

Frammenti di un discorso virale. Le cornici del coronavirus*

Federico Boni**

Università degli Studi di Milano

The article argues that in order to make sense sociologically of the global pandemic of coronavirus it is less important to find a meaning to what is happening than to adopt the main meta-frame of estrangement: by doing so, we could be able to consider the present situation not in its ability to provide us with meanings, but in its ability to keep them alive. If this is to be a first (perhaps premature) meta-theoretical reflection on the pandemic in progress, then it must focus on the frames of coronavirus, and not on the interpretations they can refer to. The article tries to explore some of these frames; that of “risk and blame”, that of “invisibility and exclusion”, and that of “(im)mobility and acceleration”. These frames are to be considered as preliminary “fragments of a viral discourse”, and they are all framed within the “frame of frames”, that of estrangement and cognitive displacement.

Keywords: Coronavirus; Framing; Discourse Analysis; Cognitive Estrangement; Blaming

Disorientamento e straniamento

È davvero difficile proporre anche solo pochi e disordinati frammenti di riflessione su un fenomeno che è ancora in corso, che non si sa neppure precisamente quando sia cominciato e di cui soprattutto è difficile intravedere la conclusione. E non è solo difficile. È possibile scriverne qualcosa di sensato, adesso? Si può trovare un senso a questa situazione?

La prima domanda, e cioè se sia possibile scrivere qualcosa di sensato sulla pandemia in corso, prende le mosse da una consapevolezza comune: ci troviamo di fronte a qualcosa di veramente inusitato, di inedito, di difficilmente incasellabile in qualche comoda categoria pregressa. Come sostiene Rocco Ronchi (2020), il Covid-19 è piombato nella nostra società come un trauma, e in quanto tale si impone come una discontinuità radicale e irreversibile nelle nostre vite e nelle nostre quotidianità, senza un contenuto (un messaggio, o un significato) da offrire al sapere e alla comprensione. «Restiamo attoniti, istupiditi, senza un discorso che sia capace di trasformare il colpo subito in un sapere comunicabile. Renderlo comunicabile vorrebbe dire padroneggiarlo, tenerlo a distanza e, in qualche modo, disporne, ma per farlo bisognerebbe trovare un “genere” al quale ricondurlo come “specie”» (Ronchi 2020). E così come tutti possono concordare nel riconoscere che non si era mai visto nulla di simile, allo stesso modo non si può che certificare (al limite con una certa frustrazione) che il Covid-19 «non si lascia ricondurre a niente di già noto, se non per un’ approssimazione sempre difettosa» (ibidem).

* Articolo proposto il 20/04/2020. Articolo accettato il 20/05/2020

** federico.boni@unimi.it

Quello della pandemia globale in corso è un evento traumatico, che come tale impone la necessità (e il coraggio) di un cambio di paradigma, o almeno di una prospettiva non scontata. Il che, a pensarci, è anche un bene: nel suo brutale irrompere, l'evento «fa nascere un nuovo rapporto con la realtà, un nuovo mondo, una nuova comprensione di ciò che è. Esso fa d'un tratto apparire tutto in una luce completamente diversa» (Han 2017, 12).

E allora, se si vuole almeno tentare di scrivere qualcosa di sensato, tanto vale accettare e accogliere proprio quello straniante senso di disorientamento che il Covid-19 ha introdotto nelle nostre vite e nelle nostre quotidianità: non, quindi, negarlo o annichilirlo, banalizzandone la portata così sconcertante – e così planetaria –, ma al contrario adeguarsi allo spiazzamento che produce, assecondandolo e utilizzandolo come risorsa e come strumento interpretativo. C'è da dire che la sociologia non è nuova agli effetti di straniamento e di spiazzamento. Anzi. In buona compagnia con altre discipline e con altri ambiti espressivi (primo fra tutti l'arte contemporanea, dalle avanguardie in poi), almeno una certa sociologia si è spesso proposta di studiare la socialità e la quotidianità degli individui proprio prendendo le mosse dalla straordinaria fragilità della nostra esperienza, e dall'estrema vulnerabilità del nostro ordine cognitivo. Si pensi solo al Goffman della frame analysis, dove i frame, le cornici cognitive che ci permettono di “mettere in chiave” la nostra esperienza consentendoci di rispondere alla domanda “che cosa sta succedendo qui?” (e nella speranza che la nostra risposta sia quella “giusta”), sono così simili alle cornici di un Magritte, le cui continue entrate e fuoriuscite dal quadro sono diventati ormai un esercizio di spaesamento quasi ordinario; o al Garfinkel dell'etnometodologia e dei suoi “esperimenti di rottura”, con i quali il sociologo americano cercava di capire in che cosa consistano le attività nelle quali ci impegniamo quotidianamente per produrre e mantenere la normalità a partire proprio dalla deliberata rottura di quella stessa normalità, in un procedimento che ricorda molte delle più famose performance artistiche degli ultimi decenni.

Insomma: dal momento che ci troviamo dentro a quello che sembra un immenso esperimento di rottura etnometodologico, su scala globale, o – che è lo stesso – dentro a un enorme frame ignoto, che non ci permette di dare una risposta alla domanda “che cosa sta succedendo qui?”, forse un modo efficace per affrontare questa situazione è quello di utilizzare questa stessa cornice, di approfittare di questo gigantesco esperimento di rottura per vedere come si può costruire un senso da tale vuoto cognitivo. Dopotutto – vale la pena ripeterlo –, il Novecento ci ha insegnato che proprio lo spaesamento costituisce un ottimo punto di partenza per costruire inedite letture del mondo. Lo spiazzamento provocato da una cornice cognitiva sconosciuta o da un esperimento di rottura dell'ordine cognitivo è in tutto simile allo straniamento di cui ci parlano le avanguardie formaliste russe (o il teatro di Brecht, per dire), la “stranezza” semantica rispetto alla “normalità” della quotidianità che ci impone una inedita attenzione sul modo in cui percepiamo e leggiamo la realtà. Ed è importante sottolineare come tale straniamento non abbia lo scopo di “spiegare qualcosa”, ma di prolungare la percezione e il momento della lettura di un fenomeno. Ciò che conta, in definitiva, non è ciò a cui il fenomeno rimanda, ma il fatto stesso di rimandare in sé; non il suo significato, ma l'atto in sé di significare.

Ecco allora una possibile risposta alla seconda domanda da cui siamo partiti (si può trovare un senso a questa situazione?): forse, almeno in questo momento, non è tanto importante trovare un senso, attribuire significati a ciò che sta accadendo; lo “strano” dello straniamento è “estraneo”, “straniero”, “altro da sé”: il senso di prenderlo in considerazione in una fase così preliminare come questa potrebbe allora stare tutto nel considerarlo non nella sua capacità di congiungerci a dei significati, ma nella sua possibilità di mantenerli in vita, differendoli. Se questa deve essere una prima (primissima, forse prematura) riflessione meta-teorica sulla pandemia in corso, che allora lo sia fino in fondo: concentrando il proprio sguardo sulle cornici, e non sulle interpretazioni a cui possono rimandare. Più avanti ci sarà forse chi saprà farlo, riuscendo a leggere questa vicenda meglio di quanto non si possa fare adesso. Per adesso può avere senso almeno vedere quali cornici si potranno utilizzare. Nelle prossime pagine ne vedremo alcune, da considerarsi come altrettanti discorsi preliminari, niente più che frammenti di un discorso in fieri, e tutti già essi stessi incorniciati a loro volta dal “frame dei frame”, quello dello straniamento.

Contaminazione e colpa

All'interno del “macro-frame” dello straniamento, la prima cornice più intuitiva – e quella con cui la sociologia ha il gioco più facile – è probabilmente quella della contaminazione e della colpa, che si lega alle dimensioni dell'insicurezza e del rischio. La sociologia è abituata a flirtare con queste dimensioni, e già da alcuni decenni si è trovata a incrociare il proprio percorso con l'incertezza (Bauman), con il rischio (Beck, Giddens, Luhman) e con la relazione tra il rischio e la colpa (Douglas).

Più in particolare, la scelta del frame della contaminazione e della colpa prende le mosse dalle ricerche di Mary Douglas sulla contaminazione rituale. Secondo Douglas (1975, 34) «alcune contaminazioni vengono usate come delle analogie per esprimere un punto di vista generale sull'ordine sociale». E all'ordine sociale si affianca l'ordine cognitivo, ottenuto socialmente proprio in base a rituali legati alla contaminazione: «le idee di separazione, purificazione, demarcazione e punizione delle trasgressioni svolgono come funzione principale quella di sistematizzare un'esperienza di per sé disordinata» (ibidem, 35). L'esposizione ad agenti contaminanti costituisce un pericolo per la nostra purezza, e scardina un sistema ordinato (a seconda, biologico, sociale o culturale) minandolo nella propria integrità e sicurezza. In questo senso, proprio il concetto di insicurezza esprime la ricerca di una cornice cognitiva che dia forma all'esperienza e che crei l'apparenza di un ordine sicuro nel disordine sempre in agguato. Di più, si aggiunga che la contaminazione dell'attuale pandemia prende forma in un periodo in cui la nostra società è sempre più incerta sui propri confini, non solo ritenuti insicuri (sia alle frontiere che al loro interno), ma continuamente ridefiniti mediante complessi rituali di purificazione e di esclusione (si pensi ai migranti).

Secondo questa prospettiva, il rischio va soprattutto considerato come un costrutto sociale e culturale, e anche le strategie di risposta in condizioni di incertezza e insicurezza sono da intendersi come culturalmente determinate e istituzionalizzate. Ma c'è di più: all'interno di tale cornice, infatti, il rischio diviene anche una risorsa dialettica, adoperata tanto nei processi di definizione d'identità della società quanto nei processi di attribuzione di colpa (blaming – cfr. Douglas 1996). Il processo culturale dell'attribuzione della colpa e della responsabilità mostra come anche a fenomeni "inattesi", che in altre circostanze avrebbero potuti essere spiegati in termini esclusivamente naturali (come nel caso del coronavirus), vengano applicati schemi (cornici) sociali e morali, e come l'applicazione di tali frame sia il prodotto di un lavoro sociale, di una complessa interazione e negoziazione tra attori e significati. Il coronavirus non mette in crisi solamente le regioni e gli Stati dove colpisce in maniera più virulenta, ma un intero sistema di pensiero: scatena un'autocoscienza collettiva, la caccia alle nostre colpe, alle nostre responsabilità, ai nostri errori. E questo processo si declina secondo sistemi simbolici e rituali che tanto devono a quelli delle epoche precedenti (si pensi ai casi di peste che hanno funestato l'Europa nei secoli passati), dove comunque l'attribuzione di colpe e di responsabilità, e la conseguente (eventuale) punizione reale o simbolica dei colpevoli designati, non può che dirci molto su come la società definisce o ridefinisce i propri confini e la propria visione del mondo.

Tra rituali di colpevolizzazione e oscuri ritorni del passato rimosso (la peste, il colera, l'AIDS), la pandemia del coronavirus rappresenta una crisi per la società in tutte le sue dimensioni, compresa quella politica. La sfera politica allestisce così una grande macchina spettacolare dove non solo si celebra il rito del capro espiatorio, ma dove si tenta di risolvere la crisi con un tentativo di legittimazione del potere, impegnato nella soluzione dell'evento traumatico. In questo modo, la catastrofe diviene un formidabile strumento della comunicazione politica, che attraverso le dimensioni rituale e simbolica declina la pandemia in potenti e terribili allestimenti teatrali che mettono in scena lo spettacolo del potere e della ricerca dei responsabili.

Il rituale di blaming, e quindi il processo di attribuzione delle colpe e delle responsabilità, avviene a tutti i livelli – dalle accuse di Trump, a seconda, alla Cina o all'OMS, secondo copioni da spy story o sulla base di rassicuranti e consolatorie retoriche complottistiche (le quali, di nuovo, concedono il conforto dell'interpretazione semplicistica e verosimile di processi complessi e opachi) alla colpevolizzazione dei runner o di chi non indossa la mascherina al supermercato.

A proposito dei famigerati runner, scrive Antonio Vercellone (2020) che «l'odio sociale indirizzato contro chiunque si permetta di uscire di casa, anche solo per fare il giro dell'isolato, da solo, nel rispetto di ogni distanza e misura di sicurezza» rientra «nel ben noto schema di costruzione sociale di un capro espiatorio tutto sommato innocuo, contro cui scagliare le frustrazioni collettive. Si tratta di una modalità piuttosto infame (e anche vecchiotta... ma a quanto pare sempre efficace) che consente all'ego di molti di essere gratificato, alla rabbia collettiva di essere incanalata e di generare conflitto verso il basso e obbedienza verso l'alto». E a proposito della mascherina, assurta a un vero e proprio statuto iconico per simbolizzare la pandemia del coronavirus, varrà la pena osservare

come questa si sia rapidamente trasformata da simbolo di una minaccia invisibile, contaminante pericolosa, a generatore di un (malato) senso di appartenenza. Non si ha più paura di chi la indossa, ma di chi non la indossa – che viene additato come incosciente nella migliore delle ipotesi, e come untore nella peggiore –, in un corto circuito simbolico che getta una luce sinistra non solo sull'idea pirandelliana secondo cui siamo costretti a indossare maschere per essere accettati nella società, ma anche sul rapporto etimologico che mette in relazione la maschera con la persona.

Perché nella furia accusatoria dei processi di blaming c'è, anche, la querula rivendicazione della vittima, che non solo coltiva il risentimento, ma «dà prestigio, impone ascolto, attiva un potente generatore di identità, diritto, autostima. Immunizza da ogni critica, garantisce innocenza al di là di ogni ragionevole dubbio» (Giglioli 2014, 9). E che, per finire, «impedisce di cogliere la vera mancanza, che è un difetto di prassi, di politica, di azione comune» (ibidem, 107). La mascherina diviene così un filtro, una membrana liminare che separa il puro dall'impuro, il sano dal malato, il normale dal patologico, l'ordine dal caos, in un rovesciamento simbolico dei tradizionali processi rituali di stigmatizzazione e di etichettamento, dove quello che prima era il marchio dello stigma diviene il segno di riconoscimento della buona condotta del cittadino responsabile.

Invisibilità ed esclusione

Alcune delle questioni analizzabili attraverso la cornice del rischio e della colpa possono anche essere inquadrare in un altro frame, che potremmo ascrivere alla coppia invisibilità/esclusione. Così come i riti sociali di purificazione visti prima tracciano confini tra un noi e un loro, allo stesso modo – e con la stessa logica – essi incastrano la questione del rischio di diffusione del coronavirus nei temi della razza, dell'etnia o della loro versione più presentabile, la cultura. Le epidemie virali, si sa, provengono sempre da un altrove: e questa viene, convenientemente, dalla Cina, il che tinge immediatamente la vicenda di immagini razziste stereotipiche dove promiscuità tra umani e animali, abiezioni alimentari (Zaia: “tutti abbiamo visto i cinesi mangiarsi topi vivi”) e condizioni igieniche arretrate definiscono una narrazione discorsiva che sovrappone il panico per la contaminazione alla retorica della purezza culturale dell'“Occidente” (nelle versioni più perverse dell'orientalismo e dell'esotismo).

Con queste retoriche discorsive si ottiene una narrazione straordinariamente coerente, in grado di tenere insieme non solamente le categorie delle “differenze culturali” (per non dire “etniche”, o “razziali”, che è lo stesso), ma anche quelle dell'esclusione e della rimozione di intere fasce della popolazione.

La rimozione (l'esclusione dalla visibilità) si lega a doppio filo al discorso dell'invisibilità del coronavirus – e dei virus in generale. Domenico Secondulfo (2020) focalizza proprio tale caratteristica, mostrando come questa sia in contrasto con la razionalità del visibile: «nella società dei lumi non c'è niente di peggio di ciò che invisibile, [...] manda in cortocircuito una società che ha fatto del dominio dello sguardo e della trasparenza del

mondo il fondamento ed il proprio mito costitutivi». Di più: «contro l'invisibile si ricorre all'immaginario [...] della scienza, del potere dello sguardo nel dominare la realtà, e sono i numeri delle statistiche e delle liturgiche conte di contagiati e decessi a dare l'impressione di governare il fenomeno, a trasformare l'invisibile in visibile, il nascosto in manifesto, a dare la illusione di controllare il fenomeno».

E però, benché invisibile, il virus c'è, eccome: è solo invisibile, come è invisibile «lo stato verso cui s'avvia anche il lavoro dopo la sospensione dei contatti e la necessità del distanziamento sociale, che, dopo il Coronavirus, rende obsoleti luoghi come gli uffici» (Belpoliti 2020). Questa invisibilità ci parla insomma non solo di una diversa declinazione del disordine cognitivo rispetto a quelle che abbiamo già incontrato, ma anche di una sistematica rimozione di disuguaglianze sociali e della "invisibilizzazione" di situazioni marginali. Ci parla degli esclusi della pandemia globale – che, guarda caso, sono anche gli esclusi dei processi di globalizzazione, di cui il coronavirus è una fin troppo facile metafora.

In un articolo appropriatamente intitolato "La faccia nascosta dell'epidemia", Antonio Vercellone (2020) esplora questo cono d'ombra della pandemia globale: un cono d'ombra che oscura, ad esempio – nel frastuono dell'inno buonista #iorestoacasa –, chi una casa non ce l'ha, o vive in spazi non adeguati a una lunga permanenza coatta. E ancora: i carcerati e gli operatori penitenziari, esclusi dalle tutele sanitarie garantite e imposte a tutti gli altri; le «centinaia di persone attualmente recluse, in condizioni del tutto incompatibili non solo con il contenimento del virus ma pure con i più basilari requisiti della dignità umana, nei cosiddetti centri per i rimpatri (CPR), lager a cielo aperto in cui vengono relegati cittadini stranieri colpevoli del solo fatto di esser tali»; «tutti coloro per i quali la casa non costituisce quella tana felice degli affetti che la proiezione in salsa Covid del binomio (tipicamente italico) casa-famigliafelice tende a rappresentare».

Una delle retoriche discorsive più efficaci al servizio di questa sistematica rimozione è probabilmente quella della guerra, che già Susan Sontag (1992) individuava come potente e pericolosa metafora per costruire significati sulla malattia. L'utilizzo di tale metafora in medicina non è affatto un fenomeno nuovo, anzi ha una ricca tradizione alle spalle. Ma le metafore non sono una pura figura retorica, un ornamento non necessario del discorso: sono un meccanismo essenziale del linguaggio quotidiano e del nostro stesso funzionamento cognitivo (Lakoff e Johnson 1998). Le metafore creano senso, costruiscono significati e ricoprono un ruolo essenziale nel modo in cui pensiamo la salute, la malattia e la medicina. L'utilizzo così diffuso e dato per scontato della metafora della guerra non è innocente; al contrario: paragonare la pandemia a una guerra e il virus a un nemico nasconde numerosi pericoli. La guerra è per sua natura divisiva; favorisce l'erezione di barriere e la chiusura di confini, allargando la soglia tra gli inclusi e gli esclusi. Evocare la guerra fornisce una giustificazione reazionaria a un regime autoritario, giustificando un inquietante potenziale di disciplinamento e di censura, semplificando la complessità e deresponsabilizzando la classe dirigente.

Se questa è una guerra, allora medici e infermieri sono soldati, non lavoratori: e dunque devono operare, docili e obbedienti (senza la possibilità di protestare – vige il codice militare); le condizioni precarie in cui lavorano e l'inadeguatezza delle strutture sanitarie

non possono venire denunciate: al massimo sono buone per la retorica del “medico eroe”, che esclude da questa edificante narrazione ogni riflessione sulla grave situazione del nostro sistema sanitario, con i suoi tagli e la privatizzazione selvaggia (cfr. Vercellone 2020).

Se questa è una guerra, allora vige lo stato di eccezione. Può essere del tutto legittimo non condividere, nel caso dell'attuale pandemia, l'applicazione della categoria dello stato di eccezione, così come proposto nei recenti interventi di Giorgio Agamben (2020a; 2020b; 2020c), ma certo ci sarà da riflettere a lungo sull'adozione di provvedimenti che hanno fortemente limitato i diritti delle persone senza passare al vaglio dei normali meccanismi di controllo politico e di legittimità, dal momento che gli ormai famosi d.p.c.m. non sono sottoposti all'esame del Parlamento né a quello (eventuale) della Corte Costituzionale.

Infine. Se questa è una guerra, allora significa che chi detiene il potere legittimo di combatterla non è tanto la politica quanto la medicina. E come scriveva già Susan Sontag (1992, 169-70), il modello medico del bene pubblico è altrettanto pericoloso della metafora bellica, «poiché non solo fornisce una giustificazione al regime autoritario, ma suggerisce implicitamente la necessità della repressione di stato e della violenza [...]. No, non è auspicabile che la medicina, come la guerra, diventi “totale”».

(Im)mobilità e accelerazione

L'ultimo frame che si potrebbe proporre per incorniciare la pandemia del coronavirus si rifà a un paradigma piuttosto recente nella teoria sociologica contemporanea, quello della mobilità. Si tratta di un paradigma che tiene conto di una molteplicità di dimensioni legate alla mobilità, un concetto che spazia dai movimenti globali di persone, di oggetti, di capitale e di informazione ai processi più locali di movimento nello spazio pubblico (Hannam, Sheller e Urry 2006, 1). Tale paradigma concentra il proprio sguardo critico anche – o forse soprattutto – sulle nuove immobilità, ovvero quei processi di esclusione sociale che limitano o impediscono il libero movimento di alcune categorie di persone. Le stesse condizioni che incoraggiano e favoriscono gli spostamenti di alcuni favoriscono infatti spesso, nello stesso tempo, l'immobilità di altri. Si parla così di un “capitale di mobilità” per indicare i privilegi di pochi in termini di possibilità di movimento, e le privazioni di chi è incastrato in una immobilità spaziale e sociale.

Nel caso della pandemia da coronavirus, si direbbe che ci troviamo in un curioso – e significativo – rovesciamento degli assunti di questa prospettiva: oggi i privilegiati sembrerebbero essere coloro che possono permettersi l'immobilità, mentre la mobilità diviene una condizione che espone al rischio del contagio.

Mentre solerti cittadini incarnano il più icastico modello della “società del controllo” spiando il vicino che porta fuori il cane (e magari postandone la foto sui social network) o scagliandosi contro i runner (i nuovi untori), una percentuale molto alta della popolazione è costretta a spostarsi quotidianamente per raggiungere il posto di lavoro (gran parte della

filiera produttiva è rimasta aperta). E non sembra che questi improvvisati tutori dell'ordine immunitario trovino nulla da ridire sui rider delle compagnie di food delivery (utilizzati adesso anche dalle catene di supermercati), che girano per le città su biciclette e motocicli in condizioni di lavoro tra le più precarie e tra le più esposte al rischio di contagio.

Le situazioni di disagio, peraltro, non si limitano a coloro che sono costretti alla mobilità: anche tra gli "immobili", infatti, c'è chi non è particolarmente svantaggiato dal "domicilio coatto" (potendo comunque contare sulla possibilità del lavoro da remoto – e anche in questo caso bisognerebbe poi vedere le condizioni in cui questo viene svolto), ma anche chi con questa immobilità rischia il posto di lavoro o la chiusura della propria attività.

E ancora: che tipo di mobilità è quella – limitatissima e sorvegliata (e punita) – che viene concessa? Quello che viene eufemisticamente chiamato "distanziamento sociale" ci costringe a rispolverare quelli che Goffman chiamava i "territori del sé", la cui violazione viene vissuta come una vera e propria profanazione della "sacralità" degli individui. In questo modo la prossimica diviene, nell'espressione di Nello Barile (2020b), una "toxemica". La prossimità intima e la distanza ravvicinata vengono abolite, mentre le altre distanze vengono ridefinite secondo dinamiche che la sociologia dei media ha già largamente previsto: dopotutto, come sostiene Christian Fuchs (2020, 378), «il distanziamento sociale non è un distanziamento dal sociale e dagli altri umani, ma comunicazione e socialità a distanza».

L'immobilità domestica, dal canto suo, sembrerebbe riportare in auge l'idea di David Harvey (1993) della "compressione spazio-temporale" propria della modernità (e del capitalismo), dove a un'accelerazione del ritmo della vita corrisponde un rimpicciolimento dello spazio. Uno spazio che, nei giorni della pandemia, si comprime fino a limitarsi (di nuovo: per gli "immobili") ai confini della propria abitazione: gli spazi e i luoghi del lavoro, del tempo libero, dell'educazione e dell'istruzione, la sfera pubblica, la sfera privata, le amicizie e le famiglie, tutti convergono nello spazio della casa, che è divenuto così il "super-spazio" della nostra nuova quotidianità, in una inedita e radicale "casalinghizzazione di massa" (Fuchs 2020, 379-380). C'è di più. La convergenza degli spazi sociali compressi entro le mura domestiche si accompagna infatti alla convergenza degli slot temporali dedicati a specifiche attività, col risultato che attività normalmente svolte con ruoli, tempi e spazi differenti convergono in un unico luogo, con frequenti sovrapposizioni temporali (ibidem).

Questa (assolutamente inedita) convergenza può tradursi, secondo Fuchs, in un sovraccarico degli individui, impegnati nella difficile gestione di una molteplicità di ruoli sociali contemporaneamente e nello stesso luogo. Si assiste così a un duplice e complementare processo di decelerazione e di accelerazione della vita quotidiana, una situazione apparentemente contraddittoria che Hartmut Rosa (2015) aveva già ricondotto a una contemporanea forma di alienazione degli individui, obbedienti ai ritmi sempre più pressanti di una inesorabile accelerazione sociale – la "velocità maligna" del capitalismo neoliberista (Noys 2014). E ogni accelerazione lascia sempre indietro qualcuno, marginalizzando chi non è in grado di stare dietro ai sempre più rapidi ritmi sociali.

Va infine ricordato come la compressione spazio-temporale di questa pandemia veda protagoniste le tecnologie dell'informazione e della comunicazione. E non solo perché,

come sostiene Nello Barile (2020a), «da quando il virale si è trasformato da aggettivo a sostantivo (il video, il contenuto, il meme), ci eravamo scordati dell'inquietudine, dell'angoscia e del panico che può provocare la vera viralità, o meglio la viralità biologica, poi aumentata dalla viralità mediatica e social» (con il realizzarsi della sinistra metafora delle varie viralità della comunicazione – dal “linguaggio come virus” di Burroughs al “virus del computer”, fino ad arrivare alla diffusione contagiosa della memetica).

I nostri dispositivi tecnologici comunicativi sono centrali soprattutto perché indispensabili nell'interazione sub specie mediata a cui siamo costretti in questi giorni. Nelle parole di Giovanni Boccia Artieri (2020), e «per parafrasare un noto lavoro di Sherry Turkle, passeremo settimane in cui non saremo insieme (nel virtuale) ma soli (nella realtà) ma piuttosto soli (nelle nostre case) ma insieme (attraverso le esperienze che faremo in rete)». Ricordandoci che «farlo dentro piattaforme proprietarie fa parte [...] di quelle contraddizioni che in questi giorni saltano più all'occhio. Il nostro dipendere da chi ha progettato a fini di mercato i modi di interagire attraverso il digitale – rendendoli adatti alla datificazione – racconta di come abbiamo delegato all'impresa un modo di stare in pubblico, di stare assieme, di fare comunità. Quando tutto sarà passato mi piacerebbe ci ricordassimo di come questo bisogno ci appartenga e immaginassimo modi diversi di essere proprietari dei modi di stare assieme».

Bibliografia

- Agamben, G. (2020a). L'invenzione di un'epidemia. *Quodlibet*, 26 febbraio, disponibile online presso l'Url: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia> (ultima consultazione: 18 aprile 2020).
- Agamben, G. (2020b). Riflessioni sulla peste, *Quodlibet*, 27 marzo, disponibile online presso l'Url: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-riflessioni-sulla-peste> (ultima consultazione: 18 aprile 2020).
- Agamben, G. (2020c). Una domanda, in *Quodlibet*, 14 aprile, disponibile online presso l'Url: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-una-domanda> (ultima consultazione: 18 aprile 2020).
- Barile, N. (2020a). Il meme come virus, il virus come meme. *Doppiozero*, 3 marzo, disponibile online presso l'Url: <https://www.doppiozero.com/materiali/il-meme-come-virus-il-virus-come-meme> (ultima consultazione: 18 aprile 2020).
- Barile, N. (2020b). Il virus è il messaggio della società automatica. *Doppiozero*, 4 aprile, disponibile online presso l'Url: <https://www.doppiozero.com/materiali/il-virus-e-il-messaggio-della-societa-automatica> (ultima consultazione: 18 aprile 2020).
- Belpoliti, M. (2020). Il virus invisibile. *Doppiozero*, 9 aprile, disponibile online presso l'Url: <https://www.doppiozero.com/materiali/il-virus-invisibile> (ultima consultazione: 18 aprile 2020).

- Boccia Artieri, G. (2020). Soli e insieme nell'epoca di Covid-19. *Doppiozero*, 16 marzo, disponibile online presso l'Url: <https://www.doppiozero.com/materiali/web-soli-e-insieme-nellepoca-di-covid-19> (ultima consultazione: 18 aprile 2020).
- Douglas, M. (1975). *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*. Bologna: Il Mulino.
- Douglas, M. (1996). *Rischio e colpa*. Bologna: Il Mulino.
- Fuchs, Ch. (2020). Everyday Life and Everyday Communication in Coronavirus Capitalism. *Triple C*, 18, 1, pp. 375-399.
- Giglioli, D. (2014). *Critica della vittima*. Roma: Nottetempo.
- Han, B.-Ch. (2017). *L'espulsione dell'Altro*. Milano: Nottetempo.
- Hannam, K., Sheller, M., Urry, J. (2006). Editorial: Mobilities, Immobilities and Moorings. *Mobilities*, 1, 1, pp. 1-22.
- Harvey, D. (1993). *La crisi della modernità*. Il Saggiatore: Milano.
- Lakoff, G., Johnson, M. (1998). *Metafora e vita quotidiana*. Bompiani: Milano.
- Noys, B. (2014). *Malign Velocities. Accelerationism and Capitalism*. Winchester (UK), Washington: Zero Books.
- Ronchi, R. (2020). Teologia del virus. *Doppiozero*, 6 aprile, disponibile online presso l'Url: <https://www.doppiozero.com/materiali/teologia-del-virus> (ultima consultazione: 18 aprile 2020).
- Rosa, H. (2015). *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*. Torino: Einaudi.
- Secondulfo, D. (2020). Mille e non più mille. L'immaginario del Corona virus. *Immaginario*, disponibile online presso l'Url: <http://www.immaginario.eu/wp/mille-e-non-piu-mille-Immagineario-del-corona-virus/> (ultima consultazione: 18 aprile 2020).
- Sontag, S. (1992). *Malattia come metafora. AIDS e cancro*. Torino: Einaudi.
- Vercellone, A. (2020) La faccia nascosta dell'epidemia. *Doppiozero*, 29 marzo, disponibile online presso l'Url: <https://www.doppiozero.com/materiali/la-faccia-nascosta-dellepidemia> (ultima consultazione: 18 aprile 2020).

Nota biografica

Federico Boni è professore ordinario di Sociologia dei processi culturali e comunicativi all'Università degli Studi di Milano. Si interessa di studi culturali e studi sui media e la comunicazione. Tra i suoi volumi: *The Watching Dead. I media dei morti viventi* (Mimesis, 2016), *Sociologia dell'architettura* (con F. Poggi, Carocci, 2011), *Sociologia della comunicazione interpersonale* (Laterza, 2007), *Teorie dei media* (Mulino, 2006) e *Media, identità e globalizzazione* (Carocci, 2005).