo la stessa cosa: una rottura puntuale e improvvisa di regolarità; l'unica differenza è che forse io sono «teso» nel cercare di contenerla, mentre per l'altro è totalmente inaspettata. Pare di capire che Bateson accenni a spiegarla più o meno in questo modo: io costruisco uno stato tensivo perché «so che arriva qualcosa (singhiozzo, riso, dolore ecc.)», ma cerco di contenerlo, e questa tensione retroagisce innescando l'evento stesso; l'altro «sa» (anche se in modo inconsapevole) che c'è questa tensione in atto anche se non la percepisce; ma può superare, a un certo momento, la frontiera fra il «sapere» e il

«sentire» del corpo (somatizzare rapidamente la tensione) e inescare così un meccanismo simile, che diviene subito *imitativo* e inintenzionale, a cui cerca poi di resistere, alimentandolo così a sua volta.

Al di là di questa banalizzazione di complessi meccanismi neurofisiologici – di singhiozzi, così come di risa e di altri noti fenomeni, più o meno piacevoli, di tipo ripetitivo – è il passaggio espressivo attraverso il corpo, del propriocettivo, a essere cruciale; tuttavia, se parliamo di corpo parliamo, da un punto di vista semiotico, del «soma» che diventa sostanza espressiva e, attraverso di essa, di un'istanza di enunciazione che diventa un luogo-soggetto.

Più in generale potrebbero essere concepiti meccanismi simili anche per, diciamo così, «corpi collettivi» (gruppi, insiemi di soggetti) o per ambienti composti di altri tipi di materie espressive, suscettibili poi di ulteriori messe in forma. Come? Resta da vedere. Forse si potrebbe cercare di lavorare sulle «componenti del contagio» viste sopra, vedere come si concatenano fra loro, tenendo anche conto delle tipologie «moralì» e passionali di Tarde.

Per concludere, l'intento di queste note era di giungere a costruire una configurazione – o costellazione – di significato concernente il problema del contagio. Riconosciamo che l'obiettivo non è stato raggiunto, se non altro per la vastità di argomenti e di questioni prese in rassegna. Speriamo solo di aver contribuito, attraverso quella che è ancora solo una ricognizione, alla crescita, non soltanto di disordine, ma di consapevolezza della complessità del problema.

Bibliografia

- Alonso J. - Montanari F. (1998), *La cadenza e il ritmo dell'azione sociale, comunicazione orale*, Urbino.
- Bachelard G. (1973), *La terre et les rêveries de la volonté*, Corti, Paris (tr. it. *La terra e le forze: le immagini della volontà*, Red, Como 1989).

- Barthes R. (1977), *Fragments d'un discours amoureux*, Seuil, Paris (tr. it. *Frammenti di un discorso amoroso*, Einaudi, Torino 1979).
- Boltanski L. (1990), *L'amour et la justice comme compétences*, Métailié, Paris.
- Cavicchioli S. (ed.) (1997), *Le sirene. Analisi semiotiche intorno a un racconto di Tomasi di Lampedusa*, Clueb, Bologna.
- Cheyronnaud J. (1998), *Homines pestilentes*, «Communications», 66, pp. 41-64.
- Cheyronnaud J. - Roussin Ph. - Vigarello G. (eds.) (1998), *La contagion*, «Communications», 66 (numero monografico).
- Czarniawska B. (1997), *Narrating the Organisation*, University of Chicago Press, Chicago.
- Deleuze G. (1968), *Différence et répétition*, PUF, Paris (tr. it. *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997).
- Deleuze G. - Guattari F. (1980), *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris (tr. it. *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1987).
- Eco U. (1995), *Interpretazione e sovrainterpretazione*, Bompiani, Milano.
- Ginzburg C. (1989), *Storia notturna*, Einaudi, Torino.
- Greimas A.J. (1983), *Du Sens 2*, Seuil, Paris (tr. it. *Del senso 2*, Bompiani, Milano 1994).
- Landowski E. (1998), *De la contagion*, «Sémiotique gourmande, Nouveaux Actes Sémiotiques», 55-56.
- Latour B. (1986), *The powers of association*, in J. Law (ed.), *Power, Action and Belief*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Lotman J.M. (1984), *O semiosfere*, «Trudy po znakovym sistemam», 17, Tartu (tr. it. *La semiosfera: l'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, Marsilio, Venezia 1985).
- Needham R. (1972), *Belief, language and experience*, Blackwell, Oxford (tr. it. *Credere: credenza, linguaggio, esperienza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1976).
- Paicheler G. (1998), *Risques de la transmission du sida et perception de la contagion*, «Communications», 66, pp. 87-108.

- Prigogine I. - Stengers I. (1979), *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, Gallimard, Paris (tr. it. *La nuova alleanza*, Longanesi, Milano 1979).
- Proust F. (1997), *De la résistance*, Editions du Cerf, Paris.
- Roussin Ph. (1998), *Des liens humains (Toucher, contagion, sympathie)*, «Communications», 66, pp. 121-146.
- Sperber D. (1996), *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*, Blackwell, Oxford (tr. it. *Il contagio delle idee. Teoria naturalistica della cultura*, Feltrinelli, Milano 1999).
- Stengers I. (1996), *Cosmopolitiques*, La Découverte, Paris.
- Tambiah S.J. (1985 [1929]), *Culture, thought and social action. An anthropological perspective*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. - London (tr. it. *Rituali e cultura*, Il Mulino, Bologna 1995).
- Tarde G. (1993 [1890]), *Les lois de l'imitation*, Kimé, Paris.
- Thomas J.-P. (1998), *De la fâcheuse influence d'esprits mal équilibrés*, «Communications», 66, pp. 147-164.
- Vigarelli G. (1998), *Inoculer pour protéger*, «Communications», 66, pp. 65-74.

Mode e contagi sociali

Patrizia Calefato

Contagio-contatto: la comune etimologia dal latino *contingere* evoca sul piano della relazione tra i segni l'elemento della prossimità, della metonimia, dell'indicalità, della zona in cui due o più regimi di senso entrano in relazione tra loro. Il contatto concerne il canale comunicativo attraverso cui passano le informazioni. Nella teoria di Jakobson, la funzione per eccellenza concentrata sul canale, cioè sul contatto, appunto, sull'eserci contemporaneamente almeno di un emittente e un destinatario della comunicazione, è la funzione fática, quella attraverso cui ci assicuriamo che non ci siano ostruzioni nel canale, che la dimensione sociale delle nostre enunciazioni sia comunque mantenuta a prescindere dai contenuti di queste, a prescindere dalla qualità, dalla quantità e dalla natura stessa delle informazioni trasmesse. La funzione fática del linguaggio, ci ricorda ancora Jakobson, è «la prima funzione verbale che viene acquisita dai bambini» (Jakobson 1963: tr. it. 189), e in ciò si dimostra che la tendenza a comunicare precede la capacità di trasmettere o ricevere messaggi e informazioni, che insomma il bisogno dell'altro come altro in sé istituisce la comunicazione intesa come mettere in comune segni, dai più elementari ai più complessi. Il contagio inteso come contatto sembrerebbe, dunque, far parte di una condizione primaria dell'agire semiotico, di una condizione di possibilità della stessa comunicazione.

A confronto con il contatto, il contagio però appare, nell'uso comune della lingua, un'espressione che evoca simbologie «pericolose», contaminazioni in cui l'esposizione all'altro si dà come rischio, inaugurando l'avventura dell'io in un mondo in cui