



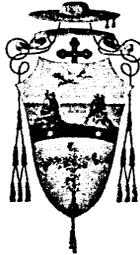
Sole, Leonardo (1988) *Religione, minoranze e mass media*. In: *Studi in onore di Pietro Meloni*, Sassari, Edizioni Gallizzi. p. 199-204.

<http://eprints.uniss.it/7938/>



Università degli Studi di Sassari

**Studi
in onore di
Pietro Meloni**



Edizioni Gallizzi

LEONARDO SOLE

RELIGIONE, MINORANZE E MASS MEDIA

1. *Linguaggio e società complessa.*

Una riflessione sui rapporti oggi assai complessi fra religione, mass media e sistemi linguistici e culturali delle minoranze implica una rilettura del nuovo quadro concettuale di riferimento, formatosi soprattutto per effetto della graduale ma intensa penetrazione delle tecnologie informatiche e telematiche in tutti gli ambiti della comunicazione sociale e nelle stesse relazioni interpersonali.

I sistemi sociali, come è noto, sono costituiti da comunicazioni ⁽¹⁾: detto altrimenti, sono le forme della comunicazione che fondano e caratterizzano le società

Nelle società stratificate del passato le relazioni di ruolo erano poco differenziate e la comunicazione caratterizzata da un basso tasso di informazione (fortemente ritualizzata), da repertori linguistici relativamente ridotti, e da scarso dinamismo sia in senso diacronico che sincronico.

Ma una società complessa e polifunzionale come la nostra rende anche le relazioni di ruolo complesse ed estremamente variabili, e determina l'inclusione del singolo «in tutti i campi funzionali» ⁽²⁾. La comunicazione sociale è oggi caratterizzata dalla crescita inarrestabile delle comunicazioni elettroniche regolate da codici informatici, da relazioni di ruolo estremamente dinamiche, varie e intercambiabili, dal costituirsi di situazioni comunicative precarie e fluidificanti.

⁽¹⁾ LUHMANN, N., *Informazione, Comunicazione, Conversazione: un approccio sistematico*, in Curi, I. (a cura di), *La comunicazione umana*, Milano, 1985, pp. 202-204.

⁽²⁾ LUHMANN, N., *Gesellschaftsstruktur un Semantik*, Frankfurt am Main, 1980; trad. ital. *Struttura della società e semantica*, Bari, 1983.

Per poter efficacemente sostenere la precarietà dei ruoli e allo stesso tempo conservare la capacità di produttori e regolatori del proprio linguaggio, è necessario possedere dei repertori verbali (e semiotici in senso lato) ricchissimi e articolati in una molteplicità di registri.

Questi repertori dovranno ormai comprendere i media informatici e telematici, che consentono un incremento notevole delle forme e delle stesse strutture di comunicazione, sia nel senso di una ulteriore specializzazione funzionale che della quantità delle informazioni trasmesse.

Ma i codici e i media informatici non consentono interazioni comunicative personalizzate e deprimono la vita di relazione in una massa indiscriminata, quantitativamente rilevante ma qualitativamente povera, di informazioni, che cadono a cascata le une sulle altre, impedendo quella elaborazione culturale e quella crescita di sapere tradizionalmente legata alle forme e ai canali della comunicazione quotidiana interpersonale e alla conseguente formazione di strutture gestaltiche.

«Non bisogna confondere la conoscenza con una somma di informazioni. Qualsiasi conoscenza della realtà», ammonisce Ferrarotti (¹), «rimanda necessariamente a un apparato teorico concettuale», vale a dire all'attività modellizzante del soggetto.

Non è perciò possibile accettare, con Luhmann (²), un'ipotesi di sistema sociale come qualcosa di autonomo, in cui l'uomo non è più al centro e viene risospinto a margine, come ambiente problematico, del sistema. Il sistema semantico prende le distanze dai concreti bisogni e usi comunicativi e diventa col Luhmann un'entità indipendente e astratta.

Se è vero che in questo modo si rischia, come obietta Habermas, la colonizzazione del mondo della vita e la sclerotizzazione di qualunque gioco comunicativo, nel senso che questo termine ha avuto da Wittgenstein in poi, è altrettanto vero che l'antidoto fornito da Habermas col suo agire comunicativo fondato su una nuova azionalità e sulla mutua accettazione degli atti linguistici (³), lascia aperto il problema della

(¹) FERRAROTTI, F., *Il paradosso del sacro*, Bari, 1983; *La storia e il quotidiano*, Bari, 1986.

(²) LUHMANN, N., *Strutture*, cit., p. 17.

(³) HABERMAS, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. I-II, Frankfurt am Main, 1981; trad.ital. *Teoria dell'agire comunicativo*, voll. I-II, Bologna, 1986; *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main, 1985; trad.ital. *Il discorso filosofico della modernità*, Bari, 1987.

precisa caratterizzazione della nuova razionalità cui egli fa costante riferimento, che non potrà in ogni caso non essere il prodotto di giochi linguistici concretamente situati nelle reti della comunicazione quotidiana.

Nel suo tentativo di fondare una nuova razionalità come base dell'agire comunicativo, non sembra che Habermas abbia dato il dovuto peso agli aspetti sistemici sui quali tanto insiste Luhmann né, conseguentemente, ai fenomeni di ristrutturazione indotti dalla «turbolenza sistemica» nelle zone periferiche lontane dall'equilibrio ⁽⁶⁾.

La più rigorosa tipologia di atti linguistici e di situazioni comunicative può apparire una griglia sfrangiata poco utilizzabile, se si tien conto che in un sistema dinamico instabile comunicare significa situarsi di volta in volta in un punto in cui contemporaneamente confluiscono e defluiscono le trame delle comunicazioni possibili. Se parlare è una forma di vita, viviamo all'interno dei giochi linguistici nel momento stesso in cui li costruiamo. I significati delle nostre parole diventano così effimeri e polivalenti, come frecce lanciate in diverse direzioni.

Ciò potrebbe forse consentirci di abbracciare territori inesplorati dell'immaginario e del reale. Tutto infatti è centro dove non è più centro. Questa consapevolezza di essere nel mucchio e di districarsi dal mucchio può infatti offrire nuove visioni e nuove dimensioni al linguaggio, allargarne i confini e consentire nuove opzioni semantiche e, attraverso queste, un ampliamento indefinito delle stesse strutture (sistemi grammaticali, lessicali, ecc.) e delle funzioni (usi sociali) dei codici.

2. Il senso della vita.

Ma nessuna ipotesi o progetto di nuova comunicazione e di nuova società sono possibili se non si introduce una variabile troppo spesso trascurata in questo tipo di analisi, vale a dire il problema dei contenuti e dei valori.

Non possiamo infatti dimenticare che il linguaggio è in primo luogo un potenziale semantico, cioè un sistema di significati funzionale alle infinite opzioni semantiche della vita di relazione ⁽⁷⁾.

⁽⁶⁾ PRIGOGINE, Y., STENGERS, I., *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science*, Paris, 1979; trad.ital. *La Nuova Alleanza*, Torino, 1981.

⁽⁷⁾ HALLIDAY, M.A.K. 1976 *System and Function in Language. Selected papers edited by G. R. Kress*, Oxford, 1976; trad.ital. *Sistema e funzione nel linguaggio*, Bologna, 1987; *Language as social semiotic. The social interpretation of language and meaning*, 1978; trad.ital. *Il linguaggio come semiotica sociale. Un'interpretazione sociale del linguaggio e del significato*, Bologna, 1973.

Abbiamo visto che le nuove tecnologie dell'informazione, contribuendo alla riduzione di complessità del sistema sociale ne consentono anche la sopravvivenza, ma non sono gratificanti per l'individuo, né offrono alcun appiglio per una personalizzazione dei codici, ed un loro uso in funzione delle prime fondamentali razionalizzazioni delle emozioni e del vissuto.

L'uomo attuale, è stato detto ⁽⁸⁾, è affamato di significati che consentano la liberazione del potenziale umano soffocato dalla razionalità tecnica, la quale tende ormai ad invadere gli spazi di ogni altra razionalità possibile. «Viviamo in un'epoca in cui si trovano contraddittoriamente presenti un massimo di comunicazioni interpersonali, persino interplanetarie, e la disperazione quotidiana di solitudini insuperabili» ⁽⁹⁾.

A parte il fatto che preferiremmo in questo caso parlare di comunicazioni e di codici ultrapersonali e non interpersonali, la solitudine cui accenna Ferrarotti nasce chiaramente dalla difficoltà di elaborare risposte valide ai problemi quotidiani in situazioni estremamente variabili e con attori sociali continuamente diversi. I significati sono infatti frutto di rapporti comunicativi che durano nel tempo, nell'ambito di una comunità dai confini chiaramente delimitati, che possa cioè tenere distinti (non separati) lo spazio semiotico del «noi» da quello degli «altri». «Richiede altresì tempo», osserva Luciano Gallino ⁽¹⁰⁾, «il dispiegarsi dei giochi interattivi tra Ego e Alter, posto che l'individuazione come l'identificazione sono un sistema di segni, lo stato cognitivo, emotivamente predicato, d'un modello del mondo che sta nella mente di Ego, ma sono anche condizioni oggettive della validità del modello che risiedono nella mente di Alter». È la consapevolezza di appartenere al gruppo e di essere allo stesso tempo distinti dal gruppo che consente l'elaborazione di un'identità personale. Parallelamente, è la consapevolezza di identificarsi in un «noi», distinto ma in rapporto dialettico con gli «altri», che consente e determina l'elaborazione di un automodello e di un'immagine della propria cultura, che serva di orientamento nella vita quotidiana.

La società di massa risponde a questo bisogno di significati e di

⁽⁸⁾ FERRAROTTI, F., *Il paradosso*, cit.

⁽⁹⁾ FERRAROTTI, F., *Il paradosso*, cit., p. 145.

⁽¹⁰⁾ GALLINO, L., *L'attore sociale*, Torino, 1987, p. 172.

vita comunitaria con una duplice offerta: a) il villaggio elettronico globale in cui tutti comunicano secondo modalità omogeneizzate ed omogeneizzanti; b) il ricupero delle etnie, della nazionalità, della religione, dell'associazionismo, delle feste locali, dei riti. Nazione e religione offrono attualmente, secondo Luciano Gallino ⁽¹¹⁾, «il mezzo più efficace per ritrovare forme categoriali di identificazione/opposizione, atte a sfuggire all'omogeneizzazione operata dai sistemi tecnologici». La prima alternativa (quella legata alle nuove tecnologie dell'informazione, che categorizzano la realtà sulla base di codici binari del tipo uno/zero, sì/no, tutto o niente) conserva la sua validità a livello di informazioni binarie, è falsa dal punto di vista delle risposte ai problemi fondamentali dell'esistenza, in quanto risolve l'urgenza delle istanze esistenziali in simulacri di risposte e secondo una logica spettacolare. Lungo questo versante la stessa religione diventa spettacolo: «Qualsiasi tentativo di presentare la religione come un'attività umana dotata di profonde basi storiche e sacre», osserva Neil Postman ⁽¹²⁾, «è eliminato: niente rituali, niente dogmi, tradizioni, teologie, e soprattutto, niente trascendenza spirituale».

La seconda alternativa è valida dal punto di vista della acquisizione di significati vitali, di un'immagine plausibile del «noi» e di stimolo costante alla crescita dell'identità individuale e di gruppo; ma presenta anche il pericolo dell'incomprensione tra i gruppi e della chiusura. È comunque l'unica strada percorribile, ed effettivamente percorsa oggi, dalla religione e dalle chiese. D'altra parte un buon antidoto contro il particolarismo viene fornito dai contenuti «universali», vale a dire funzionali ai bisogni quotidiani e profondamente autentici dell'uomo, delle religioni storiche.

L'emergere del sacro in tutte le forme, anche patologiche, nella società attuale è appunto legato al riconoscimento di quei significati meta-individuali «che allo stesso individuo danno senso e orientamento» ⁽¹³⁾. L'individuo dissociato «dalle molte menti» ⁽¹⁴⁾ per la contemporanea appartenenza a diversi sistemi acentrici e disassati (e quindi regolati

⁽¹¹⁾ GALLINO, L., *L'attore cit.*, p. 200. Sui rapporti fra nazione e linguaggio cfr. HAUGEN, E., *Dialect, Language, Nation*, in «American Anthropologist», 68, 1966, pp. 922-935.

⁽¹²⁾ POSTMAN, N., *Amusing Ourselves to Death*, 1985; trad.ital. *Divertirsi da morire*, Milano, Longanesi, 1986.

⁽¹³⁾ FERRAROTTI, F., *Il paradosso, cit.*, p. 137.

⁽¹⁴⁾ GALLINO, L., *L'attore, cit.*, p. 224.

da modelli di razionalità diversi e contraddittori), cerca in questo modo di rispondere al deficit di identità e di razionalità univoca e coerente.

Io credo che a coprire questo spazio del **sacro**, nel senso «laico» appena indicato, possa contribuire potentemente la religione, agendo a livello della semiosi sociale e attivando dall'interno la capacità di elaborare senso, e in primo luogo il senso del **sacro**, del sistema.

È chiaro che una riattivazione delle reti linguistiche periferiche (costituite secondo Hymes ⁽¹⁵⁾ dall'unione dei campi *linguistici*, il repertorio dei tipi di parlata, e dei *campi di linguaggio*, il repertorio dei modi strutturati di parlare, all'interno dei quali l'individuo può muoversi agevolmente) potrà avvenire solo a patto di una utilizzazione sempre più ampia e mirata delle lingue e degli altri sistemi segnici dei gruppi minoritari e di un reinserimento dei testi prodotti nei circuiti normali (e non solo in quelli festivi) della semiosi sociale ⁽¹⁶⁾.

La maggior rapidità dell'informazione che si realizza «in ogni punto» dei sistemi complessi ⁽¹⁷⁾ potrebbe in tal caso consentire all'insieme dei sistemi segnici (lingue verbali e non verbali) che costituiscono il linguaggio delle minoranze, di sopravvivere e di rafforzarsi, contribuendo in tal modo a vincere l'entropia del sistema.

«I gruppi minoritari che occupano una posizione marginale rispetto ai circuiti dominanti», sottolinea Prigogine ⁽¹⁸⁾, «sembrano aver avuto spesso una notevole importanza innovatrice nella storia». In un universo in cui da più parti si auspica la totale centralizzazione dell'informazione e telematizzazione della società, secondo la metafora tristemente invocata dei nuovi media come nuovo sistema nervoso centrale del corpo sociale, il linguaggio delle minoranze, arricchito e innervato di valori «universali» da un rapporto sempre più vitale con la religione, potrebbe assumere una funzione centrale per la stessa sopravvivenza del sistema e, soprattutto, di garanzia per una convivenza democratica.

⁽¹⁵⁾ HYMES, D., *Foundations in sociolinguistics - An Ethnographic Approach*, London, 1974; trad.ital. *Fondamenti di sociolinguistica. Un approccio etnografico*, Bologna, 1980.

⁽¹⁶⁾ SOLE, L., *Sardegna: bilinguismo e cultura di frontiera*, «Quaderni per la promozione del bilinguismo», 29/30, 1981; *La Sardegna tra bilinguismo e diglossia*, in «Sociologia della comunicazione», I, 1982, pp. 123-135. V. anche FREDDI, G. (a cura di), *L'Italia plurilingue*, Bergamo, 1983.

⁽¹⁷⁾ PRIGOGINE, Y., STENGERS, I., *La Nouvelle Alliance*, cit., p. 175.

⁽¹⁸⁾ PRIGOGINE, Y., STENGERS, I., *La Nouvelle Alliance*, cit., p. 175.