

Ferdinando Fava

La scatola nera dello stigma¹

In queste pagine prenderò in considerazione lo ZEN di Palermo², un enclave socio-spaziale situato alla periferia nord della città, in quanto quartiere rappresentato, creato e ricreato nella sfera pubblica dei mass media come in quella degli scambi quotidiani, anche da coloro che restano gli *outsider* del suo spazio sociale: gli operatori dei mass media e gli operatori sociali le cui pratiche professionali, all'origine di queste stesse rappresentazioni, sono anche pratiche spaziali portatrici di significato. Queste rappresentazioni, tanto alla scala della sfera mediatica come a quella dello scambio micro-sociale, sono state un elemento centrale dell'ingranaggio socio-istituzionale che fabbrica questo luogo e sono così arrivate ad imporsi al resto della città di Palermo, attraverso una dialettica molto vicina, nel suo funzionamento, a quella ricordata da Spivak nella rappresentazione dei subalterni, al gioco inscindibile del *Darstellung* e del *Vertretung*, della raffigurazione e della vicarianza (Spivak 1988: 271-313).

La rappresentazione è sempre in parte rappresentanza. La maggior parte delle rappresentazioni di quest'universo sociale, fortemente svalutanti, è stata costruita all'inizio della storia mediatica dello Zen, che si può fare risalire al 1988, in occasione della promulgazione del *Decreto Sicilia*, un legge nazionale che assegnava le risorse finanziarie necessarie per completare la costruzione delle opere di urbanizzazione primaria. Queste rappresentazioni, che perdurano fino ad oggi attraverso i loro *avatar*, possiedono una caratteristica interna che le distingue dagli stereotipi o dalle 'fotografie mentali'³ pur essendo fabbricate con quelli: si tratta di rappresentazioni che portano in se stesse delle istruzioni all'azione, delle consegne, e cioè la messa a distanza e l'evitamento di questo quartiere, del suo universo come dei suoi attori. Esse, insomma, sono rappresentazioni che funzionano come stigma. Invasando in maniera massiccia la sfera pubblica, arrivano così a marchiare tutti i suoi residenti, uomini e donne, adulti e giovani, a de-umanizzarli impadronendosi del loro territorio, delle loro attività quotidiane e rispetto ai loro modi di abitare lo spazio costruito. I corpi individuali, le identità personali, le relazioni sociali e gli alloggi sono stati oggetti di questi pro-

cessi di semiosi 'da fuori e dall'alto', cristallizzando su di essi, a ben vedere, una violenza collettiva, ordinaria e diffusa di cui intendo esplorare la meccanica.

Nelle pagine che seguono tratterò, infatti, da antropologo queste rappresentazioni, cioè nel quadro di un dispositivo di conoscenza incardinato sugli scambi dialogici e sui gesti etnografici di un'indagine sul campo che conduco nel quartiere e nella città di Palermo da dieci anni. Attingerò al materiale così prodotto durante questa indagine⁴. Il mio scopo sarà altresì antropologico, poiché cercherò di spiegare la produzione di queste rappresentazioni e della loro circolazione nella città come risultato delle pratiche e delle reti sociali implicate. Tuttavia, costruirò il mio strumento critico utilizzando gli elementi della semiotica di Charles Peirce, le serie di distinzioni analitiche da lui individuate per caratterizzare i processi e le strutture della semiotizzazione. Esse mi permetteranno di smontare quelle rappresentazioni dal loro interno come costruzioni significanti, prima di risitarle nei contesti urbani della loro produzione. Le categorie peirciane, come ricorda Gérard Deledalle, linguista francese studioso di Peirce, non saranno "calchi per classificare" ma piuttosto "degli strumenti d'analisi" (Deledalle 1979: 95). Perché questo sforzo di utilizzare la concezione del segno di Peirce e le sue complesse (e dibattute) *tricotomie* in un dispositivo antropologico? Se sono certo le pratiche delle relazioni sociali che contribuiscono a costruire gli stigma degli individui, è nella pratica dell'indagine etnologica, anch'essa pratica sociale, che si gioca la loro possibile decostruzione. La semiotica di Peirce mette a disposizione dell'approccio antropologico categorie che possono rivelarsi feconde per esplorare i testi e i documenti audiovisivi nei quali lo stigma si fissa, e per mettere in relazione questi oggetti con le operazioni, le pratiche (anche discorsive) e gli attori che li fabbricano, preoccupazione centrale dell'analisi antropologica⁵.

Senza invocare una relazione privilegiata con il reale al di fuori dei circuiti di mediazione, il gesto antropologico permette, da parte sua, di raccogliere sul campo elementi che rendono più articolata e complessa l'interpretazione di questi stigma, dei loro impieghi e di ciò che essi rappresentano. In un

primo tempo, proverò dunque a rileggere la definizione di stigma di Goffman attraverso la nozione di segno di Peirce⁶ assumendolo e esplorandolo come un oggetto semiotico. Questo passaggio offrirà al suo termine la batteria delle categorie necessarie per comprendere il funzionamento del sistema semiotico messo in essere nell'operare dello stigma e determinare gli elementi che lo costituiscono così come anche i loro effetti (insomma: cosa esprime, a cosa serve e cosa fa).

Queste categorie analitiche, benché a prima vista certamente indigeste per i neofiti, permettono invece di stabilire relazioni chiarificatrici tra le rappresentazioni mediatiche, il materiale etnografico e le molteplici e diverse operazioni in essi e con essi implicate. Ciò che viene alla luce attraverso questa analisi è che ciò che io chiamo “la semiosi degli altri”⁷, all'opera quotidianamente nella stigmatizzazione, si gioca e si esprime soprattutto nella costruzione dei segni che li raccontano (rappresentano), facendo del *ground* di questi segni⁸ il luogo primario e mediatore di un confronto, se non di una lotta, non soltanto epistemologica, ma anche ideologica e politica. Il fondamento arbitrario dello stigma che lo istituisce come un simbolo, nel senso inteso da Peirce, è ciò che costituisce la posta in gioco di tutte le sue figure concrete, del suo uso in situazione, figure che, in vario modo, tendono invece ad occultare questo fondamento arbitrario. Concluderò allora mostrando come l'armatura peirciana abbinata all'analisi etnografica smonta il meccanismo di stigmatizzazione territoriale dello ZEN, proprio in quegli aspetti che distinguono quest'ultimo dalle altre aree urbane di segregazione sociale, e cioè le relazioni dei residenti con il loro spazio costruito, le forme del loro abitare.

Lo stigma come oggetto semiotico

Nel 1963 Erving Goffman pubblicava *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, che rappresenta la prima sistematizzazione teorica dello stigma e del processo di stigmatizzazione. Da allora questi sono stati esplorati soprattutto all'interno della cornice disciplinare della psicologia sociale: gli aggiornamenti periodici dello stato dell'arte della ricerca che li concerne abbondano (Major, O'Brian 2005; Markowitz 2005; Link, Phelan 2001: 363-385; Crocker, Major, Steele 1998; Jones, Scott, Hastorf 1984). Molto di rado, per non dire mai, invece, lo stigma è stato esaminato come oggetto semiotico, cioè come un oggetto pensato per essere un segno, prodotto da processi di significazione diventando così, a sua volta, produttore di significati. Più di venti anni fa ormai, Thomas Sebeok aveva

osservato, già stimando il testo di Goffman sullo stigma come il più semiotico dei suoi scritti («the most semiotic among his writings», Sebeok 1989: XII), che il significato semiotico (*semiotic import*) di questa definizione di stigma rimaneva ancora molto poco analizzato. Per sua parte, lo considerava come una sottoclasse del simbolo, collocandolo tassonomicamente insieme all'allegoria, al *badge*, all'emblema (Sebeok 1975: 248). Precisava tuttavia molto rapidamente in quello stesso testo del '75, seppur tra parentesi e con riferimento precisamente alla definizione di Goffman, che così non sarebbe stato se lo stigma si fosse trovato *embodied*, divenendo allora piuttosto un sintomo (*symptom*), nello stesso modo in cui le vene di un alcolizzato indicano i suoi eccessi (Goffman 1963: 35). Questo rilievo, da allora, non ha realmente perso di attualità. Non è mia intenzione colmare in queste pagine questa carenza; cercherò piuttosto di rileggere questa definizione germinale a partire dagli elementi della semiotica peirciana e dalle operazioni di conoscenza che vi sono implicate per esplorare e spiegare i processi di semiotizzazione all'opera in queste rappresentazioni del quartiere palermitano. Dunque riprenderò ora la definizione di stigma di Goffman⁹ e sottolineerò gli elementi che essa mette in gioco e che segnalano il perimetro del suo funzionamento. Goffman inizia così il suo testo:

The Greeks, who were apparently strong on visual aids, originated the term stigma to refer to bodily signs designed to expose something unusual and bad about the moral status of the signifier. The signs were cut or burnt into the body and advertised that the bearer was a slave, a criminal, or a traitor – a blemished person, ritually polluted, to be avoided, especially in public places (Goffman 1963:11; trad. it. 2003: 11)

Secondo questa definizione archetipica, lo stigma è un segno, un marchio, corporeo (*bodily sign* in seguito *bodily evidence*) o in modo più generico un attributo (*ibidem*: 13) destinato ad “esporre” (*to expose*) come stereotipo lo statuto morale, esecrabile o insolito del suo portatore: il segno così apposto, ‘inciso’ (stigma dal greco *στίγω* vuol dire appunto ‘pungere’ e ‘marcare’) su un individuo lo trasforma, lo declassa, da persona «completa a cui siamo comunemente abituati»¹⁰ (*whole and usual person*) in una “segnata e ridotta” (*tainted and discounted*) associando dunque un elemento su lui visibile ad uno che, invece, non è in se stesso direttamente visibile, il suo statuto morale, dalle caratteristiche però indesiderabili (*undesirable characteristics*). La visibilità dell'attributo, dirà Goffman, è un fattore determinante (Goffman, 2003: 64-67), pur

precisando, in termini più generali che, in realtà, si tratta della sua percettibilità (la percezione infatti riguarda tutti i sensi e non solo la vista) e quindi della sua evidenza (estendendo così al conoscere e non solo al percepire l'operatività dello stigma)¹¹. In breve, questi segni incisi sul corpo individuale devono annunciare pubblicamente (*advertise*), 'proclamare', 'bandire' l'identità sociale di coloro che li portano, identità così tanto svalutata (*discredited*) nel suo contesto sociale che quell'individuo deve essere evitato e tenuto a distanza.

Se osserviamo questa definizione in una prospettiva semiotica, al filtro della più generale formulazione di segno ricorrente senza interruzioni da Agostino a Jacobson, *aliquid stat pro aliquo* nella sua versione diadica, saremmo condotti certamente a riconoscervi avverato l'elemento semiotico base, la relazione attributo-stereotipo, in cui un elemento sensibile rinvia a un significato non sensibile. In questa cornice però resterebbe eclissata una caratteristica non secondaria che contraddistingue lo stigma dall'interno di questa sua definizione matriciale e che è di capitale importanza, io credo, rilevare. Non a caso Goffman enfatizza che «a stigma, then, is really a special kind of relationship between attribute and stereotype» (Goffman 1963: 13). La questione, come sempre, è proprio capire questa relazione, il già famoso "*stat pro*" della formulazione di cui sopra. Lo stigma-segno è più di una significazione. Esso, infatti, funziona come un assistente visivo (*visual aid*) e segnala in atto, nello spazio pubblico, l'individuo che deve essere evitato per il suo statuto morale (all'origine, ad esempio, Goffman ricorda, il traditore, il criminale o l'impuro rituale). In situazione, lo stigma opera allora secondo un processo che comprende ad un tempo una indicazione (*quest'individuo* riconosciuto dall'attributo su di lui), una significazione (il rinvio allo *stereotipo* che svaluta) e una consegna per l'azione (l'evitamento di quest'individuo).

Lo stigma rende allora conosciuta attraverso un segno visibile l'identità sociale invisibile, ignota e indesiderabile di una persona, determinando con ciò anche una prescrizione adeguata all'azione: la sua esclusione dall'interazione. Questa caratteristica è essenziale allo stigma: esso è prodotto per funzionare in situazione, ancorandosi a una contiguità spazio-temporale e comunicando un'istruzione alle capacità d'azione degli attori. Detto altrimenti, lo stigma non solo semiotizza un individuo indicando la sua identità sociale¹² ma prescrive anche, ad un tempo, l'azione adeguata a quest'identità (l'esclusione, il rifiuto, l'evitamento). Lo stigma si compie dunque in una *performance* (ricordo che 'performance' viene dal vecchio francese *parformer*, che indica proprio il completamento di un'azione). In

breve, lo stigma è un segno posto in essere per svalutare ed escludere e che si realizza nell'azione che lo costruisce. È quindi molto di più di un *labelling* seppur stereotipato e discredificante come spesso viene utilizzato.

Se teniamo conto di questa caratteristica che fa la specificità di questo tipo di segno, avvertiamo allora la necessità di pensarlo certo nella cornice della struttura elementare del segno sopra ricordata, *aliquid stat pro aliquo*, ma piuttosto in una sua versione triadica, dove invece alla sola relazione attributo-stereotipo può venire associata anche la relazione con il referente, il rapporto d'indicazione e la consegna all'azione. Il dispositivo di Peirce si annuncia allora essere molto fecondo per analizzare euristicamente gli elementi costitutivi di un siffatto segno, colto nel contesto della sua apparizione come nel processo della sua istituzione. Siamo allora spinti a riconoscere nella triade dell'attributo, dell'individuo¹³ e dello stereotipo, la triade peirciana del *representamen*¹⁴, dell'*oggetto* e dell'*interpretante*, per esplorare la prima attraverso la seconda, capitalizzando attraverso una analogia di relazioni (che implica anche necessariamente differenze), le connessioni dinamiche che caratterizzano gli elementi di quest'ultima per esaminare euristicamente così quelle caratterizzanti gli elementi omologhi costitutivi della prima. Cercherò dunque di interpretare lo stigma-segno secondo la tassonomia peirciana e di identificare le modalità attraverso cui i tre elementi del suo 'triangolo' concorrono alla sua costituzione. Sarà così possibile riconoscerlo come segno¹⁵ e comprendere la *scatola nera* del suo modo di funzionare.

*Lo stigma-segno come sistema semiotico in situazione*¹⁶

Lo stigma si compie soltanto nell'azione che lo produce, ciò vuol dire che è la sua attualizzazione ripetuta come segno-rifiuto a creare il suo 'codice'. Detto diversamente, possiamo considerare lo stigma come l'elemento centrale di un sistema semiotico pratico¹⁷ perché il suo modo di produzione inerisce a condotte, ad azioni e a modi di fare, e non a una deduzione o a una induzione. Questa caratteristica, il suo apparire in quanto segno, distinto e operativo nei rapporti sociali, implica che esso porta in sé fin dall'origine, come costitutiva, una tensione tra contingenza e necessità, in termini peirciani, tra l'essere a un tempo una effettività spazio-temporale concreta, un sinsegno, che aspira e che pretende essere anche una regolarità astratta, ad essere cioè un legi-segno. In effetti, gli attributi convocati da Goffman come elementi costitutivi dello stigma (*the various*

physical deformities, the known record of behavior, nation, religion, race) sono da considerarsi in se stessi come dei sinsegni indicali rematici, perché, fuori contesto, non dicono nulla di più di essere ciò che sono. Erving Goffman precisava infatti al riguardo che «An attribute that stigmatizes one type of possessor can confirm the usualness of another, and therefore is neither creditable nor discreditable as a thing in itself» (Goffman 1963: 12). Non sono in sé gli attributi a stigmatizzare quindi, ma sono dunque, invece, le pratiche quotidiane delle relazioni sociali (e i differenziali di potere che le governano) che trasformano questi attributi, in sé indifferenti, in *representamen* di uno stigma, arrivando a dare luogo così ad una sorta di codice locale d'uso. È in questa dialettica che si colloca la ricerca della scatola nera (semiotica) del suo funzionamento.

Annuncio più in dettaglio qui al lettore, per non perderlo nella giungla delle categorie peirciane come procederò in questo punto della mia analisi. Userò infatti queste categorie senza introdurle. Procederò allora considerando la definizione di Goffman come il “modello” semiotico dello stigma-segno prodotto nelle pratiche sociali e da queste astratto, cercando di riformularlo nelle tricotomie peirciane. Sempre con queste ultime in seguito mi chiederò cosa in realtà questo modello ‘ideale’ di segno diventi quando è impiegato in situazione nelle pratiche di stigmatizzazione. Lo scarto tra il segno-modello e il segno-in-uso concreto, proprio individuato grazie a quelle categorie semiotiche, illuminerà la sua scatola nera. Tutto semiotico, il processo di costruzione del segno-stigma è a un tempo anche un nodo epistemologico e politico.

Procediamo. Se consideriamo come ‘modello’ di questo segno la definizione stessa di Goffman, lo stigma apparirebbe essere allora come un legisegno simbolico argomentale. Legisegno poiché la scelta del *representamen* e il riconoscimento delle sue possibili repliche sono espressione di una convenzione silenziosa condivisa, seppur anonima, a vocazione normativa come una regola contenuta nell’idea stessa di modello; simbolico, perché il valore di significazione è conferito all’attributo in modo arbitrario, come il valore d’indicazione e d’obbligo, la relazione stessa tra l’attributo e l’individuo; argomentale, perché il segno contiene un’argomentazione di tipo implicativo riassumibile nella seguente ingiunzione: «Se nella realtà incontri questo segno (cioè questo individuo che ha questa identità sociale perché porta su di sé questo attributo) allora agisci di conseguenza con questa azione». Cosa diviene in situazione questo ‘modello’? Attualizzato, lo stigma funzionerebbe come un sinsegno indicale dicente (o dicisegno), avente il valore di una consegna che mette ‘l’individuo normale’ in relazione diretta con

‘l’individuo stigmatizzato’ e con il comportamento da tenersi di fronte a quest’ultimo, essendo realizzate le condizioni dell’argomentazione implicativa nel qui ed ora dell’evento dell’incontro. Sinsegno e dicente (dicisegno) in Peirce dicono a un tempo l’effettività concreta del segno esistente, in uno spazio e tempo definiti, e la comunicazione assertiva di una informazione (una proposizione) ad esso associate. Ma è così *sans failles* il funzionamento del sistema semiotico associabile al segno-stigma?

Se andiamo ad esaminare in dettaglio lo stigma dello ZEN, la tensione, a cui facevo inizialmente menzione, emergente nella sua costituzione riaffiora in tutta la sua forza. Qualora l’attributo sia un territorio infatti, come nel nostro caso, la tensione tra contingenza e necessità, se si può così dire, arriverà ad esplodere in una contraddizione che solleva la maschera sulla scatola nera dello stigma-segno territoriale. Nel caso di un attributo-territorio, cioè di un elemento di localizzazione spaziale unica¹⁸, il livello di legisegno, postulato anteriormente nell’idea di modello come un orizzonte ideale (che assume valore ideologico in questo caso) non è di fatto mai raggiunto: il movimento interno al segno attualizzato che condurrebbe a individuare il modello, il suo *type*, si esaurisce invece nel sinsegno. Per parafrasare Peirce, se si “cancellasse” sulla carta topografica di Palermo lo ZEN, *token* unico, il suo *representamen type*, il modello, cioè il legisegno ‘ZEN’ invece non esisterebbe più, a differenza di quello che accade con la eliminazione di tutte le occorrenze dell’articolo “il” su questa stessa pagina, il legisegno “il” continua a persistere. Per i giovani del quartiere in cerca di lavoro è sufficiente raccontare nei colloqui di selezione che essi hanno residenza in vie collocate ai bordi del quartiere per evitare il rifiuto e il disonore; il cambio della toponomastica, per contro, avvenuto negli anni ’90 – il quartiere è ora denominato “San Filippo Neri” dal nome del santo a cui è dedicata la sua parrocchia cattolica – non ha invece modificato né l’utilizzo della parola Zen nei media e negli scambi quotidiani né lo stigma ad essa associato. Il dicisegno ZEN, come asserzione effettuale concreta, è ancorato dunque a coordinate spaziali fissate, che sono un “esistente”, in questo caso, insormontabile. Insomma, in realtà, lo stigma-territorio non arriva a significare come una replica di una regola generale, come un legisegno ripetutamente realizzato, come l’idea di modello suggerirebbe, ma come *se* lo fosse, come una sua finzione, come un sinsegno rivestito in legisegno senza mai potere diventarlo, a differenza degli altri attributi, *bodily evidence, known record of behavior, religion*, ecc. che non sono forzati a tenere un’associazione costitutiva a un elemento portatore di unicità/esclusività insormontabile come lo spazio (il

corpo, il comportamento individuale, la religione, la nazionalità rispettivamente sono caratterizzati da un gradiente di universalità decrescente). La sua origine contestuale, contingente, e il suo impiego localizzato, qui più che mai sono occultati dietro una maschera di necessità, la maschera della regolarità del legisegno, epicentro dell'ideologia all'opera che ne governa la costruzione. Per comprendere questo movimento, occorre entrare maggiormente nella semiosi dello stigma-segno.

Ritorniamo alla riflessione precedentemente evocata di Thomas Sebeok e alla sua attribuzione dello stigma alla classe del simbolo. Possiamo facilmente comprenderne ora le ragioni riprendendo i triangoli semiotici di Peirce, su cui Sebeok stesso si appoggiava¹⁹. Per Peirce, un simbolo esiste come segno soltanto perché l'interpretante assegna una relazione convenzionale tra il *representamen* e l'oggetto. Si tratta di un'entità semiotica nella quale c'è una relazione irriducibilmente triadica tra *representamen*, oggetto e interpretante, in modo tale che il *representamen* e l'oggetto non sarebbero ciò che sono in questa relazione particolare se non fossero stati messi in relazione, rappresentati, in questo modo dall'interpretante. Il significato di un simbolo, inoltre, lo sappiamo, è interpretabile soltanto perché un accordo collettivo preliminare, la *habitual acquaintance* (C.P. 2. 329) definisce il legame tra *representamen* ed oggetto. E il cosiddetto *imputed character* offerto dall'abitudine generale quale interpretante finale (*general habit*) è soltanto una disposizione all'azione materializzata in tale interpretante. L'interpretante finale, nel caso dello stigma, la *discounted person*, allora stabilisce il legame tra il significato del *representamen* e la pratica abituale che lo costituisce, l'evitamento. Rinvio qui molto semplicemente alla massima pragmatica che nella prospettiva peirciana disciplina ogni interpretante e che nello stigma assume, ovviamente, duplicata, una posizione centrale. A partire da quest'articolazione, lo stigma-simbolo, esibendo la convenzione semiotica che ne è all'origine, rinvia, ne abbiamo già fatto menzione, all'arbitrario delle relazioni sociali che lo producono.

Che cosa apporta ai nostri attrezzi analitici delle rappresentazioni stigmatizzanti dello ZEN quindi questo passaggio? L'interpretante *discounted person* che, secondo la definizione dello stigma-simbolo, stabilisce la relazione tra l'attributo e l'individuo, senza avere altro fondamento che non sia la convenzione (e non la contiguità indicale o la similarità iconica), orienta differentemente allora l'analisi delle figure realizzate dello stigma in situazione (quelle che sarebbero erroneamente chiamate 'repliche', gli stigma cristallizzati nei media e nelle discorsività degli attori). Collocandolo sullo sfondo di queste

figure, per raffronto e per contrasto, quest'interpretante simbolico autorizza ad interrogare in esse i modi attraverso cui la relazione tra attributo ed individuo, che esso stesso rappresenta e che sappiamo irriducibilmente convenzionale, è legittimata invece in situazione, apparendo necessariamente sempre come motivata, non arbitraria ma 'naturale', 'essenziale', con una causa. Lo sforzo ordinario 'dei normali' che sono nella posizione sociale nascosta di potere attribuire lo stigma, è proprio quello di occultare la dimensione arbitraria dell'interpretante dello stigma-segno, attestando così che in realtà "le cose" potrebbero andare diversamente, cioè, di produrre un *motivated ground* (variamente indicale o iconico) legittimante l'esclusione e il suo mantenimento attraverso le operazioni che lo istituiscono²⁰. Questa operazione si realizza semioticamente soprattutto mediante processi di iconizzazione degli attributi²¹ e di re-indicizzazione degli essi²², in questo caso mascherando e/o riducendo i loro caratteri indicali, cioè eclissando completamente le molteplici e diverse causalità o contiguità spaziotemporali, di modo che questi stessi attributi appaiano quasi indipendenti dai loro contesti e soltanto in relazione, 'stanti per', gli individui implicati. Gli elementi-*representamen* della definizione di stigma, 'le mostruosità del corpo (*abominations of the body* – *the various physical deformities*), il dossier della cronistoria del comportamento personale (*a known record [...] of behavior*), l'appartenenza religiosa, nazionale, etno-razziale, con le quali Goffman inventaria i possibili stigma, quelli del corpo individuale, delle tare del carattere e quelli dei gruppi sociali, in se stessi sinsegni indicali rematici, devono essere mostrati infatti nel legisegno argomentale che definisce il loro stigma, come aventi un collegamento di necessità con l'oggetto, indipendentemente da coloro che li interpretano. Detto altrimenti, parafrasando una delle tante definizioni di interpretante di Peirce²³, l'attributo deve essere presentato come ricevente su se stesso l'influenza reale dell'oggetto (gli individui), in modo da determinare il *meaning*, che è, nel caso dello stigma, lo statuto morale esecrabile. Nel sinsegno indicale dicente (dicisegno) che lo realizza in situazione, e che possiamo rendere con la adempiuta consegna (oramai senza se): 'Questo individuo è una persona screditata (*discounted person*) e per questo è (stato) evitato', le valenze logiche possibili dei sinsegni indicali rematici sono precluse, di modo che gli attributi appaiano allora come degli elementi portatori di ragioni non arbitrarie, legittimanti il significato così attribuito come le indicazioni per l'azione che ne conseguono²⁴. Utilizzando l'analogia del legame chimico utilizzata da Peirce stesso (CP 3.421), i loro "radicali multivalenti" (*multivalent radicles*) sono

negati o ridotti all'unità. Nello stigma, gli attributi tendono a presentarsi allora come strettamente indissociabili dallo statuto morale e dall'identità sociale dell'individuo così rappresentato, come una sua 'immagine' e una sua 'traccia'. Riprendendo le parole stesse di Goffman, diventano insomma "evidenze", e ciò comincia proprio dal processo iniziale di costruzione dello stigma-segno. L'evitamento (o 'la redenzione' che pretende di agire nella direzione contraria dell'azione d'esclusione ma che contrasta lo stigma, presupponendolo, senza interrogare il suo modo di legittimarsi, semioticamente e politicamente) è così giustificato. Nello scarto posto tra questa definizione semiotica di stigma e la sua effettuazione nei contesti sociali concreti, l'analisi semiotica e l'analisi antropologica si congiungono e si fecondano reciprocamente.

Cosa ne è allora dei territori, dei luoghi, dello ZEN di cui avevo annunciato che sarebbe stata la questione centrale di queste pagine? Goffman non aveva colto ancora, quasi cinquanta anni fa, come Loïc Wacquant ha fatto notare²⁵, che il territorio stesso poteva aggiungersi agli attributi da lui ricordati, e diventare uno dei *representamen* per stigmatizzare coloro che vi risiedono ed entrare nella stessa meccanica di semiotizzazione. Si tratta di una sorte che lo ZEN condivide, in realtà, con tutte le aree urbane della cosiddetta marginalità avanzata (*advanced marginality*), i cui emblemi sono l'*hyperghetto* americano e la *banlieue* francese in declino²⁶ e che segna la vita urbana all'inizio del XXI secolo. Ogni città-globale ne possiede uno: *villas miserias*, *shanty towns*, *favelas*, ecc. La periferia nord di Palermo, però, presenta figure uniche in questo processo di stigmatizzazione, perché, allo ZEN, lo spazio costruito, le pratiche spaziali e la relazione individuale con la casa, in breve l'abitare stesso, sono diventati gli attributi su cui è stata sviluppata ulteriormente la stigmatizzazione dei suoi abitanti. Nel seguito di questo studio, riprenderò queste rappresentazioni, e grazie allo strumento peirciano così preparato, illustrerò il loro funzionamento.

Abitare allo ZEN diventa stigma

La trasformazione dello ZEN nell'attributo dello stigma che mette a distanza il quartiere e i suoi abitanti, ha avuto origine abbastanza rapidamente, quando proprio, all'inizio della sua vita mediatica e in parte grazie ad essa, è entrato nell'agenda dell'amministrazione pubblica locale e, in seguito, nazionale, fino a diventare l'oggetto di uno dei suoi provvedimenti legislativi²⁷. Presentato allora come problema collettivo, i mass media nazionali e locali, attraverso servizi televisivi e articoli di stampa, han-

no iniziato a interessarsi a questo quartiere di edilizia pubblica, espressione dell'utopia modernista italiana, del sogno di una società senza classi per contadini proletarizzati e urbanizzati²⁸. Il quartiere fu occupato inizialmente soprattutto illegalmente dai *lumpen* di Palermo, la frazione più povera della popolazione del centro storico, il *left-over*, disprezzato al riparo di alloggi insalubri e decadenti, dell'esodo della sua frazione piccolo-borghese nel Dopoguerra. L'occupazione abusiva prese avvio in appartamenti incompiuti, spesso senza finestre o porte, il quartiere ancora senza alcun servizio pubblico (approvvigionamento di acqua, elettricità, fogne, strade asfaltate, toponomastica) e, ovviamente, senza nessun servizio di prossimità (scuole, negozi, trasporti pubblici, servizi di pulizia urbana). Attraverso la sedimentazione progressiva delle rappresentazioni mediatiche, soprattutto costituite da scritti o da documenti audiovisivi, ha iniziato a imporsi nella sfera pubblica una rappresentazione dominante che ha contaminato i molteplici progetti d'intervento che questa stessa mediatizzazione suscitava²⁹ e gli scambi micro-sociali degli attori dei servizi sociali come di tutta la rimanente cittadinanza. Gli eserciti della redenzione e della militanza si sono allora riversati in truppe massicce nel quartiere. La rappresentazione mediatica, infatti, ha iniziato a porre lo ZEN come un universo sociale altro, diverso da quello di Palermo; un universo ripugnante, indesiderabile e minaccioso, spazialmente, socialmente, culturalmente distinto (da salvare, controllare, sfruttare, reprimere o semplicemente contenere).

La sua posizione in mezzo a un territorio agricolo, la Piana dei Colli, e il suo isolamento – per una decina di anni il quartiere resterà tagliato fuori dalla rete viaria e il suo collegamento con i trasporti pubblici si stabilirà soltanto verso la metà agli anni Novanta – sono stati i primi *representamen* che hanno "trasferito" al resto di Palermo l'idea di limite e, in seguito, di frontiera con un mondo diverso perché presentato come perverso. La distanza del quartiere, situata nell'area dove i suoi progettisti, nel 1956, avevano previsto quello sviluppo industriale palermitano che mai prese avvio (nel progetto questo nuovo insediamento urbano doveva costituire un quartiere satellite autosufficiente), è stata immediatamente colta come una distanza sociale e morale. La retorica del racconto di viaggio, la scoperta delle *mirabilia noir* "di cose mai viste" e i ritratti totalizzanti dell'esotismo urbano hanno costituito le forme dominanti dei reportage a mezzo stampa o audiovisivi e hanno contribuito ad instaurare l'isolamento e quella distanza come attributi semiotici necessari per potere fondare e raccontare la differenza di quest'universo e dunque la sua esplorazione. Così, quest'isolamento e que-

sta distanza sono diventati *icone* della marginalità e dell'atomizzazione dei residenti e dei loro rapporti sociali³⁰. La forma architettonica, ispirata alla città compatta, ha rafforzato la percezione di una continuità spaziale interna che istituisce la struttura stessa come *representamen* di un mondo diverso, riprodotto in piano la griglia rigorosa della città araba e in volume le *insulae* o "unità di abitazioni collettive" molto serrate le une accanto alle altre, e per ciò stesso presentate come "mostri di cemento, caserme, prigioni". La teoria di rifiuti, il fango attorno alle *insulae*, le fogne per lungo tempo a cielo aperto, intorno e all'interno del quartiere, hanno trasmesso questa funzione di limite, lasciando in seguito posto a rilevarli in questa stessa funzione, alla nuova strada periferica e alla lunga cancellata di ferro della metà degli anni Novanta, che circondano lo ZEN lungo tutto il suo perimetro, lasciando l'accesso al quartier soltanto a quattro varchi.

Nei resoconti della stampa e dei servizi televisivi come nelle relazioni dei dispositivi socio-istituzionali, questi elementi spaziali (la localizzazione, la forma e la qualità apparente dello spazio costruito) e questi oggetti (i rifiuti, le fogne a cielo aperto, il fango, i muri, ecc.) considerati per la loro difformità da una norma sottintesa e non-visibile, sono diventati i sinsegni indicali rematici disponibili, adattati a simbolizzare la delimitazione di un universo sociale descritto allora come "inferno, ghetto criminale, lager". La forma delle *insulae*, l'esterno trascurato degli edifici, i rifiuti, insomma tutto quanto di questo spazio e in questo spazio sembra 'immondo' è percepito come "simile" alle condotte spregevoli a cui sono ridotte le iniziative dei residenti, relazione che trasforma tali elementi in icone e, grazie alla contiguità spaziale, in tracce di una sociabilità deviante per natura o per cultura³¹. Così però sono state e continuano ad essere eclissate le altre molteplici relazioni indicali, spaziali e temporali, che rinvierebbero piuttosto a contesti più ampi, alla struttura urbana, alla storia politico-economica, ai diversi ruoli svolti dalle istituzioni e ai dispositivi socio-amministrativi implicati: i rifiuti si accumulano per il malfunzionamento del servizio di nettezza urbana alterno (a differenza di altre parti della città), molti palermitani non residenti vi portano rifiuti, ecc. Sono questi spazi che diventano, nei resoconti mediatici del quartiere, il 'palcoscenico' dei comportamenti abituali dei residenti: dinanzi a queste architetture o nei loro interni sono messe in scena le condotte 'anormali' (i giochi dei bambini nel fango o con ratti³²), immorali e repressibili (la *fuitina*³³, la promiscuità sessuale, l'abbandono dei bambini da parte delle loro giovani madri³⁴, ecc.), criminali (furti, prostituzione, traffico di droga, abusi), degli uomini (connotati come ladri,

trafficienti di droga, pigri, disoccupati, ecc.) e delle donne (invece prostitute, madri snaturate, ecc.), dei bambini (*babydealers*), dei giovani (violenti, apprendisti mafiosi) e degli adulti più in generale (senza sistemi di valori), in breve tutti i possibili comportamenti devianti dalla morale dominante e dalle normalità della città.

La giustapposizione di queste condotte dei residenti allo spazio costruito fa sì che questo luogo, qualunque sia la scala considerata (il quartiere nella sua totalità o le sue strade, piene di fango e di rifiuti) diventa il segno e l'evidenza, il *representamen* delle patologie sociali e delle identità censurabili e minacciose dei suoi residenti. L'ancoraggio indicale di queste condotte a questo spazio, che sono già in se stesse un attributo che stigmatizza i loro attori, ne attesta la sociabilità che è così rapidamente compresa come all'origine del deterioramento della zona, come ciò che si rifrange/riflette nei suoi elementi urbani visibili. Lo stigma si costituisce allora rapidamente («tutti conoscono lo ZEN, anche se molti non vi hanno mai messo piede [...] l'offesa più grande tra i palermitani [...] se si vuole stigmatizzare qualcuno, si dice: "Viene dallo ZEN"»³⁵) e vivrà di una vita propria nonostante i modesti miglioramenti di cui il quartiere nel corso degli anni sarà destinatario. Dichiarare di abitare allo ZEN significherà (significa tuttora) esporsi al marchio del disonore e del rifiuto. L'arbitrario al cuore dello stigma-ZEN resta sepolto sotto i processi multipli di iconizzazione delle relazioni indicali dei residenti con lo spazio del quartiere; questi processi costruiscono allora "l'evidenza" che fonde l'indice che stigmatizza, il significato di un'identità sociale perversa e la consegna, conseguente e così ragionevole, del suo evitamento dello spazio come di coloro che vi abitano: uomini, donne e giovani sono stigmatizzati in quanto residenti e non per le altre loro distinte e molteplici appartenenze.

L'abitare stesso dei residenti, le loro relazioni allo spazio costruito si aggiungono al resoconto di queste pratiche ed entrano nell'ingranaggio semiotico della costruzione dello stigma. Attraverso i resoconti dell'occupazione illegale³⁶, dell'effrazione (lo *scasso*) delle abitazioni, dell'organizzazione insufficiente dello spazio domestico³⁷, dell'assenza d'intimità nello spazio residenziale³⁸, della privatizzazione degli spazi comuni³⁹ o della manutenzione degli spazi di coabitazione, lo stigma, che si sosteneva sull'attributo-territorio e 'trasferiva' la sociabilità *discounted* dei residenti, si precisa. "Dimmi come abiti e ti dirò chi sei!" sembra riassumere l'argomentazione implicativa dello stigma in questo caso. È la forma dell'abitare che, allo ZEN, diviene attributo che stigmatizza, e che ne fa la differenza rispetto a tutte le altre stigmatizzazioni ter-

ritoriali. Questa attenzione su pratiche spaziali che non sono né criminali né bizzarre né immorali, le forme dell'abitare, rimanda, come in uno specchio capovolto, alla rappresentazione ideologica dell'abitare stesso che governa la loro selezione e che esprime piuttosto una distanza di classe. Queste pratiche spaziali, così raccontate dall'esterno e così intramate in queste rappresentazioni stigmatizzanti, rilevano, per contrasto, l'ideologia dominante che identifica tutti gli attributi necessari alla stigmatizzazione territoriale e ne assegna l'interpretazione. La relazione allo spazio, alla casa, e il modo di raffigurarla, così, nella stigmatizzazione dello ZEN si prestano, di conseguenza, a diventare i fili rossi lungo i quali esplorare, nella congiuntura storica di Palermo, la rappresentazione, l'istituzione e la gestione di quelle che la città considera essere le sue *classes dangereuses*, i suoi paria.

Conclusioni

L'analisi qui illustrata di quella che ho chiamato la scatola nera dello stigma, riporta la nostra attenzione sul funzionamento di un dispositivo semiotico che è anche a un tempo, inscindibilmente espressione, effetto e matrice di rapporti sociali violenti. Se i processi di iconizzazione e reindicizzazione sono certamente dei processi cognitivi, la pratica, le istruzioni all'azione conseguenti di cui essi sono portatori, l'evitamento, attestano la modalità con cui un contesto sociale produce e usa un segno per alienare e separare una parte dei propri attori. Così lo stigma diventa parte di processi molto più ampi di riconoscimento/negazione di identità collettive o, utilizzando una categorie dominante delle scienze sociali contemporanee, di *othering*, che restano nel caso dello ZEN da approfondire. Lo costruzione dello stigma-ZEN e la definizione della "normalità" palermitana vanno di pari passo, correlati come sono sotto l'asfalto che copre la distanza tra il quartiere e la città. L'analisi semiotica dei media e quella etnografica delle discorsività continueranno a permettere di identificare ciò che è considerato anormale da ciò non lo è, chi ha il potere di istituire questa distinzione, su chi è applicata, in quali situazioni, e soprattutto gli effetti, la dimensione performativa dello stigma, su coloro che la patiscono. Noi abbiamo iniziato un percorso che resta ancora in gran parte da definire.

Note

¹ Questo testo riprende l'intervento dell'autore nel quadro della giornata di studi "*Sémiotisation d'un espace social: la banlieue*" tenuto il 3 dicembre 2010 a Parigi presso la Maison des Sciences de l'Homme, Paris Nord, e organizzato dall'*Unité de Formation et Recherche (UFR), Lettres et Sciences Humaines*, polo CRTF-LaSCoD, dell'Université de Cergy-Pontoise. È stato pubblicato in parte per il pubblico francofono nel volume: Beatrice Turpin (éd.) (2012), *Discours et sémiotisation de l'espace. Les représentations de la banlieue et de sa jeunesse*, L'Harmattan et Maison des Sciences de l'Homme Paris-Nord, Parigi, con il titolo "Banlieue de Palerme: déconstruire le stigmate, sémiotiser autrement", pp. 77-101

² ZEN è l'acronimo di "Zona Espansione Nord", un quartiere di edilizia pubblica costruito tra gli anni Sessanta e Ottanta del Novecento. Abitato oggi da pensionati, disoccupati a lungo termine, "lavoratori socialmente utili", giovani in età scolare, lo ZEN è una area marginale di Palermo, contenitore dei *lumpen* contemporanei, invisibili alle statistiche ufficiali, nascosti nel lavoro nero dell'economia urbana che, nonostante la segregazione residenziale, restano uno dei tanti motori occulti della città.

³ L'espressione riprende quella di *pictures in our heads* che possiamo considerare la prima definizione di stereotipo dovuta a Walter Lippmann (1922). La sua analisi di queste 'fotografie mentali', inizialmente, rilevava due dimensioni dello stereotipo, una politica e una psicologica. Da un lato, lo stereotipo veniva considerato come una rappresentazione parziale e insufficiente del reale, ma adattata agli interessi di quelli che lo producono e lo fanno utilizzare, resistente a qualsiasi modifica e valutazione razionale; dell'altro, era anche colto come una modalità necessaria per trattare l'alto flusso di informazioni nelle società complesse, uno strumento per mettere ordine nella confusione reale. Così, questa prospettiva, fin dalla sua origine, poneva la funzione dello stereotipo al centro di una contraddizione, la riduzione ordinatrice dell'esperienza comportava infatti anche il suo rafforzamento ideologico. La storia della ricezione di questa nozione negli studi dei mass media e nella psicologia sociale posteriori, illustra l'oblio di questa prospettiva di critica politica e ideologica originaria che l'analisi stessa degli stereotipi può contenere. La riduzione dello stereotipo a una patologia individuale dei processi conoscitivi, ma anche la sua apprensione come strumento necessario (Agassy *et alii* 2011) spostano l'attenzione dall'analisi delle modalità con cui invece esso è ancorato nelle relazioni sociali, nei rapporti di potere e nelle gerarchie che governano l'accesso differenziato alle risorse diversamente distribuite (Pinkering 2001). È anche sotto questo doppio aspetto 'di prodotto' ma anche 'di elemento produttivo' che Joelle Cordesse lo considera, a partire da un punto di

vista peirciano (Cordesse 2009). Benché da lei applicato a un contesto microsociale, la classe d'apprendimento di lingue straniere nella scuola dell'obbligo, ben diverso da quello macrosociale di un quartiere, e dunque comparabile soltanto per analogia, la sua analisi mostra che alla base dello stereotipo ci sono anche atti collettivi d'invenzione che ricompongono icone condivise da un gruppo: lo stereotipo funziona dunque come una finzione operativa e rimane una conoscenza in cerca di oggettivazione/falsificazione.

⁴ In occasione della mia indagine, ho raccolto materiale audiovisivo e stampato, dei media locali e nazionali, che hanno messo in scena il quartiere come un fatto urbano totale. Ho anche frequentato i servizi sociali e di prossimità (scuole, uffici sociali del municipio, associazioni di volontari) come le famiglie dei residenti, cfr. Fava 2012.

⁵ Con Richard Parmentier (1994: 2) dico che “*I am, one could say, a ‘minimal Peircean’*”. Così l'antropologo americano infatti si dichiara nell'introduzione del suo libro, *Signs in Society* per giustificare l'uso della semiotica di Charles Peirce nella sua analisi culturale senza tuttavia sposarne l'armatura filosofica. Dopo più di venticinque anni dalla pubblicazione di questo testo, egli stesso ha riasserito questa sua postura facendo un bilancio del contributo di Peirce all'analisi dei sistemi sociali (2009: 139-155). Durante questi ultimi venticinque anni, infatti, l'interesse per la semiotica peirciana si è sviluppato soprattutto nel contesto nordamericano. In quel campo che è stato delimitato come ‘antropologia semiotica’, è soprattutto il concetto di segno di Peirce, le sue idee sulla relazione tra identità individuale e coscienza sociale a essere stati presi in considerazione. In particolare, è la sua nozione d'indice a essere diventata uno degli elementi essenziali dell'antropologia linguistica a Chicago e della sua ricerca sui deittici, sul linguaggio referenziale e sulle ideologie linguistiche. Il nucleo attorno a cui l'antropologia semiotica si è sviluppata, in modo rizomatico ispirandosi non solo Peirce ma anche de Saussure (ad esempio i lavori di Manning 1987; Manning 2007: 145-159), la Scuola di Praga, ecc. è proprio l'indicività del linguaggio che ripone al centro della analisi la relazione tra contesti sociali e parlanti (Mertz 2007). Percorsi originali d'integrazione delle categorie peirciane nell'etnografia restano i lavori pionieristici di Daniel Valentine (1984; 1996).

⁶ “A sign, or representamen, is something which stands to somebody for something in some respect or capacity. It addresses somebody, that is, creates in the mind of that person an equivalent sign, or perhaps a more developed sign. That sign which it creates I call the interpretant of the first sign. The sign stands for something, its object. It stands for that object, not in all respects, but in reference to a sort of idea, which I have sometimes called the ground of the representamen”, C.P. 2.228.

Charles Peirce ha formulato, nel corso del suo itinerario intellettuale, molte definizioni di segno; Robert Marty ne ha analizzato ben 76 (Cfr. R. Marty, *76 definizioni of The Sign by C.S. Peirce*, <http://www.cspeirce.com/resources/76DEFS/76defs.htm> consultato il 23 novembre 2011).

⁷ Il genitivo è qui da intendersi sia come genitivo soggettivo, il modo con cui gli altri danno senso ai loro interlocutori, sia come genitivo oggettivo che inerisce il modo in cui essi divengono destinatari di significazione. Nel primo caso essi sono soggetti della significazione, nel secondo sono l'oggetto.

⁸ La nozione di *ground* è abbastanza controversa nella comunità degli esegeti di Peirce. Compare molto presto nella sua definizione di segno, a partire dal 1867 (CP 1.551), per riapparire trenta anni più tardi, in modo isolato, nella definizione del 1897. La discussione ruota attorno al peso da accordarle nell'architettura della sua teoria semiotica. Per alcuni non appartiene alla sua terminologia matura (Deledalle 1984/1985: 101-105) e, indice di uno sviluppo teorico percepito in divenire, dovrebbe essere piuttosto sostituita dall'espressione più tecnica ‘di relazione del segno all'oggetto’ (Short 1986:107). In questa accezione *ground* corrisponderebbe ai tre modi con cui un segno può rivelare il suo oggetto, cioè come icona, indice e simbolo; per altri (Liszka 1996), resta, invece una nozione centrale e anche necessaria della sua armatura teorica, indicando una delle condizioni formali di possibilità della semiosi, senza peraltro costituire un quarto elemento. A tale riguardo il *ground* sarebbe inerente al modo con cui il segno rappresenta l'oggetto e non al processo che stabilisce la sua relazione con esso. Se è vero che Peirce alla fine del suo percorso elabora categorie più cesellate sul segno come tale (qualisegno, sinsegno, legisegno) e sulla relazione tra quest'ultimo e il suo oggetto dinamico (icona, indice e simbolo), *ground* può essere considerato come una forma sostituita da un insieme di principi che determinano come gli elementi diversi dal segno possono comporsi. In queste pagine, continuerò a utilizzare la parola *ground* ed il suo equivalente italiano, base, nel senso tecnico, per indicare ciò che del segno (dimensione, carattere, ragione o qualità) lo pone anche in relazione con l'oggetto dinamico. La natura di questo legame è infatti una delle poste in gioco della stigmatizzazione.

⁹ Farò riferimento anche, all'occasione, alla versione italiana (Goffman 2003).

¹⁰ I termini tra virgolette rinviano alla traduzione italiana.

¹¹ Categoria che rinvia, invece a ciò che è oggetto d'esperienza ma non di percezione. Ad esempio, la storia del comportamento personale non è direttamente ‘visibile’ ma è ri-conoscibile solo dalla sua registrazione (cfr. la

nozione di dossier, letterale e metaforico, e reputazione in Ricœur 1986: 195.

¹² Mostrerò più avanti quali attributi Goffman stesso identifica.

¹³ Ricordo che individuo indica qui la persona - attore sociale, cioè il soggetto in relazione a un gruppo.

¹⁴ L'impiego della categoria di *representamen* è cambiato nel pensiero di Peirce: considerata agli inizi come sinonimo di segno, distinta in seguito da quest'ultimo, è stata infine abbandonata a causa della difficoltà di tale distinzione e dell'impossibilità di trovare un solo *representamen* non segno (cfr. Robert Marty, *op.cit.*). La conserviamo per permettere di identificare il potenziale semiotico degli attributi nei quali smontare lo stigma.

¹⁵ "A sign does not function as a sign unless it be understood as a sign" (Peirce MS 599:32).

¹⁶ Passare al vaglio delle tassonomie peirciane lo stigma di Goffman, come 'tipo' di segno, è uno sforzo che intende analizzare euristicamente la sua struttura e il suo funzionamento. All'inizio di questo esercizio, confido in quella benevolenza che Charles Peirce offre a tutti coloro che desiderano arrischiarsi in una tale impresa qualunque ne siano poi gli esiti finali: "It is a nice problem to say to what class a given sign belongs; since all circumstances of the case have to be considered; but it is seldom requisite to be very accurate; for if one does not locate the sign precisely, one will easily come near enough to its character for any ordinary purpose of logic" (Peirce C. P. 2.265).

¹⁷ Con 'sistema', mi riferisco, in un senso molto ampio, al modello di segno in quanto tributario di un contesto di produzione, d'interpretazione e d'impiego. La triade peirciane permette una rilettura euristica del funzionamento interno del segno e di queste sue connessioni.

¹⁸ L'esclusività dello spazio, cioè il fatto che ogni sua porzione possiede la sua unicità, è – come Georg Simmel ricorda (1997: 18) –, la prima delle sue caratteristiche fondamentali. Questo implica, che "there is almost no analogy", non c'è un altro raffronto possibile per una porzione situata dello spazio; pensarla multipla sarebbe un'assurdità. È questa unicità a rendere possibile il fatto che copie identiche di un oggetto possano esistere simultaneamente: benché uniformi, queste copie sono molte perché ciascuna occupa una porzione diversa di spazio che non entrerà mai in collisione con le rimanenti. L'unicità dello spazio si comunica agli oggetti nella misura in cui questi possono essere concepiti come occupanti lo spazio e "this becomes particularly important in practice for those whose spatial significance we tend to emphasize and put to spatial use" (1997: 138). Questa unicità

irripetibile è ciò che istituisce lo spazio inevitabilmente come un sinsegno qualora vanga funzionare come *representamen*.

¹⁹ "A sign without either similarity or contiguity, but only with a conventional link between its signifier and its *denotata*, and with an intentional class for its *designatum*, is called a symbol. The feature 'conventional link' - Peirce's 'imputed character' - is introduced, of course, to distinguish the symbol from both the icon and the index" (Sebeok, 1994: 33).

²⁰ Ricordo che per Goffman 'i normali' sono coloro che sono responsabili della costituzione dello stigma, pur restando invisibili: "*those who do not depart negatively from the particular expectations at issue I shall call the normals*" (1963: 15). Gli attributi dello stigma sono, invece, ciò che si discosta negativamente dalle attese (*particular expectations*) che rendono così possibile la loro costituzione nel suo *representamen*. Un attributo non stigmatizza, allora, se non in relazione a un altro attributo correlato che, implicito, ne dice per contro la norma accettabile. Stigma e normalità sono strettamente collegate e interdipendenti. La scelta degli attributi e degli individui da stigmatizzare è governata da 'schemi ideologici' attraverso i quali 'il flusso' degli indici è fissato e interpretato (Silverstein 1998: 123-145). All'origine e alla base dello stigma-segno rimangono i differenziali di potere e l'ideologia che lo costruisce e vi opera come il suo motore riproduttore. La terza tricotomia di Peirce costituita dalla triade rema, dicisegno, argomento, che riguarda il modo in cui i segni devono essere interpretati dai loro propri interpretanti, è molto feconda per analizzare i processi complessi di semiotizzazione quando i segni stessi sono presi nella meccanica delle relazioni di potere. Infatti, con questa tricotomia si dice la possibilità semiotica di afferrarli in una relazione diversa dal loro oggetto, senza tuttavia abolirli. Nella rematizzazione, un interpretante di un segno indicale viene considerato invece come icona (cfr. nota seguente).

²¹ Prendo in prestito la categoria di 'iconizzazione' dal lavoro di Irvine e Gal (2000: 35-84) che hanno analizzato le relazioni tra lingua e identità collettive. Più recentemente Susan Gal (2005: 23-37) parla piuttosto di *rhematization* per indicare la trasformazione di un segno indicale in icona dell'interpretante.

²² I caratteri indicali degli attributi rinviano in occasione del loro verificarsi ai contesti relazioni sociali che li presuppongono come anche a quelli che essi stessi producono successivamente: l'eclissi selettiva degli uni o degli altri o la loro condensazione negli attributi vale a trasformarli, ad un tipo di indicizzazione di essi stessi. All'effetto denotativo della iconizzazione può aggiungersi così la restrizione indicale: la contiguità spaziale, ad esempio, che è alla base della trasformazione del ter-

ritorio in *representamen* dello stigma è presentata nello stigma come icona e, nel caso dello ZEN, anche come effetto dei residenti.

²³ «A 'sign', I say, shall be understood as anything which represents itself to convey an influence from an Object, so that this may intelligently determine a 'meaning', or 'interpretant'», MS 318: 163.

²⁴ «A symbol [...] represents its object solely by virtue of being represented to represent it by the interpretant which it determines» (MS 599:43). Questa definizione introduce una apparente contraddizione di cui Peirce era cosciente; nello stesso frammento, aggiunge infatti «But how can this be, it will be asked. How can a thing become a sign of an object to an interpretant sign which itself determines by virtue of the recognition of that, its own creation?». Il problema preso in considerazione, nel caso del simbolo, è, infatti, il modo di intendere la relazione tra la determinazione dell'interpretante dall'oggetto attraverso il *representamen* quando questo stesso interpretante deve essere presupposto per istituire la relazione *representamen* - con l'oggetto. I due processi implicati in questo tipo di semiosi, il processo di determinazione causale e quello di rappresentazione sintetizzante, si articolerebbero nel simbolo in modo unico, conferendogli un carattere auto-referenziale: il simbolo rappresenta se stesso come essendo così rappresentato. Richard Parmentier risolve questa contraddizione riconoscendo un livello metasemiotico logicamente superiore a quello nel quale opera il processo di determinazione dell'oggetto, e sul quale opera invece la rappresentazione dell'interpretante della relazione *representamen* - oggetto. Questo processo, che chiama secondo Peirce, *hypostatic abstraction*, si realizza nel riconoscere un secondo 'oggetto di rappresentazione' che, dice, coincidente con il *ground*, la relazione precedente e necessaria tra *representamen* e oggetto immediato (Parmentier 1994: 28). È a questo livello che ha luogo l'operazione di modifica del *ground* dello stigma.

²⁵ «Of the three main types of stigma catalogued by Goffman (1963: 4-5) 'abominations of the body', 'blemishes of individual character' and marks of 'race, nation and religion' - it is to the third that territorial stigma is akin, since, like the latter, it 'can be transmitted through lineages and equally contaminate all members of a family'. But, unlike these other stamps of dishonor, it can be quite easily dissimulated and attenuated - even annulled - through geographic mobility» (Wacquant 2007a: 67).

²⁶ *Hyperghetto* e *banlieue in declino* sono le due categorie con cui Loïc Wacquant ha descritto gli effetti delle trasformazioni dell'economia fordista sulle aree di povertà urbana, rispettivamente negli Stati Uniti e in Francia, che l'hanno caratterizzata durante il suo intero sviluppo (il ghetto nero americano come segregazione su base

etno-razziale e la periferia operaia francese come segregazione su base di classe) (Wacquant 2007b). La sua tesi e lo statuto del suo raffronto hanno suscitato un dibattito che ha attraversato l'Atlantico. La storia e la struttura socioeconomica della città di Palermo distaccano lo ZEN dal profilo globalizzato di questo fenomeno. La deproletarizzazione del lavoro salariale, caratteristica della marginalità avanzata non ha avuto alcun effetto sulla maggior parte dei suoi residenti. L'economia urbana di Palermo, dal secondo Dopoguerra fino a oggi, si è distinta, infatti, per uno sviluppo ipertrofico del 'terziario senza industrializzazione' (con un lavoro fondamentalmente irregolare, cioè 'in nero') che traduce la lotta per la sopravvivenza quotidiana dei poveri piuttosto che lo sviluppo postindustriale.

²⁷ Decreto-legge 1 febbraio 1988, n. 19 (in Gazz. Uff., 1 febbraio 1988, n. 25), conversione in l. 28 marzo 1988, n. 99 (in Gazz. Uff., 31 marzo 1988, n. 76). - Misure urgenti in materia di opere pubbliche e di personale degli enti locali in Sicilia. In quest'ultima parte, porterò la mia attenzione sulla meccanica di costruzione semiotica dello stigma di cui ZEN è stato oggetto e soggetto. Riguardo alla relazione tra mass media e storia del quartiere, rinvio il lettore alla mia analisi (Fava 2009).

²⁸ È soprattutto attorno alla qualità del progetto modernista del quartiere e alle vicissitudini della sua realizzazione che si sono concentrate le analisi nella comunità erudita degli urbanisti come i progetti pubblici d'intervento Cfr. Municipio di Palermo, 2001, *Variante generale al piano Regolatore*, p. 26 e Quartarone 2008: 257-267. Un resoconto, dettagliato e ricco, della realizzazione e dell'alterazione del progetto iniziale di Vittorio Gregotti è illustrato nella pubblicazione di Andrea Sciascia (2003).

²⁹ «Un piano per lo ZEN, quartiere dimenticato. Degrado urbano, speculazioni, criminalità, analfabetismo. È lo ZEN abbandonato per anni. Ora il Comune ha deciso di intervenire con un programma di recupero» (R. Cascio, *Il Manifesto*, 8 maggio 1994).

³⁰ «La povertà morfologica degli edifici e la banalità delle architetture collegate alla mancanza di servizi ed all'eccesso di vie e di spazi liberi, conferisce alla zona un aspetto di desolazione estrema che, all'isolamento della città, aggiunge una solitudine interna [...] La condizione di estremo isolamento comporta terribili conseguenze e lo sviluppo della criminalità e della devianza. Lo Zen infatti oggi è una zona malfamata, pericolosa e produttrice di quella sub-cultura dell'appropriazione e della violenza che rende invivibili le nostre città [...] Lo ZEN è una delle zone nelle quali frutta il commercio della droga [...]» (Masini 1984: 20); «[...] le condizioni di degrado e isolamento sono tali che si potrebbe definire il quartiere come un tipico ghetto urbano» (Presidenza del Consi-

glio dei Ministri 1988: 43).

³¹ «[...] nel grigio del cielo e dell'asfalto, fra grigio e grigio di cemento, incontro a facce grigie [...] *le strade deserte e i violenti chiusi al bar o a caccia per il centro*; il sentore di estraneità e di minaccia [...] D'improvviso quello che era un livido quartiere periferico diventa un'infernale distesa d'immondizie: un'interminabile teoria di sacchetti, stracci, trance di oggetti famigliari, pezzi di auto, resti anneriti di cibo e di escrementi sembrano segnare il cammino fino all'infinito [...]» (Perriera 1987: 21); «quartiere sciagurato e disperato [...] Un incredibile ammasso di rovine, lerciume e violenza dove sempre, ma soprattutto nel pomeriggio, la sera, il sabato e la domenica, andare camminando è un rischio. Dormitorio uno (ZEN 1), finestra degli orrori l'altro (ZEN 2): case saccheggiate, muri che sembrano presi a colpi di mitraglia, finestre e porte squarciate, distrutte, l'immondizia lasciata a marcire imputridita a ridosso dei muri, il fetore che sale dagli scantinati allagati dagli scolii. In giro un numero incredibile di carcasse d'automobili abbandonate, arrugginite, certamente rubate in città e portate qui e smontate pezzo per pezzo [...] In questa Beirut palermitana si aggira un *popolo torvo* e disperato: siciliani, marocchini, tunisini, indiani, slavi. Gente allo sbando, tragici fantasmi di un quartiere fantasma [...]» (Pino 1988: 37); «[...] Lo ZEN (Zona Espansione Nord) è un vero lager, senza strade asfaltate e senza servizi. Già in rovina prima di essere terminato, fa pensare a una piccola Beirut. È di una sinistra desolazione [...]» (*La Repubblica*, 3 settembre 1991); «Lo ZEN 2 s'incammina verso la città. Nel quartiere ghetto, la rivoluzione dei residenti consapevoli» (*La Repubblica*, 12 maggio 2000); «Dal mare alle caserme dello ZEN, una corsa tra paradiso e inferno», *La Repubblica* 1 maggio 2001; «Madri coraggiose, ragazzi capi mafia in piena carriera, tra inferno e riscatto», *La Repubblica* 14 gennaio 2005; «Baby prostituta nell'inferno ZEN. Ha quattordici anni: 'Mia madre voleva denaro per pagare Sky'» (*La Repubblica*, 22 aprile 2007); «[...] alloggi-dormitorio nella zona ghetto dello ZEN a Palermo [...] la parentopoli delle case popolari (*La Repubblica* 3 gennaio 2010); «[...] quartiere malfamato a nord di Palermo. Si tratta di una zona dominata da delinquenza, spaccio, microcriminalità e commercio illegale. Da anni i palazzoni popolari color giallo-sabbia sono occupati illegalmente, in quello che è diventato il quartiere ghetto di Palermo [...]» (*La Repubblica*, 20 gennaio 2010). Cfr. http://www.repubblica.it/cronaca/2010/01/20/foto/foto_palermo-2014927/1/

³² «Nella strada fra topi e polvere: ecco i bambini dello ZEN», *La Repubblica*, 28 agosto 2003.

³³ Termine siciliano per designare la "fuga" di due giovani innamorati per forzare le famiglie ad accettare il matrimonio per riacquistare l'onore. In altri termini, la fuga "prematrimoniale" per rendere palese (ma anche

simulare) l'avvenuta consumazione del rapporto per ottenere il consenso delle famiglie coinvolte è una pratica sociale che esige sempre più una analisi dettagliata sul campo per evitarla di richiuderla nello stereotipo della sopravvivenza, di tyloriana memoria, del folklore siciliano o di una forma di sessualità prematrimoniale a base di classe (il sesso dei poveri). Essa va ricollocata in un contesto di segregazione di genere, come sua trasgressione e strategia di resistenza femminile (in prospettiva storica cfr. Fiume 2008) e nell'agency che essa pone in essere (rottura e stabilimento di un nuovo legame familiare).

³⁴ «C'è una insula preferita da queste baby-coppie. La chiamano 'Dallas', l'*insula*, la più incredibile e sciagurata [...] Si racconta di misteriose e mai denunciate sparatorie, di risse, di ubriacature e di grandi ammucchiate. Telenovelle di sesso e violenza. Le coppie clandestine vivono in promiscuità, tutto diventa gioco violento, si scambiano mogli e mariti, fanno figli in grande abbondanza e spesso non è ben chiaro a chi appartengano [...]» (Pino 1988: 42).

³⁵ «Quartiere inferno: fogne a cielo aperto. Ratti condotti al guinzaglio. Zone franche della prostituzione. Un ghetto popolato da baby spacciatori, con un sogno: farsi reclutare dalla mafia» (U. Lucentini, *Europeo*, n. 1/2, 13 gennaio 1989, pp. 28-29).

³⁶ «Nel gennaio 85, le case dello ZEN 2 costruite ma vuote, senza acqua potabile, luce, fogne, strade, sono prese d'assalto ed occupate in forza da orde di gente [...] tribù di famiglie, una dopo l'altra, passano parola ai vicini, agli amici: 'andiamo a scassare le case allo ZEN' [...] c'è chi viene, chi resta, chi se ne va, chi scompare dopo avere tutto rotto, prendendo wc, vasche da bagno, lavandini, piastrelle, porte e scaricando la loro rabbia contro le pareti di cartone [...] Chi utilizza le case vuote come deposito (merce rubata, armi, droga). Chi tenta con disperazione di organizzarsi e sopravvivere ed arriva a mettere tende alle finestre ed una griglia di ferro dinanzi alla loro porta. Chi viene soltanto a distruggere, chi organizza subaffitti, che cerca un dormitorio provvisorio [...]» (Pino 1988: 50).

³⁷ È ciò che annotano gli operatori sociali nelle loro relazioni dopo le visite domiciliari effettuate nel quartiere per verificare la capacità delle donne dello ZEN di assumere il loro ruolo parentale e coniugale.

³⁸ Gli operatori sociali denunciano spesso anche "l'assenza d'intimità" negli appartamenti, privazione che associano alla promiscuità sessuale dei residenti (quando sono le imprese costruttrici che hanno lucrato utilizzando materiale scadente).

³⁹ L'iniziativa dei residenti con cui essi aprono finestre e porte, erigono pareti interne, o con cui richiudono parte

delle aree comuni delle *insulae* per allargare gli appartamenti del piano terra o recuperare spazi per garage o attività commerciali, non ha mai goduto buona stampa nelle analisi degli urbanisti. La prospettiva prescrittiva e normativa impedisce loro di riconoscere in quella iniziativa una *agency* autonoma, non solo critica rispetto allo spazio costruito (concretizza in un certo modo un sapere d'uso) ma anche simbolica. Proprio la forma dell'abitare, queste modalità e stili concreti di porre in essere un rapporto allo spazio costruito, privato e pubblico, non viene posta in relazione alle dinamiche strutturali su cui la città di Palermo si mantiene e mantiene porzioni dei suoi cittadini come alieni. A tale scala questa *agency* assume un significato ben distinto, la forma dell'abitare cristallizza le spinte costrittive socio-economiche, politico-simboliche e lo sforzo individuale di contrastarle.

Riferimenti bibliografici

- Agassy R., Herschberg Perrot A.
2011 *Stéréotypes et clichés*, Colin, Paris, 3 ed.
- Cordesse J.
2009 *Apprendre et enseigner l'intelligence des langues. A l'école de Babel, tous polyglottes*, Chronique Sociale, Lyon.
- Crocker J., Major B., Steele C.
1998 «Social stigma», in Fiske S.T., Gilbert D.T., Gardner L. (a cura di), *Handbook of Social Psychology*, McGraw-Hill, Boston.
- Deledalle G.
1984/1985 «Du fondement en sémiotique peircienne» in *Semiosis*: 101-105
- Deledalle G.
1979 *Théorie et pratique du signe*, Payot, Paris.
- Fava F.
2012 *Lo Zen di Palermo. Antropologia dell'esclusione*, Franco Angeli, Milano, 2 ed
- Fava F.
2009 «Est-il possible de représenter encore la banlieue? La ZEN de Palermo, les médias et l'exclusion urbaine», in de Biase A., Coralli M., (a cura di), *Espaces en commun*, L'Harmattan, Paris.
- Fiume G.
2008 *Mariti e pidocchi. Storia di un processo e di un ace-to miracoloso*, XL Edizioni, Roma.
- Gal S.
2005 «Language Ideologies Compared: Metaphors of Public / Private», in *Journal of Linguistic Anthropology* 15, 1: 23-37, DOI: 10.1525/jlin.2005.15.1.23
- Goffman E.
1963 *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Penguin Books, London.
2003 *Stigma. L'identità negata*, Ombre Corte, Verona
- Irvine J. T., Gal S.
2000 «Language Ideology and Linguistic Differentiation», in Kroskrity P. (ed.), *Regimes of Language*, School of American Research Press, Santa Fe: 35-84.
- Jones E., Scott R., Hastorf H.
1984 *Social Stigma: The Psychology of Marketed Relationships*, Freeman, New York
- Link B. G., Phelan J. C.
2001 «Conceptualizing Stigma», in *Annual Review of Sociology*, Vol. 27, 1: 363-385, <http://dx.doi.org/10.1146/annurev.soc.27.1.363>.
- Lippmann W.
1922 *Public Opinion*, Harcourt Brace and co., New-York.
- Liszka J. J.
1996 *A general introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce*, Indiana University Press, Bloomington.
- Major B., O'Brien L.
2005 «The social psychology of stigma», in *Annual Review of Psychology* 56, (1): 393-421. <http://dx.doi.org/10.1146/annurev.psych.56.091103.070137>.
- Manning P.
1987 *Semiotics and Fieldwork (Qualitative Research Methods)*, Sage Publications, Beverly Hills.
2007 «Semiotics, Semantics and Ethnography», in Atkinson P.-A. et alii (eds), *Handbook of Ethnography*, Sage Publications, Beverly Hills: 145-159.
- Markowitz F.
2005 «Sociological models of mental illness stigma», Corrigan P. (ed.) *On the Stigma of Mental Illness: Practical Strategies for Research and Social Change*, American Psychological Association, XV, 343: 129-144, <http://dx.doi.org/10.1037/10887-005>
- Masini V. (a cura di)
1984 «Palermo: quartieri e servizi. Secondo progress della ricerca: I servizi nei quartieri di Palermo», supplemento al n. 4 di *Una città per l'Uomo*.

- Mertz E.
2007 «Semiotic Anthropology», in *Annual Review of Anthropology*, Vol. 36: 337-353
- Parmentier R.
1994 *Signs in Society: Studies in Semiotic Anthropology (Advances in Semiotics)*, Indiana University Press, Indiana.
2009 «Troubles with trichotomies: Reflections on the utility of Peirce's sign trichotomies for social analysis», in *Semiotica*, 177: 139-155, <http://dx.doi.org/10.1515/semi.2009.070>
- Peirce C. S.
1931-1958 *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
1967 Manuscripts in the collection of Harvard University, catalogued in Robin R.-S., *Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce*, University of Massachusetts Press, Amherst.
- Perriera M.
1987 «ZEN, nel fango del fango. Sottrarre l'inferno all'oblio», in *Grandvu*, Dicembre: 21.
- Pinkering M.
2001 *Stereotyping. The Politics of Representation*, Palgrave, New York.
- Pino M.
1988 *Le signore della droga*, La Luna, Palermo.
- Presidenza del Consiglio dei Ministri
1998 *Stato di fatto e fattibilità per gli interventi di urbanizzazione di Palermo e Catania. Rapporto finale di prima fase. Ricognizione sullo stato attuale delle aree d'intervento*, CEN.S.I.S.
- Quartarone C.
2008 «Lo Zen di Palermo. La de-costruzione di un nucleo urbano autosufficiente», in Badami A. *et alii* (a cura di), *Città nell'emergenza. Progettare e ricostruire tra Gibellina e lo Zen*, Palumbo, Palermo: 257-267.
- Ricœur P.
1986 *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Editions du Seuil, Paris.
- Sciascia A.
2003 *Tra le modernità dell'architettura. La questione del quartiere ZEN 2 di Palermo*, L'Epos, Palermo
- Sebeok T.
1975 «Six species of signs», in *Semiotica*, 13, 3: 233-260, <http://dx.doi.org/10.1515/semi.1975.13.3.233>
1989 «Preface», in Lee B., Urban G. (eds), *Semiotics, Self and Society (Approaches to Semiotics)*, Walter De Gruyter, Berlin.
1994 *Signs: An Introduction to Semiotics*, University of Toronto Press, Toronto.
- Silverstein M.
1989 «The Use and Utility of Ideology: a Commentary», in Schieffelin B., Woolard K., Kroskrity P. (eds), *Language Ideologies: Practice and Theory*. Oxford University Press, Oxford: 123-145.
- Short T. L.
1986 «What they said in Amsterdam: Peirce's semiotic today», in *Semiotica*, 60-1/2: 103-128.
- Simmel G.
1997 *On Culture: Selected Writings*, Sage Publications, London.
- Spivak G. C.
1988 «Can the subaltern Speak?» in Nelson C., Grossberg L. (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Urbana, IL: 271-313
- Valentine D.
1984 *Fluid Signs: Being a Person in a Tamil Way*, University of California Press, Berkeley.
1996 *Charred Lullabies: Chapters in an Anthropography of Violence*, Princeton University Press, Princeton.
- Wacquant L.
2007a «Territorial Stigmatization in the Age of Advanced Marginality», in *Thesis Eleven* 91, November: 66-77. doi: 10.1177/0725513607082003
2007b *Urban Outcasts: A Comparative Sociology of Advanced Marginality*, Polity Press Cambridge, Cambridge.