

Divenire penultimo. Per una biopolitica semiotica delle culture ultime

Claudio Paolucci

Become a penultimate. For a semiotic biopolitics of the last cultures. *In this paper I will try to build a Semiotic Biopolitics, in order to deal with the problem of cultural domination and integration. I will do that from the point of view of the theory of systems, especially the Theory of Complexity. I will work on the economical crisis of these recent years, trying to avoid an anthropocentric point of view.*

Keywords: Biopolitics, Semiotics, Crisis, Demography, Immigration

1. Entità ultime di confine

C'è una bella analogia teorica tra i temi oggetto dei lavori che sono stati raccolti qui e il luogo geografico dove queste idee sono state originariamente formulate e raccolte, e cioè Santa Maria di Leuca, luogo ultimo *e* luogo primo, punto estremo e periferia del continente quando lo si percorre da nord a sud, ma anche punto primo per chi lo percorre in senso inverso, uscendo da un sistema per lui non più abitabile, da cui vuole fuggire. Questa doppia anima prima e ultima, che è sempre propria delle entità di confine, è per me, che mi ispirò alla semiotica e al pragmatismo americano di Charles Sanders Peirce, un'anima terza, trans-stato di frontiera *tra* le cose che tiene insieme sistemi eterogenei, consentendo il passaggio da uno all'altro. Non credo fosse un caso che Peirce assegnasse alla semiotica proprio questa posizione terza di frontiera, dal momento che la semiotica studiava un "rapporto di mediazione", la "semiosi", che Peirce definiva come "un rapporto triadico irriducibile a qualsiasi relazione binaria tra coppie" (CP 5.484). Questa Terzità propria del confine per Peirce consisteva proprio in quell'elemento di mediazione la cui posizione definiva un "trovarsi interposto", uno "stare-tra" che era al contempo primo *e* secondo, primo *e* ultimo: "Terzo è il concetto di mediazione attraverso il quale un Primo ed un Secondo sono posti in rapporto" (CP 6.32).

È allora esattamente a questa posizione di frontiera, a questo "stare-tra", a questo posto nel "mezzo *tra* le cose" ciò a cui è dedicato questo mio intervento.

Da qui segue la mia proposta, solo apparentemente ossimorica, su cui lavorerò: l'estremo è una forma di mediazione, che costruisce commensurabilità tra sistemi eterogenei e ci consente di passare, secondo regole stabili che cercherò di rendere esplicite, da un sistema a un altro.

Se infatti si prende un sistema semplice a piacere, ad esempio una semplice superficie divisa a metà in una parte rossa e in una parte blu, sul confine tra i due elementi si avrà sempre un incremento di complessità, che fa sì che quella zona del sistema non risponda alle stesse logiche a cui rispondono le altre zone. Ad esempio, sui punti di frontiera tra la superficie rossa e la superficie blu vengono violati entrambi i principi della logica classica, il principio di non-contraddizione e il principio del terzo escluso, che restano invece validi per tutti gli altri punti del sistema. Se infatti dite “i punti di frontiera sono rossi”, non potete decidere sulla verità di questa proposizione, in una violazione del principio del terzo escluso. Se invece volete decidere e non violare il principio del terzo escluso, dovrete dire che i punti di confine sono “sia rossi che non-rossi (blu)”, in una violazione del principio di non contraddizione.¹

Eccoci allora di fronte a delle entità indeterminate di confine, a delle strutture di frontiera che definiscono il mezzo *tra* due sistemi in rapporto e ci consentono di passare da uno all'altro. È un principio costitutivo della teoria della complessità che, dato un sistema semplice a piacere, al suo interno emergeranno sempre delle zone interne al sistema che non rispondono però alla stessa logica che regola tutte le altre sue parti, un po' come i *casseurs* delle periferie parigine sono interni alla città, ma non rispondono alle sue logiche. Si potrebbero fare molti esempi di questo principio, che vale in matematica nel calcolo differenziale, in biologia, in fisica e in tutti i sistemi complessi.

Per non appesantire troppo il discorso con gli esempi, faccio quello del *brunch*. Il *brunch* è una crasi di *breakfast+lunch*, ma non è affatto la somma della colazione e del pranzo (superficie rossa e superficie blu), tanto che quando lo si fa non è che si fa la colazione *e* il pranzo, bensì si fanno delle cose molto più eterogenee e non convenzionali tipo frittata+latte macchiato, hamburger+cappuccino. Il *brunch* è l'elemento terzo che fa uscire dal sistema, è

¹ Ho lavorato molto su tutti questi punti in Paolucci 2010: capitolo 3.

la linea di fuga attraverso cui si esce dalla normale sintassi dei pasti della cultura italiana, tanto che di norma lo si fa quando ci si sveglia tardi al mattino dopo una sbronza, in un momento non standard della nostra vita. Da qui una cosa che diceva Peirce: da un sistema con la sua struttura standard si esce sempre e soltanto attraverso un elemento terzo, un elemento di confine, un elemento primo e ultimo, e cioè un elemento che sta “in mezzo” alla struttura degli altri. Cioè in qualche modo *l'essenza di ogni rapporto è leggibile solamente a partire dal mezzo, dal confine, dalla mediazione che si ha tra due o più sistemi eterogenei*. Ma potrebbe forse essere altrimenti?

Si sa infatti che le cose e le persone sono sempre costrette a nascondersi, sono sempre determinate a nascondersi quando cominciano. Come potrebbe essere diversamente? Esse sorgono in un insieme che ancora non le implicava, e devono evidenziare i caratteri comuni che conservano con l'insieme, per non essere rigettate. L'essenza di una cosa non appare mai all'inizio, ma in mezzo, nel corso del loro sviluppo, quando le sue forze sono consolidate (Deleuze 1983, p. 15).

Vorrei allora approfondire questa logica delle relazioni tra sistemi, questa idea di qualcosa che sorge in un insieme che non la implica ancora e che deve così evidenziare i tratti comuni che ha col sistema, per non essere rigettato.

2. La gestione dell'altro e l'ingegneria sociale

Il matematico René Thom (1990), medaglia Fields e noto teorico delle catastrofi, sosteneva che è principio costitutivo di un sistema – qualunque esso sia – il suo “tendere a proseguire nel proprio essere”. Al fine di fare questo, un sistema tende a non oltrepassare uno stato di “essere penultimo”, dove “penultimo” è l'ultimo stadio in cui il sistema non smette di essere ciò che è, implicando il passo successivo (“l'ultimo”) il suo divenire qualcos'altro, in cui l'identità del sistema è modificata. Nel suo Abecedario, il filosofo Gilles Deleuze ricordava ad esempio come il bevitore miri al “penultimo bicchiere”, e cioè all'ultimo che è in grado di gestire, essendo il suo fine quello di continuare a bere. Il “penultimo” è quindi l'ultimo stato in cui il sistema mantiene un suo funzionamento standard. O meglio, il penultimo è l'ultimo stadio in cui il sistema

non affronta una crisi: il passo immediatamente successivo ne comporterebbe una trasformazione identitaria.

Le politiche culturali contemporanee si ispirano nella loro quasi totalità a questo modello e tendono al “penultimo stadio”, l’ultimo in cui possono continuare a fare quello che già stanno facendo e a essere quello che già sono. Per questo provano a *gestire l’altro*, rimandandolo alle matrici di comportamento proprie del sistema e a esso interno. Molte politiche culturali europee sulle migrazioni, la cultura e il *gender* forniscono esempi in questo senso. Si prenda ad esempio tutto lo sterminato dibattito sui modelli dell’integrazione culturale, elaborati con lo scopo di gestire le problematiche di integrazione dei migranti nella società d’accoglienza. La Francia ad esempio adotta un modello chiamato dell’assimilazione, in cui la priorità consiste nell’adattamento alla cultura della società ospitante. I migranti debbono quindi conformarsi quanto più possibile a essa, mettendo in atto processi di desocializzazione, di cancellazione delle culture d’origine e di risocializzazione rispetto ai costumi e alle norme di quella d’arrivo (divieto del velo a scuola etc.). La Gran Bretagna assume invece un modello pluralista, in cui l’alterità viene ammessa e tollerata, anche se viene affiancata a processi d’inclusione progressiva dei diversi gruppi etnici, che peraltro possono conservare i propri usi e i propri costumi. Ci sono poi modelli “misti”, dal *melting pot* allo scambio culturale fino al multiculturalismo.

In tutti questi modelli, quali essi siano e quale sia quello che ci sembra più affine o più efficace per la nostra sensibilità, è operativa sempre la stessa logica, che è quella della *gestione dell’altro*. Il modello operante sullo sfondo è il modello platonico dell’*ingegneria sociale*, in cui si crede che sia l’uomo a poter gestire il suo stesso sociale, ottenendo degli effetti in funzione dei suoi fini locali. In questo lavoro vorrei provare a mostrare che l’altro non si gestisce, ma che l’altro: i) emerge da un sistema che non lo implica e rispetto a cui è altro, ii) si traduce secondo logiche standard che vengono dalla teoria dei sistemi e che hanno *pattern* regolari stabili; iii) serve a “salvare” il sistema rispetto a cui è altro e, anzi, più radicalmente, il passaggio attraverso l’altro è l’unico modo in cui il sistema principale può “continuare nel proprio essere”.

Da qui un punto centrale. Il problema del modello dell'ingegneria sociale, che è di fatto il modello generalizzato che presiede a tutte le politiche contemporanee, siano esse di destra o di sinistra, è il suo antropocentrismo, che pone a modello della politica l'arte o la tecnica, in cui attraverso la produzione di oggetti o di istituzioni culturali, noi veicoliamo dei valori culturali che promuoviamo in funzione dei nostri fini. Questo modello platonico, che ha la *poiesis* e la promozione di certi valori come proprio motore, ignora invece completamente i vincoli che pongono l'essere umano in continuità semiotica con le altre culture animali di tipo non umano. Già negli anni sessanta del secolo scorso, Karl Popper lo spiegava benissimo.

L'ingegnere sociale crede che l'uomo sia il padrone del proprio destino e che, in conformità con i nostri fini, noi possiamo influenzare o cambiare la storia dell'uomo precisamente come abbiamo cambiato la faccia della terra. Egli non crede che questi fini ci siano imposti [...] ma che piuttosto siano scelti o anche creati da noi stessi, precisamente come noi creiamo nuovi pensieri o nuove opere d'arte o nuove cose o nuovo macchinario. [...] L'ingegnere sociale crede che una base scientifica della politica [...] dovrebbe dirci quali misure dobbiamo prendere se intendiamo, ad esempio, evitare le depressioni o anche provarle; oppure se intendiamo rendere più equilibrata, oppure meno, la distribuzione della ricchezza. In altre parole, l'ingegnere sociale considera come base scientifica della politica una specie di *tecnologia sociale* (Popper 1966, pp. 44-5).

Si vede qui chiaramente all'opera il modello della gestione dell'altro unitariamente a una forma antropocentrica che ci fa credere, dire e pensare che il futuro è nostro perché in fondo dipende da noi, rispondendo alla nostra progettazione e alla promozione dei nostri valori.

A questo modello di ingegneria sociale, che di fatto è ancora il modello delle nostre culture, vorrei allora opporre qui una *biopolitica semiotica* di tipo non foucaultiano, quindi non in direzione di quella Theory che Barbara Carnevali (2016) ha già splendidamente criticato nel suo *pamphlet* del 2016. Quando parlo di una biopolitica semiotica, il "bio" rimanda ai principi biologici che definiscono e interagiscono con la forma delle nostre culture e il "semiotico" rimanda alla definizione che uno dei fondatori della mia disciplina, Ferdinand de Saussure, dava della semiotica, che era per lui la disciplina che studiava "i segni all'interno della vita sociale". Quindi, a partire dai segni all'interno della vita sociale e dalla

loro connessione con alcuni principi propri della teoria dei sistemi, secondo me è possibile proporre una nuova biopolitica di tipo semiotico che consenta di non confondere le cause con gli effetti e di riflettere su alcune ricette politiche reali che non si fondano su un antropocentrismo edenico di tipo platonico, bensì su alcuni principi semiotici che noi condividiamo strutturalmente con altre specie animali.

Una biopolitica semiotica assegnerà, come spero di mostrare, un ruolo chiaro alle culture ultime, proprio pensando le nostre culture umane in continuità con le culture animali,² che sono culture a tutti gli effetti: culture naturali. Quindi con il termine “biopolitica” non sto affatto parlando di naturalizzazione del culturale, ma sto parlando di un approccio sinechista che pensa che le culture umane siano in continuità semiotica con le culture animali e ne condividano alcune strutture sistemiche.

3. *Una biopolitica semiotica*

Mi ispirerò su questo a un lavoro a mio parere veramente molto importante di Antonino Pennisi. Nel suo libro *L'errore di Platone*, Pennisi (2014) mostrava come un progetto biopolitico avesse il suo primo iniziatore in Aristotele:

Aristotele, confermando il metodo già inaugurato nell'*Etica nicomachea* (II, 7, 1107a), capovolge infatti l'epistemologia sociale platonica: non più dalle forme ideali a quelle reali, ma dalle “parti più piccole del tutto” (*Politica*, I, 1, 1252a) agli insiemi complessi, in virtù di un principio biopolitico “evoluzionistico”:

se si studiassero le cose svolgersi dall'origine, anche qui come altrove se ne avrebbe una visione quanto mai chiara. È necessario in primo luogo che si riuniscano gli esseri che non sono in grado di sopravvivere separati l'uno dall'altro, ad esempio la femmina e il maschio in vista della riproduzione (e questo non per proponimento, ma, come negli altri animali e nelle piante, per impulso naturale che fa desiderare di lasciare dopo di sé un altro simile a sé) e chi per natura comanda e chi è comandato, al fine della conservazione della specie (*Politica*, I, 2, 1252a).

L'attualità darwiniana di Aristotele non consiste solamente nell'appellarsi alla ricerca delle origini, ma nel collocare al centro dell'universo politico la riproduzione e la gestione del potere nella loro dimensione involontaria e istintiva per la conservazione della specie (Pennisi 2014, pp. 18-9)-

² Cfr. Marrone 2016.

Si vedono molto bene qui i due principi costitutivi di una biopolitica semiotica, che proverò a sviluppare: i) la riproduzione, che come vedremo ha un ruolo costitutivo non solo nel sociale, ma anche e innanzitutto nell'economia e nella produzione di ricchezza; ii) il rapporto tra gruppi che comandano e gruppi che sono comandati, tra culture centrali e culture periferiche, tra culture "prime" e "culture ultime".

Partiamo dalla riproduzione, e occupiamoci di una delle cose più illuminanti che ho letto quando mi sono occupato della recente crisi economica. Degli ultimi dieci anni di crisi si sono date molteplici spiegazioni e altrettante possibili soluzioni: la crisi è stata colpa dei mutui *subprime*, delle banche, degli speculatori, della finanza, della pessima classe dirigente corrotta, delle multinazionali, del mercato, del *welfare*, degli evasori, del debito pubblico, delle imprese, dell'eccessiva tassazione sulle imprese, dell'eccessiva tassazione sul lavoro, dei "bamboccioni" viziati iperprotetti dalle mamme, dei partiti corrotti, dei sindacati, dei privilegi dei vecchi sui giovani etc.

Tutte queste ragioni sono senz'altro parzialmente vere e, prese tutte insieme, danno un quadro reale dei nodi molteplici che si sono allacciati tra di loro in tutti questi anni. Tuttavia, si tratta a ben guardare di effetti della crisi e non di cause della stessa. Qual è allora una possibile causa profonda da cui questi effetti dipendono tutti? Che cosa è allora successo di assolutamente nuovo e straordinario nelle nostre società che non era successo in passato?

Le così dette "economie avanzate", e cioè USA, Giappone, Regno Unito, Germania, Francia, Italia e Canada (il G7), per la prima volta nella loro storia presentano una piramide rovesciata della propria popolazione, con forte presenza di elementi anziani rispetto ai giovani e ai bambini. In media, circa la metà del PIL di questi stati viene spesa in pensioni e assistenza sanitaria. Allo stesso tempo, il PIL di questi paesi si è molto contratto da quando esiste questa situazione demografica. Al contrario, da 1980 al 2014, gli abitanti dei così detti "Mercati emergenti e paesi in via di sviluppo" sono cresciuti da poco più di due miliardi e mezzo a oltre sei miliardi: in questo modo, dei sette miliardi di persone che popolano attualmente il pianeta, alle così dette Economie avanzate ne resta soltanto uno su sette, mentre solo trent'anni fa eravamo circa uno su tre. Se

accostiamo a questi dati demografici i dati dei PIL di queste economie emergenti, vediamo che, mentre le economie avanzate non crescono o crescono tra lo 0 e il 3%, le economie emergenti crescono tra il 6 e il 15%. Del resto è il corpo giovane che cresce e si sviluppa, non quello vecchio, che al contrario si atrofizza e muore. Insomma, e si tratta di un punto fondamentale, *tra l'incremento del tasso del Prodotto Interno Lordo di uno Stato e l'incremento della sua popolazione c'è un rapporto di covariazione direttamente proporzionale.*

Come ha dimostrato infatti la grande studiosa dei processi demografici Ester Boserup, rovesciando le vecchie ipotesi malthusiane che consideravano l'aumento della popolazione un fattore di pericoloso freno allo sviluppo delle nazioni, *l'incremento demografico costituisce l'elemento propulsore delle trasformazioni economiche e dei processi di crescita economica.* (Pennisi 2014, p. 51)

Come diceva Livi Bacci (2002, p. 118), “la popolazione da variabile dipendente dello sviluppo, diventa variabile esplicativa dello sviluppo stesso”. Del resto, sappiamo bene come la natalità non aumenta col migliorare delle condizioni economiche, anzi, sono proprio le famiglie agiate a fare meno figli mentre milioni di persone sotto la soglia di povertà in Africa, Asia e Sud America sono passate in soli trent'anni da due miliardi e mezzo a sei miliardi. Questa ipotesi demografica è stata applicata con enorme successo per interpretare alcune fasi decisive dell'evoluzione umana, come ad esempio la veloce transizione durante il Neolitico dalla società di cacciatori-raccoglitori a quella di allevatori-agricoltori, o come l'imponente crescita della popolazione medievale nei secoli anteriori alla peste: la crescita del tasso del PIL dipende in primo luogo e in maniera schiacciante dalla crescita del numero di abitanti. Ecco quindi il primo motore biopolitico della crisi: la riproduzione.

Pennisi (2014) aggiunge un'ulteriore dimensione al problema, che è decisiva per i nostri scopi. Se prendiamo il dato relativo non al tasso di incremento del PIL, che misura la crescita della ricchezza collettiva, ma quello del PIL pro capite, che misura il livello della ricchezza individuale, riusciamo a ricostruire il quadro completo del problema, rendendoci conto delle dimensioni dello strabismo a cui stiamo assistendo. A livello di PIL pro capite, le posizioni sono infatti completamente capovolte, sino a rasentare un vero e proprio

paradosso biopolitico. Le popolazioni delle economie avanzate, molto meno numerose e molto meno capaci di incrementare lo sviluppo economico, registrano mediamente un PIL pro capite circa dieci volte più alto delle popolazioni dei mercati emergenti. In breve, la situazione della distribuzione della ricchezza del nostro mondo è questa: i 6/7 del mondo producono circa sei volte di più e guadagnano circa 10 volte di meno rispetto al restante 1/7 del pianeta. Eccoci qui di fronte alle “culture prime” e alle “culture ultime”.

A partire da questi dati sarebbe utile riflettere su molte idee di moda ora che sostengono come molti problemi economici degli stati nazionali più sviluppati vengano dall’immigrazione e occorra quindi regolamentarla e disincentivarla, con soluzioni più o meno fantasiose che vanno da muri ai respingimenti. L’immigrazione ha un ruolo completamente diverso, che studieremo e che va sfruttato nel modo corretto, come propulsore politico ed economico, l’unico realmente capace di arginare e magari rovesciare questa situazione attuale.

Del resto, come è possibile arginare una crisi economica in un sistema che produce poco, consuma molto, ha crescita demografica quasi sotto zero e cerca di fermare o anche solo di regolamentare l’immigrazione? Sono invece proprio queste persone che producono i 6/7 della ricchezza del mondo che avrebbero bisogno di case, rilanciando il mercato immobiliare, avrebbero bisogno di consumare, rilanciando la produzione a vari livelli e avrebbero bisogno di diritti, rilanciando una nuova possibile stagione di conquiste sociali. E però queste persone, essendo pagate dieci volte meno sebbene producano sei volte di più, non si possono permettere case, consumi e diritti. Da qui un flashback importante: se lo si ricorda, tutto il problema dei mutui *subprime* che innescò la crisi in USA nel 2008 veniva di fatto dal crollo del prezzo di mercato delle abitazioni, su cui si fondavano le ipoteche bancarie. La rappresentazione mediatica però era di fatto ben diversa: spesso i media sottolineavano come in USA il problema fosse la facilità di accedere al credito, concesso anche a persone che non potevano garantire pagamenti sicuri e regolari. Ma in realtà i mutui dati a persone non in grado di pagarli non avrebbero mai fatto crollare il sistema bancario prima e quello immobiliare poi, innescando la crisi, qualora la valutazione di mercato delle case fosse rimasta in crescita: le banche avrebbero potuto rivendere le case,

prelevandole dai loro debitori morosi e rivendendole a qualcun altro. Il sistema è crollato perché a un certo punto chi avrebbe avuto bisogno di una casa per crescere i propri figli apparteneva a popolazioni sottopagate che non se lo potevano permettere e nessuno di questi lavoratori sottopagati era in grado di pagare una casa ai prezzi del mercato di allora.

In breve, questa crisi è stata un crisi conseguente a una svolta biosociale, che ha chiuso una fase demograficamente espansiva nelle società europee per aprirne una recessiva. Al di là degli slogan demagogici e di ogni possibile ricetta sia di destra che di sinistra, “è impossibile per qualsiasi governo decidere di aumentare i salari, migliorare la condizione femminile, produrre ricchezza, salvaguardare i diritti, mantenere il *welfare* e alimentare nuovi tipi di famiglia in assenza di condizioni demografiche favorevoli” (cfr. Pennisi 2014, p. 153). Volere la crescita in un sistema che muore è in fondo come voler essere giovani a novant’anni, così che tutte le ricette “ingegneristiche” di tipo platonico che provano a intervenire sull’economia, sul *welfare* o, addirittura, sulla limitazione dell’immigrazione che ruba risorse (a chi ha già), sono tutte ricette che cercano in fondo di far ringiovanire un corpo vecchio destinato alla morte. Da qui l’importanza di una biopolitica semiotica.

La vera differenza tra una concezione platonica e una concezione aristotelica della politica consiste innanzitutto nel fatto che la prima pensa di poter intervenire attraverso ricette di tipo economico e sociale. Ma così facendo si interviene sugli effetti e non sulle cause, dal momento che la situazione di queste dimensioni dipende dal cambiamento demografico: è un po’ come curare il tumore con la morfina, alle volte non fa nemmeno sparire il dolore. Al contrario, una biopolitica semiotica mirerebbe a intervenire sulle cause, perché sa distinguere le cause dagli effetti e sa che cresce soltanto il corpo giovane che si sviluppa e non quello vecchio che si atrofizza, non restando quindi intrappolata nell’illusione di salvaguardare ricchezze costruendo muri, che in fondo è un po’ come pretendere di ottenere un aiuto da qualcuno remandogli contro.

Per un’economia come quella europea, già in grave crisi per l’enorme debito pubblico accumulato, per il livello di PIL già raggiunto, per il progressivo estinguersi del desiderio di natalità e il raggiungimento del tetto entropico della mortalità, per l’enorme costo sociale di una massa di anziani, fortemente assistiti

sotto il profilo sanitario e sociale, è del tutto impossibile promuovere una fase nuova di ripresa produttiva senza l'intervento di imponenti movimenti migratori, che sopperiscano alla perdita di propulsività demografica (ivi., p. 154).

Laddove il politico platonico di destra impiegherebbe il suo tempo nel ridistribuire carichi fiscali e liberalizzazioni e il politico platonico di sinistra redistribuendo redditi e assistenza sociale, il biopolitico semiotico penserebbe a concentrarsi sui pochi provvedimenti atti a *redistribuire la giovinezza*, minimizzando gli effetti depressivi dell'invecchiamento della popolazione.

La redistribuzione della giovinezza è il vero compito dell'immigrazione e l'etologia delle migrazioni nell'animale umano è uno dei grandi compiti che attendono i futuri governanti del mondo. L'intervento di Alberto Gangemi (in questo volume) ne dava almeno un esempio importante nell'amministrazione calabrese, che ha lasciato interi villaggi gratuitamente in mano agli immigrati, al fine di ripopolarli e ricostruire una nuova economia su nuove basi bioculturali. L'unica ricetta possibile per uscire strutturalmente da questa crisi è l'importazione di giovinezza, e quindi di culture altre, di culture ultime, all'interno del nostro sistema. Perché chi oltrepassa i confini - la cultura ultima che passa nella cultura prima - sono innanzitutto giovinezze. Sono ragazzi produttivi, sono bambini che lo diventeranno, sono madri che li cresceranno. Da qui la seconda parte del mio intervento.

4. Innesti

Spero si veda molto bene come, a partire dalla riproduzione, primo punto di una biopolitica semiotica, si arriva molto naturalmente al secondo punto da cui eravamo partiti e su cui mi ero ripromesso di lavorare: abbiamo un sistema con le sue regole, i suoi elementi e le sue strutture, ma questo sistema, proprio per sopravvivere e continuare a esistere con le sue conquiste e le sue strutture (il *welfare*, l'assistenza sanitaria, i salari etc.) ha bisogno di un sistema "altro" che lo sorregga, di una serie di culture "altre" che lo innestino, in senso botanico. Vista l'importanza decisiva che ha l'importazione di "culture altre" per la salvaguardia dell'esistenza stessa di una cultura, occorre quindi porsi la domanda fondamentale: che cosa succede quando un sistema "altro" nasce o viene

importato all'interno di un sistema che non lo implica, ma che ne ha strutturalmente bisogno per la conservazione stessa della sua identità? Che cosa succede quando una "cultura ultima" viene innestata all'interno di una "cultura prima"?

Uno dei più grandi studiosi novecenteschi delle logiche della cultura, e sicuramente il più grande all'interno della mia disciplina, e cioè Juri Lotman, ha lavorato moltissimo su questo punto:

L'introduzione di strutture culturali estranee nel mondo interno di una cultura comporta la creazione di una lingua comune e questo, a sua volta, richiede l'interiorizzazione di queste strutture. La cultura deve cioè interiorizzare la cultura esterna al suo mondo. Questo processo è sempre contraddittorio [... ed è] legato alla perdita di certe proprietà dell'oggetto esterno riprodotto, e spesso quelle che sono più valide come stimolatori. Facciamo un esempio. Il fenomeno poetico di Puškin era considerato dalla letteratura e dai lettori del secondo decennio dell'800 straordinario ed innovatore. L'assimilazione di questo fenomeno rese necessaria la creazione [...] dell'"immagine di Puškin". [...] Questa immagine ha interpretato e "tradotto" il mondo di Puškin facilitandone la comprensione e nello stesso tempo lo ha semplificato, eliminando tutto ciò che era nuovo, dinamico e che non rientrava nei suoi schemi, generando così l'incomprensione. [...] Nello stesso tempo, questa immagine ha influito sul comportamento e sull'attività creativa del vero Puškin, spingendolo a comportarsi "come Puškin" (Lotman 1985, pp. 124-5).

E cioè come l'immagine che il sistema aveva di lui. Ecco esattamente un sistema che "legge" l'altro attraverso il proprio, ed ecco esattamente qualcuno che nascendo in un sistema che non lo implicava è costretto a magnificare i tratti comuni che condivide col sistema, comportandosi "come Puškin", e cioè come l'immagine che il sistema aveva di lui, per non essere rigettato. Ed ecco allora perché l'essenza della cose si vede solamente a partire dal mezzo, dalle terzità di frontiera, perché *nell'atto di costruzione di commensurabilità l'essenza dell'altro è persa e assimilata al proprio* e occorre che questo procedimento di assimilazione dell'alterità sia compiuto perché le forze del diverso possano consolidarsi e dispiegarsi a piena essenza.

Infatti, mentre i migranti sono destinati a integrarsi e amalgamarsi nei sistemi economici e produttivi dei paesi che li ricevono, dovendosi adeguare alle leggi del sistema produttivo che li accoglie perché ne ha bisogno, nella vita sociale e familiare restano – con pochissime eccezioni – cellule isolate. In tutti i

paesi del mondo, anche in quelli con grandi tradizioni democratiche, i matrimoni misti sono infatti molto rari (circa il 2-3%) e durano molto poco. Le popolazioni umane – a causa, probabilmente, del grande ostacolo rappresentato dalle lingue, dalle culture e dalle religioni – convivono assieme come chiazze di acqua ed olio, restando separate pur condividendo i medesimi spazi. Del resto lo avevamo visto, è un principio costitutivo della teoria dei sistemi complessi il fatto che, dato un sistema semplice a piacere, esisteranno sempre delle zone *interne* al sistema che non potranno essere trattate con la logica che è propria delle altre parti del sistema: *l'alterità è in qualche modo sempre presente all'interno al sistema, è da esso generata, ma non risponde alla sua logica.*

E tuttavia, proprio questa immigrazione a macchie di olio e di acqua manifesta alcune possibilità straordinarie esattamente nel momento in cui il processo di assimilazione dell'altro all'interno del sistema è compiuto. È esattamente a questo punto che le forze del diverso sono consolidate e possono dispiegare la loro vera essenza. Nel suo libro *L'invenzione del quotidiano*, Michel de Certeau (1985) analizzava con grande lucidità questo aspetto, mettendo in luce alcuni meccanismi tattici di abitare un sistema altro, conservando alcuni propri stili culturali “ultimi” dentro la cultura prima.

Solo in apparenza obbediente e passivo, egli si sottrae in realtà alle costrizioni di una razionalità tecnicistica che crede di sapere come organizzare al meglio gli uomini e le cose, assegnando a ciascuno un luogo, un ruolo, dei prodotti da consumare. [...]

I modi di abitare (una casa, una lingua) propri della nativa Cabilia vengono insinuati da un magrebino a Parigi o a Roubaix nel sistema che gli è imposto dalla struttura di una casa popolare o dalla lingua francese. In altri termini, egli li sovraimpone e, attraverso questa combinazione, si crea un margine di gioco per volgere a suo profitto il sistema costrittivo del luogo o della lingua. Senza travalicare i confini dello spazio in cui è obbligato a vivere e che gli impone una legge, egli riesce così a renderlo plurale e a introdurre una creatività. E grazie a un'arte di utilizzare ciò che gli viene imposto ne trae effetti impreveduti. [...]

Un esempio estremo? No, [...] questi stessi processi si ritrovano nell'uso che alcuni ambienti “popolari” fanno delle culture diffuse dalle élite creatrici di linguaggio. Le conoscenze e i simbolismi imposti sono oggetto di manipolazioni da parte di chi li usa senza averli creati. Il linguaggio prodotto da una categoria sociale dispone del potere di estendere le sue conquiste nelle vaste regioni del suo ambiente circostante, “deserti” in cui non sembra esservi nulla di organizzato, ma cade nelle trappole della sua assimilazione attraverso una resistenza organizzata che le sue stesse vittorie rendono invisibile all'occupante (De Certeau 1985, pp. 64-7).

E' attraverso questa "insospettabile capacità di resistenza" ai vincoli dell'ordine sociale, è attraverso "un uso imprevedibile" dei prodotti e delle istituzioni che gli vengono imposti che la cultura ultima innova dall'interno la cultura prima e ne fa zampillare nuove possibilità attraverso microvariazioni devianti rispetto alla logica standard dell'Ordine dato. Da qui il ruolo delle culture ultime all'interno delle culture prime: esse svolgono *una maieutica dei possibili*, mostrando che un altro ordine diverso da quello attualmente standard non solo è possibile, ma è anche concretamente realizzabile empiricamente. Per citare il mio maestro Umberto Eco, il ruolo delle culture ultime è il ruolo dell'Avventura rispetto all'Ordine dato (cfr. Paolucci 2017).

Era ad esempio il ruolo che Eco aveva in mente con la guerriglia semiologica, in cui *dall'interno di un sistema* si usano messaggi, pratiche o rappresentazioni prodotte da altri per finalità diverse rispetto a quelle dei produttori. La guerriglia semiologica per Eco non è né il rifiuto dell'apocalittico né l'edenismo dell'integrato, ma *l'abitare trasformando*, il *sovertire dall'interno* che usa proprio il sistema, da cui non ci si può sottrarre, per ottenere fini estranei alla sua logica. Si tratta di metaforizzare l'ordine dominante, farlo funzionare secondo un altro registro, restando differenti all'interno del sistema che ci assimila, aggirandolo senza sottrarvisi, metamorfizzandolo grazie a modalità di produzione di significati differenti, all'interno dello spazio organizzato dall'occupante stesso secondo le sue logiche.

C'è allora qualcosa di crudele in questo rapporto con un'alterità con cui vogliamo rapportarci, ma con cui non possiamo rapportarci non essendo commensurabile alla nostra, e che quindi possiamo esprimere solamente riconducendola a qualcosa che siamo in grado di trattare con i nostri elementi. C'è qui *in nuce* la crudeltà del rapporto tra culture, l'incommensurabilità della traduzione, le difficoltà del negoziato, la latenza del conflitto e dello scontro. Ci ritroviamo cioè di fronte ad una situazione assolutamente peculiare, in cui un sistema, posto di fronte a qualcosa di "altro" che le sue regole e la sua configurazione non prevedono, è costretto in qualche modo a leggere questo "altro" attraverso le sue categorie, a tradurlo nel suo mondo. Ottenendo in questo

modo un doppio effetto, e cioè da un lato *la commensurabilità col proprio sistema*, e dall'altro *l'annullamento della specificità di questo altro*.

Ma questo non è assolutamente qualcosa di negativo: è anzi il funzionamento normale di sistemi che si determinano reciprocamente, come Puskin per la cultura russa, il cui potenziale innovatore deve sì essere urbanizzato a fini di comprensione e di conservazione di sistema, ma che non per questo cessa di fecondare la cultura prima attraverso molte cose ultime che la trasformano dall'interno, la innovano abitandola, facendone zampillare nuove configurazioni possibili. E' l'estremo come mediazione di cui parlavo all'inizio: in questa sua versione fondamentale, la cultura ultima è una specie di figlio illegittimo della cultura prima. E intendo "figlio illegittimo" in senso letterale: tu non lo riconosci, ma sai perfettamente che è figlio tuo.

Riferimenti bibliografici

- Carnevali, B. (2016), "Contro la Theory. Una provocazione", *Le parole e le cose*, <http://www.leparoleelecose.it/?p=24320>
- De Certeau, M. (1985), *L'invenzione del quotidiano*, Roma: Edizioni lavoro.
- Deleuze, G. (1983), *Cinema 1. L'immagine-mouvement*, Les Éditions des minuits, Paris (tr. it. *Cinema 1. L'immagine-movimento*, Milano: Ubulibri, 1984).
- Livi Bacci, M. (2002), *Storia minima della popolazione del mondo*, Bologna: Il Mulino.
- Lotman, J. (1985), *La semiosfera*, Venezia: Marsilio.
- Marrone, G. (2017), *Zoosemiotica 2.0. Forme e politiche dell'animalità*, Palermo: Edizioni Pasqualino.
- Paolucci, C. (2010), *Strutturalismo e interpretazione*, Milano: Bompiani.
- (2017), *Umberto Eco. Tra Ordine e Avventura*, Milano: Feltrinelli.
- Peirce, C. S. (CP), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, voll. I – VI edited by C. Hartshorne and P. Weiss, 1931-1935, voll. VII – VIII edited by A.W. Burks, 1958, Belknap Press, Cambridge, (Mass).
- Pennisi, A. (2014), *L'errore di Platone*, Bologna: Il Mulino.
- Popper, K. (1966), *The Open Society and Its Enemies. The Spell of Plato*, London: Routledge (trad. it. *La società aperta e I suoi nemici. Platone totalitario*, Roma: Armando, 1973).
- Thom, R. (1990) *Semio-Physics. A Sketch*, Boston: Addison Wesley.