

La Pelle del Selfie*

di THERESA M. SENFT

traduzione di Sara Baranzoni

And death is when someone keeps calling you
and calling you
and you no longer turn around to see
who it is.

Yehuda Amichai, "I Lost My I.D."¹

Questo è un saggio su potere e facce. Specificamente, sulle facce che manifestano in quella pratica globale di *self-imaging* nota come "*selfie culture*". Ancora più specificamente, sulla circolazione dei *selfie* ritraenti la faccia di Sandra Bland, un'attivista afro-americana del gruppo Black Lives Matter, della quale la polizia ha detto essersi impiccata in cella dopo essere stata imprigionata in seguito a un blocco del traffico di routine. Se Yehuda Amichai ha ragione nell'osservare che l'essenza della morte è l'incapacità di girarsi a guardare chi ci sta chiamando, allora l'essenza della vita dev'essere il suo opposto: l'abilità di vedere chi ci vede, e di innestare in questa visione un'azione. Se ciò è vero, cosa facciamo con la faccia di Sandra Bland, una donna che una volta si era offerta al nostro sguardo, ma che ora non si può più voltare per rispondere?

Sì lo so, ma comunque

Per affrontare questa specifica questione, dobbiamo affrontarne una più generale: che cosa significa parlare di una fotografia circolata online in quanto potenziante – o alternativamente, depotenziante? E di per sé, credere che le fotografie possano avere una forza attuale o potenziale sui corpi umani sembra un po' misticheggiante. Le

* Il presente saggio, disponibile in due versioni inglesi (*abridged* e *unabridged*) su Academia.edu (https://www.academia.edu/15941920/The_Skin_of_the_Selfie_Unabridged_Version_), e pubblicato nella sua versione ridotta in (2015) *Ego Update: The future of Digital Identity* (ed. by A. Bieber), Düsseldorf: NRW Forum Publications, è qui stato tradotto in italiano su gentile concessione dell'autrice. Scelta del traduttore è di riportare tra parentesi tonde la dicitura inglese qualora sia significativa nell'economia del testo (NdT).

¹ Molti pensatori hanno influenzato questo saggio, ma Gregory Seigworth e Brittney Cooper hanno fornito la spalla intellettuale sulla quale mi sono trovata a poggiare ancora ed ancora. Voglio anche ringraziare Hagi Kenaan per avermi fatto conoscere Amichai e l'estratto che inizia questo saggio.

immagini sono cose. Non fanno altro che mostrarsi a chi le guarda. Come questo mostrarsi possa conformarsi nella frase “dimostrazione di potere” richiede una lezione sulle relazioni tra immagini, simboli, icone e marche.

Storicamente, queste lezioni hanno avuto diversi maestri. Per Freud, la connessione tra immagine e potere avviene nella prima infanzia, quando il bambino inizia ad associare il visto col noto, quando entra nella fase del “guardare”. Restare in questa fase troppo a lungo è sviluppare una *scopofilia* feticistica comunemente intesa attraverso la figura dell’uomo “voyeur” o della donna narcisista (Freud 1976).

Marx ha coniato il termine “feticcio della merce” per spiegare come il capitalismo incoraggi un culto dei beni per distrarre i lavoratori dal fatto che il valore (e dunque il potere) non risiede nelle merci stesse, ma nel sistema attraverso il quale tali oggetti circolano (Marx 1976). Facendo eco ai diari dei coloni europei che riportavano come gli africani accettassero con felicità perline senza valore in cambio di terra, Marx considerava il feticismo contemporaneo una forma di “ferocia” nella quale una relazione ossessiva con una parte è vista come più significativa che una relazione misurata con l’intero, e il desiderio personale vince i fatti materiali.

“Misero il feticista”, recita il detto, “al quale è offerta una donna, quando ciò che vuole è una scarpa”. In quanto accademica conosciuta per gli articoli pubblicati sulla cultura selfie, spesso mi trovo a dialogare con giornalisti incaricati di rispondere una volta per tutte alla questione, posta dai loro lettori, se fare e diffondere foto di se stessi costituisce un atto potenziante o depotenziante. Quando chiedo, “ma cosa intendi per potenziamento, in questo contesto?”, solitamente mi trovo di fronte ad occhi rovesciati ed evidenze aneddotiche tratte dalle proprie interviste. A volte mi si parla di ricerche scientifiche che, come ho sostenuto altrove, sono difettose nelle loro premesse e inconcludenti nei loro risultati (Senft & Baym 2015a).

Ho anche sentito parecchie volte parlare dell’importanza della “viralità” online, che tende ad essere considerata la teoria quasi-magica del fatto che, nello spazio digitale, i sentimenti sono trasformati «in una proprietà, come fossero qualcosa che si ha, e che si può dunque trasmettere, come se ciò che si trasmette fosse la stessa cosa» (Ahmed 2004: 10). Nel suo lavoro sul contagio emozionale, Sara Ahmed sostiene che tutti sanno come «i sentimenti raccontati non fanno sentire le stesse sensazioni», ma nonostante ciò è difficile negare la forza delle sensazioni moltiplicate attraverso la diffusione sui network. Cercando di sviluppare una spiegazione per questa forza, Ahmed afferma che «è l’oggetto dell’emozione che circola, piuttosto che l’emozione in quanto tale [...] Tali oggetti diventano viscosi, o saturati di affetti, siti di tensione personale o sociale (2004: 11).

Se li vediamo come oggetti emozionali, è allora abbastanza comprensibile perché possiamo considerare potenzianti dei selfie prodotti per raccogliere fondi per cause caritatevoli, o selfie che ritraggono individui intrattenere comportamenti accettabili soltanto per una parte della popolazione (donne al volante in Arabia Saudita, peli facciali

negli Stati Uniti, gay che si baciano in Uganda, soldati che si rifiutano di entrare in guerra in ogni parte del mondo). Allo stesso modo, quando vediamo un “meme” malizioso che “prende in prestito” una foto generata per un’audience totalmente diversa, o apprendiamo di un attivista ucciso dopo essere stati rintracciati grazie ai dati di una foto postata su Twitter, o leggiamo di un bambino suicidatosi in seguito ad atti di bullismo in rete iniziati da una foto “sbagliata”, comprendere i selfie come qualcosa di depotenziante ha tutto il suo senso.

Lo psicanalista Octave Mannoni ha una volta osservato che il grido del feticista è “sì lo so, ma comunque”. Anche non avessi appreso altro nel tempo passato a studiare la cultura selfie, ho ben compreso come tali questioni a proposito del de/potenziamento non hanno nulla a che vedere con le immagini, e tutto con il desiderio di un senso di controllo sull’ambiente nel quale le immagini circolano. La logica feticistica aiuta a consolidare tale senso di controllo psicologico nascondendoci temporaneamente le forze sociali, e, per molti di noi, lo scotoma sembra un prezzo ridotto da pagare in cambio di un senso di certezza su quale tipo di oggetto materiale deve essere importante on e offline, e quale invece no.

Occhi morenti, mani viventi

Il mantra “sì lo so, ma comunque” non fornisce soltanto il senso di una temporanea sicurezza in un mondo insicuro. Aiuta anche a riconciliare le due principali (e contraddittorie) tesi sulle immagini mediate che circolano di questi tempi tra esperti e studiosi. La prima tesi, sopra provata, concerne il potere delle immagini di modellare le azioni su di un livello psicologico, sociale, politico ed economico. La seconda, resa famosa dal filosofo Jean Baudrillard, è che siamo ormai tanto frequentemente bombardati da immagini da essere diventati insensibili a ogni potere capace di influenzare il nostro pensiero o comportamento che queste potevano una volta avere.

Nei suoi lavori su media, visione ed etica, Hagi Kenaan (2013) sostiene che l’occhio ha ormai raggiunto uno «stato di morte clinica» a causa del processo chiamato appiattimento. L’estetica dell’appiattimento (che inizia con la pittura basata sulla prospettiva, e raggiunge il suo apice con l’avvento dell’industria pubblicitaria) è tale per cui passiamo la maggior parte delle nostre vite di fronte a schermi, di modo che la profondità, il tempo, gli errori, le crepe ed altri invisibili sono interamente eliminati. In quanto vedenti funzioniamo come drogati, afferma Kenaan, allo stesso tempo bramanti e dissanguati da ciò che usiamo per prevenire il nostro impegno nel mondo.

Così come generalmente accade nella dipendenza, la responsabilità etica tende ad essere la prima vittima dell’appiattimento, conferma Kenaan. Per fornire un esempio, utilizza la famosa metafora della finestra sviluppata dal filosofo Emmanuel Levinas in *Totalità e infinito*. Quando guardiamo una persona vivente attraverso il vetro di una

finestra chiusa, spiega, «apparentemente, l'altra persona è precisamente di fronte a noi, pienamente lì». Infatti, continua, «guardarla o ascoltarla attraverso la finestra può insegnarci molte cose sull'altra persona, forse addirittura tutto quello che c'è da sapere». Comunque, con la finestra chiusa, «restiamo sempre da una parte del vetro, a casa, tra di noi» (2013: 37).

Sebbene sia difficile rifiutare questa visione quando applicata ai mass-media, personalmente la trovo incompleta, per lo meno in relazione agli utenti dei network digitali. David Bothroyd (2013) mostra come, nell'ambiente digitale, le immagini non esistono unicamente in quanto oggetti statici visti passivamente in maniera frontale, ma sono anche il prodotto del processo che Mark Hansen chiama "imaging", il quale implica una continua collaborazione uomo-macchina. Notando il legame tra la parola "digitale" e le dita, Elo (2014) afferma che il dito è oggi un fattore almeno altrettanto significativo dell'occhio nel modo in cui le immagini sono create e ricevute, e il tatto lo è alla pari della vista.

Consideriamo come vista e tatto si incontrano nel selfie. Nel primo passo della produzione di un selfie, il fotografo regge in qualche modo la fotocamera per vedere come appare realmente la pelle del suo viso, puntando l'occhio della camera verso la sommità del suo capo. Soddisfatto di questa sovrapposizione di occhi, il fotografo tocca il suo dispositivo per scattare. Dopodiché, manipola l'immagine con le sue dita, mettendo di nuovo in dialogo occhi e mano, non tanto per verificare che ciò che prima aveva visto sullo schermo corrisponda a ciò che ora appare, ma per accertarsi che ciò che ora vede, dopo rifiniture e filtri, è ciò che ora desidera. Quando sente che la foto ha compreso ciò che vuole, allora tocca nuovamente il dispositivo per salvarla.

Il dialogo occhio-dito (ancora, a volte sulla veridicità, ma spesso su di un altro tipo di desiderio) si ripete ancora una volta quando qualcuno (a volte il fotografo, altre no) carica, scarica o magari trasferisce la foto attraverso i portali dei social media, dove poi tale immagine viene discussa, alterata, classificata, estratta e in vari modi toccata dalle pelli di altre mani su altre superfici.

Toccare ed essere toccati

Secondo Levinas, l'unico modo per incontrare veramente l'Altro è aprire la finestra e affrontare l'individuo in questione: esperire se stesso come simultaneamente vedente e visto. In quel momento, sostengono Kanaan e Stein, ritroviamo il potenziale della visione: «la sua libertà e concomitante responsabilità, la sua capacità di essere coinvolto, il suo costante coinvolgimento, la sua abilità nel criticare, nell'essere intimo, nel provare pudore, nel rifiutare» (2014: xvii).

Mentre il processo di appiattimento è progettato per eliminare l'apertura delle finestre per creare un'estetica nella quale «ciò che vedi è ciò che ottieni, e dietro non c'è

altro» (2014: xvii), il progetto estetico della sensazione aptica (coinvolgimento attraverso il tatto) offre diverse opzioni potenziali. Nei mondi delle neuroscienze e dell'ingegneria, la sensazione aptica esiste su almeno sei registri, afferma Mark Paterson (2007). Può esserci contatto cutaneo (basato sulla pelle); propiocezione (la posizione del corpo sentita come tensione muscolare); cinestesia (il senso del movimento del corpo e degli arti); il senso vestibolare (un senso di equilibrio derivato dalle informazioni dell'orecchio interno); il senso di prossimità della distanza; e il toccare come metafora per un fenomeno psicologico, come nella frase "è toccante".

Il registro metaforico del tatto – "deep touch" – ha implicazioni profonde a livello di linguaggio, mentre la visione tende ad essere narrata attraverso metafore dove è la luce che «delinea il mondo fenomenico cognitivamente, creando così le basi per un discorso uniforme della verità», sostiene Elo. Per contrasto, il toccare è una metafora che «sman-tella, scompone, e differenzia il linguaggio» (2014: 4).

La storia del dubbio di San Tommaso ci ricorda che quando la vista e il tatto si sovrappongono, viene attivato quel senso di sicurezza (e potere) descritto da Freud e Marx. Quando non lo fanno, nasce una sorta di confusione di base. È piuttosto semplice immaginare di toccare una superficie che non corrisponde a ciò che pensiamo dovremmo sentire quando inizialmente la vediamo, o immaginare due persone essere d'accordo sul fatto di vedere la stessa cosa, ma sentirsi toccati diversamente (o non toccati affatto) da tale visione, e perciò comportarsi in maniera diversa.

Gli ultimi dieci anni hanno visto una crescita in ciò che Sara Ahmed e Jackie Stacey hanno soprannominato "dermografia": un tipo di analisi che «assume la pelle non solo come proprio oggetto, ma anche come punto di partenza per un modo differente di pensare»; che pensa «la pelle, ma anche *con* o *attraverso* la pelle» (2001: 1). Una volta, scrivendo a proposito dei cambiamenti nelle tecnologie cibernetiche negli anni '80, la teorica femminista Donna Haraway si chiedeva: «perché il corpo dovrebbe concludersi con la pelle?». Nel 2015, in epoca di reti neurali, innesti di tessuto e diffusione delle cellule, e di ciò che i teorici della comunicazione chiamano "politiche affettive" molti di noi si trovano a dover porre una questione ulteriore: «perché la mia pelle dovrebbe finire col mio corpo?».

Coprendo e connettendo corpi, la pelle ha molteplici funzioni. Rappresenta un contenitore per il sé, una superficie per l'Altro, e una frontiera fra i due. Ciò vale se parliamo di umani, macchine, o corpi digitali in forma di simboli, icone, avatar, o marche. «Per pensare attraverso la pelle», sostengono Ahmed e Stacey, dobbiamo riflettere «non tanto sul corpo come l'oggetto smarrito del pensiero, ma sull'inter-incorporazione (*inter-embodiment*) sul modo di essere-con ed essere-per, dove uno tocca ed è toccato da altri» (2001: 1).

Coprendo e connettendo corpi, la pelle ha molteplici funzioni. Rappresenta un contenitore per il sé, una superficie per l'Altro, e una frontiera fra i due. Quando graffiamo (*skin*) un altro, commettiamo un atto di violenza. Quando graffiamo noi stessi, soppor-

tiamo una ferita temporanea che ci rende più consapevoli di qualcosa o qualcuno che ha il potere di toccare la nostra carne.

Per una fenomenologia della dermatografia

Una delle qualità più significative della pelle in quanto significante visivo è che essa cambia. Ogni ricercatore sa che il materiale visivo statico può essere misurato attraverso processi come computo, inquadratura, mappatura, e codifica/decodifica. Ma come dovremmo relazionarci a materiali visivi che mutano, si muovono, o si spostano quando entrano in contatto con altri? Qui, sostiene Kenaan, «ciò che sembra essere richiesto è una fenomenologia: un modo di pensare o un'attenzione riflessiva che si concentra sul fenomeno mentre lo permette... per mostrarlo dal suo interno» (2014: 208).

Coloro che desiderano azioni concrete nel senso di costruire un pensiero fenomenologico della pelle possono trovare utile il lavoro di un gruppo di scrittori vagamente conosciuti come teorici degli affetti. Se i teorici della rappresentazione visiva tendono ad usare termini come soggetto, oggetto e testo per parlare di ciò che le cose significano, i teorici degli affetti impiegano piuttosto parole come evento, performance e flusso, per poter capire ciò che le cose fanno mentre si muovono attraverso spazi fisici, sociali e psichici – e cosa al contempo viene fatto ad esse.

Nel suo lavoro su Spinoza (presumibilmente il primo teorico degli affetti), Gregory Seigworth (2011) afferma che l'affetto è meglio comprensibile se inteso su tre diversi registri, che egli compara ad un punto, una linea e un piano. Il primo registro è l'*affectio* (affezione): un momento puntuale di incontro con qualcuno o qualcosa. Seigworth utilizza il termine "impatto" (*impingement*) per descrivere questa dinamica. Il secondo registro è l'*affectus* (affetto), «l'effetto dell'impatto (*impingement*) nel suo movimento da corpo a corpo» (2011: 5). Il terzo registro è chiamato da Spinoza *immanenza*: il potere dell'affetto di creare ciò che poi percepiamo come l'interezza del mondo. Seigworth si riferisce ad essa come all'«infinita potenzialità di tutto ed ogni cosa di piegarsi ed intrecciarsi su e giù lungo il piano dell'esistenza».

Al rischio di semplificare sia Spinoza che Seigworth, penserei l'affetto attraverso tre termini – sentimento, forza, potenziale – e tre domande. La prima, «cosa questo provoca, e a chi?», è pensata per scavare nelle percezioni individuali. La seguente, «quali forze contiene questo evento?», mi ricorda come le percezioni individuali sono sempre avvolte da tre forze congiunte: sociali, macchiniche e fisiche.

Le forze sociali sono quelle reificate nei concetti come identità, amici, spazio, comunità, economia, legge, corporazione, nazione, e così via. Le forze basate sulle macchine tendono ad essere descritte negli ambienti dei social media con termini tipo larghezza di banda, connettività, memoria, copia, classificazione, riconoscimento, scarto, eccetera. Le forze fisiche e biologiche entrano in gioco quando consideriamo un evento in contesti di

nascita, vita, danno o morte di corpi biologici o fisici (umani, animali, morbi, risorse naturali, eccetera).

La domanda finale che cerco di porre è questa: «che potenziale esiste qui?». Ogni evento accaduto nel presente può essere compreso in due sensi: come il risultato di forze del passato, o come un nuovo tipo di forza in sé. Quando tale forza è avvertita nel corpo o nella mente ma non ancora visibile, la chiamiamo “potenziale”. Così come tutte le forze, il potenziale – di apprendimento, di alienazione, di rivoluzione, di evoluzione, di distruzione, di crescita, di alterazione – può prendere molte strade tra molteplici corpi in rete, specialmente quando entra in collisione con altre forze nelle dinamiche che usualmente chiamiamo di “potere”.

Selfies, presi e catturati (*grabbing and grabbed*)*

Come possiamo applicare le precedenti domande alle immagini visive che circolano su Internet? In lavori precedenti (2008, 2013, 2015) ho sostenuto che gli utenti dei social media producono, consumano e fanno circolare materiali visivi non fissando (come si farebbe nel caso di un film tradizionale trasmesso al cinema), non dando un’occhiata (come si fa con una televisione accesa in una stanza), ma in un modo segmentato e tattile che ho pensato come un catturare (*grabbing*).

In quanto allo stesso tempo sensazioni personali incorporate e metafora sociale, le frasi basate sulla presa (*grab*) hanno il potere inserito nella propria sintassi: basti considerare come le espressioni economiche e psicologiche “furto di terra” (*land grab*) e “catturare l’attenzione” (*attention grabbing*) suggeriscano nell’ascoltatore un’immagine di un corpo passivo sul quale si esercita l’attività di un corpo attivo, o come usiamo l’espressione “in palio” (*up for grabs*) per descrivere un evento in cui l’esito della potenza non è chiaro, e non siamo sicuri di chi (o cosa) sarà il vincitore.

Nel processo di produzione del selfie, il catturare (*grabbing*) inizia con la decisione del fotografo di farsi una foto. La ragione politica che sta dietro alla decisione di farsi una foto è varia: a volte è perché vogliamo controllare come si produce la nostra immagine; altre volte saremmo tranquillamente disposti a cedere il controllo, ma non c’è nessuno che può scattarci una foto. Una volta premuto il pulsante della fotocamera, e che l’immagine digitale è catturata (*grabbed*) e salvata sul nostro telefono o computer, abbiamo la possibilità di editarla, dove la presa (*grabbing*) lavora tagliando e ricostruendo immagini sullo schermo.

Anche tale trasformazione è nutrita da una serie di motivazioni differenti. A volte un fotografo rifinisce o applica filtri a una foto per ragioni che appartengono alla nostra nozione generale di sociale: ad esempio, quando tenta di emulare (o rifiutare) precise norme di bellezza, proprietà, civiltà, cittadinanza, amore. Altre volte, le modifiche

* L’autrice attua un gioco di parole difficilmente traducibile in italiano (NdT).

avvengono per ragioni personali profonde: per replicare uno stato dell'infanzia, per documentare uno stato mentale, per zoomare su elemento del volto come se si stesse usando uno specchio.

Alle volte, la ragione per cui la foto viene editata in un modo particolare è riferibile alla necessità di renderla adeguata come parte di una serie, o come parte di una conversazione – cosa che spesso accade quando una foto è inviata come risposta alla foto di qualcun altro. Anche la posizione geografica e gli *hashtags* possono essere usati in senso affine, per segmentare e ricostruire materiali in modi che sono a volte personali, a volte sociali, a volte onesti, altre no, a volte chiari, altre deliberatamente oscuri.

Una volta scattata ed editata, la foto rimane sul telefono o computer dell'utente fino a quando non decide (o qualcuno lo fa al suo posto) di metterla in circolazione, circolazione che consiste in un'altra serie di catture (*grabs*). Anche se una foto non è mai stata diffusa al di fuori del proprio telefono o computer, è comunque importante comprendere come sia i suoi dati visivi che quelli meta (orario, marcatori geografici, IP, indirizzo) sono catturati (*grabbed*) da un server, dove l'immagine staziona in ciò che è a livello colloquiale chiamato "il cloud". Quando capiamo che le foto che presumiamo essere private possono in realtà essere copiate dai server di immagazzinamento da agenzie governative, collettivi hacker, o (ciò che accade più frequentemente) da qualcuno che conosce la nostra password, la ramificazione politica della cattura (*grab*) diviene piuttosto evidente. Se pensiamo ai selfies in termini di pelle che cattura (*grabs*) ed è catturata (*is grabbed*), possiamo paragonare il suo contenuto visuale all'epidermide, e i metadati al materiale sottocutaneo. In un corpo, la pelle esposta è in effetti meno vulnerabile di quella non esposta, e in genere nelle conversazioni pubbliche a proposito di selfie domina la superficie. Consideriamo le battaglie che imperversano in relazione alla scelta consapevole di un fotografo di caricare immagini specifiche in un social media, dove queste vengono catturate (*grabbed*) da altri grazie a *like*, condivisioni, amicizie, voti, commenti, remix, parodie e meme. Dal momento che questa informazione lascia tracce visive, i ricercatori si concentrano su di essa come chirurghi che esaminano un trapianto di pelle, notando come un materiale viene accettato o rigettato nel momento in cui viene inserito in quel corpo associato coi termini "i miei amici", "i miei colleghi", "la gente che conosco su Instagram", "la mia comunità/fede/nazione", e così via.

Se questo tipo di ricerca ha un valore nel caso di immagini che circolano in rete, da un punto di vista aptico si fermano a un livello di contatto cutaneo, di pelle, dove il "toccare" viene inteso semplicemente in termini di ciò che può essere letto in superficie. Per arrivare a questioni come tensione, movimento, equilibrio e percezioni di prossimità o distanza, abbiamo bisogno di andare più a fondo. Come afferma l'espressione «dov'è il tasto "non mi piace"?», evitare, snobbare, bloccare, ignorare e rifiutare hanno almeno lo stesso valore comunicativo di riconoscere, aggregare, allineare, attestare ed affermare.

A di quanto potere sociale esercito in un dato ambiente, quando mi catturi (*grab*) posso essere d'accordo, posso catturarti a mia volta (*grab you back*), posso spostarmi da

un'altra parte, e così via. Queste azioni possono essere chiaramente visibili, possono essere oscurate da altri tipi di attività, o intenzionalmente nascoste alla vista. Anche le persone che in principio affermano «su internet ogni gioco è pulito» operano scelte individuali su come comportarsi rispetto alle immagini “in palio” (*up for grabs*), dal momento che attraversano spazi e tempi. Questo meme è accessibile a Londra ma non a Shanghai? Se sono uno studente cinese all'estero, magari ci penserò due volte prima di inviarlo ad amici che potrebbero essere soggetti a censura governativa. Questa immagine sexy ha cominciato come scambio uno-a-uno, come messaggio personale, prima di arrivare in un sito “porno-vendetta” di pubblico accesso? Questo può influire su come, o se me ne interessa, nel momento in cui appare nella mia casella di spam.

Se per i ricercatori interessati ai social media è relativamente semplice tracciare le dinamiche sociali online quando avvengono a livello visivo, e diviene chiaramente più difficile quando queste avvengono in modo invisibile, è quasi impossibile arrivare al terzo livello di cattura (*grabbing*) online. Penso qui al “livello algoritmico” proprietario, attraverso il quale le compagnie di social media assoggettano tutti i dati visivi, i metadati e i dati generati dagli utenti che stanno sui loro server a formule matematiche concepite per prevedere il trend dei comportamenti futuri. Da un punto di vista fenomenologico, potremmo dire che tali compagnie usano gli algoritmi per due ragioni: per monitorare, predire e direzionare i flussi affettivi dei contenuti generati dagli utenti (questo è ciò che permette a *news feed* e post personalizzati di arrivare sulle pagine personali); e per bersagliarli emozionalmente sul piano del mercato economico (ciò accade attraverso il processo algoritmico chiamato “mining”, che prende i dati sui comportamenti dei consumatori per poterli bersagliare di annunci pubblicitari specifici).

Infine, esiste un livello disciplinare del selfie, per il quale i governi pretendono il diritto di impadronirsi dei dati aziendali (sia grezzi che ottenuti algoritmicamente) per favorire le loro attività di riconoscimento facciale, applicazioni di leggi, o iniziative anti-terrorismo. Come chiunque abbia subito la politica del “vero nome” di Facebook sa, questo è il piano su cui uno non esiste per la struttura di una corporate fino a quando un'identificazione prodotta dal governo contenente l'immagine del suo volto non viene effettuata. Come chiunque sia stato mai licenziato da un posto di lavoro per una foto chiaramente falsificata in cui la persona è ritratta in un comportamento illegale o inappropriato sa, questo è il livello in cui la pelle del selfie è molto più importante della propria (*the skin of the self*).

Dall'epistemologia all'etica

In questo saggio, ho sollecitato i ricercatori ad allontanarsi (almeno per un po' di tempo) dalle domande epistemologiche e rappresentazionali su cosa significa un'immagine digitale nel momento in cui appare sui nostri schermi. Per contro, ho

suggerito, concentriamoci su domande fenomenologiche su ciò che le immagini fanno in quanto oggetti emozionali, tecnologici, economici e politici, nel loro circolare attraverso corpi connessi. Credo che concentrarsi sulla doppia qualità del catturare (*grabbing*) ci permetta di capire le narrazioni sulla natura potenziante o depotenziante delle immagini per quello che sono: feticci frontali e basati sullo sguardo, la cui forza dipende dalla fantasia che la percezione di potenza di un guardante sia più importante che le esperienze degli altri.

Quando pensiamo alle immagini sia in termini di oggetti statici che appaiono sui nostri schermi che in quanto entità viventi che si innestano sulla nostra pelle, possiamo per un istante rompere la “morte dell’occhio”, per considerare come individui e comunità toccano e sono toccati dalle immagini degli altri. Quando arriviamo a concepire il toccare sia come una sensazione personalizzata, sia come il risultato di forze sociali, macchiniche e biologiche, ci spostiamo dallo spazio della fenomenologia per arrivare al campo dell’etica, nel quale ci ritroviamo a chiederci cosa dovremmo fare con ciò che ci sta di fronte.

Cosa è successo a Sandra Bland?

È con in mente l’etica che torno ora alla questione con la quale ho iniziato questo saggio: che cosa dovremmo fare con la faccia di Sandra Bland, una donna che si è intenzionalmente offerta al nostro sguardo, ma che non può più voltarsi per rispondere? È una domanda che difficilmente riesco a prendere in considerazione senza fare riferimento al catturare ed essere catturati (*grabbing and being grabbed*).

In questo stesso momento vedo sullo schermo del mio laptop uno streaming live ripreso (*grabbed*) da reporter nelle strade di Ferguson, Missouri. La settimana scorsa, a Ferguson è stato dichiarato uno stato di emergenza federale, mentre stanotte la polizia sta permettendo agli uomini bianchi di vagare per le strade con le pistole (Townes 2015). Su Twitter, accademici che si stanno organizzando per discutere di giustizia razziale, parlano di quanto i semplici raggruppamenti di persone nel paese siano a rischio di essere attaccati dalla polizia con lo spray urticante, mentre i raduni sotto la bandiera della federazione e le marce del KKK ricevono una piena protezione (Jenkins 2015). Su vari blog, gli attivisti di Black Lives Matter discutono il fatto che le foto dei loro volti siano state caricate in sistemi computerizzati di riconoscimento facciale e le loro comunicazioni personali monitorate da forze “anti-terrorismo” finanziate dalla federazione (Jenkins 2015).

Nel frattempo, sulle mie pagine di Facebook, i sostenitori di sinistra del candidato presidente Bernie Sanders si preoccupano del fatto che i membri di Black Lives Matter che hanno “duramente” interrotto Sanders per chiedergli di affrontare temi di giustizia sociale nella sua piattaforma si stiano “sparando sui piedi” (Lind 2015). Nel mio

newsreader, ho evidenziato (*flagged*) un'*alert* generata algorithmicamente che descrive la pressione per creare un Darren Wilson Day per commemorare l'ufficiale le cui azioni diedero luogo alle proteste di Ferguson l'anno scorso (Moore 2015), e cancellata una sull'attrice Jennifer Aniston, che non avrebbe invitato né il coprotagonista di *Friends* Matthew Perry né Matthew Leblanc al suo matrimonio.

Nel mio indirizzo mail di lavoro c'è una lettera di una studentessa di colore, che mi chiede perché dovrebbe tornare a scuola quando nel mondo c'è tanto lavoro da fare. Dopo di questa, ce n'è un'altra che mi chiede di mandare questo saggio al più presto, perché io scrivo in inglese, e qualcuno vorrebbe tradurre le mie parole in tedesco per un catalogo di una mostra. Per quanto le questioni poste in questo saggio mi possano sembrare affrontate in maniera inadeguata, ho bisogno che le mie parole vengano assorbite o rifiutate altrove.

È attraverso queste pelli che scrivo della pelle di Sandra Bland, una donna che, mi piace dirlo, ho incontrato inizialmente attraverso i video da lei postati su Facebook, nei quali denunciava apertamente la violenza della polizia a nome di Black Lives Matter. In realtà, come quasi tutti gli americani bianchi, la mia prima esperienza di lei è stata il video del suo arresto girato da uno spettatore. Qui, ho visto un ufficiale della polizia del Texas tirare Sandra Bland giù dalla sua macchina e spingerla per terra. L'ho sentita gridare di dolore, e urlare allo spettatore «grazie di riprendere». Nel momento in cui vedevo il filmato, Bland era stata dichiarata morta nella sua cella in Texas, dopo essersi presumibilmente impiccata dopo tre giorni di custodia.

Siccome combacia precisamente con la mia esperienza mentre vedevo questo video, citerò un lungo brano del resoconto della scrittrice afro-americana Roxanne Gay, pubblicato recentemente in un editoriale del *New York Times*:

Il signor Encinia (l'ufficiale di polizia) aveva chiesto alla signora Bland perché era irritata, e lei glielo aveva detto. Aveva risposto alla domanda che le era stata fatta. La sua voce era ferma, sicura di sé. Al signor Encinia non piacque il suo tono, come se avesse dovuto essere contenta di essere stata fermata nel traffico. Le chiese di spegnere la sigaretta, e lei rifiutò. La situazione degenerò. Encinia la minacciò di darle una scossa con il suo Taser. La forzò ad uscire dalla macchina. Lei continuava a protestare. Le misero le manette. La trattarono orribilmente. In modo inumano. Si lamentò di questo trattamento. Conosceva e affermava i suoi diritti, ma non era importante. La sua vita nera e il suo corpo nero non erano importanti (Gay 2015).

Ho una forte reminiscenza di due conversazioni che ho avuto la notte in cui ho guardato il video di Sandra Bland. In una, un amico stava cercando di convincermi che i casi di suicidio in carcere sono molto difficili da fingere per la polizia. Nell'altra, un collega insisteva che i fatti del caso Bland non combaciavano. Era istruita, una professionista, e un'attivista. Aveva parlato con membri della propria famiglia che stavano lavorando per pagarle la cauzione. Anche se aveva sofferto di depressione in passato, al momento

dell'arresto era di ottimo umore, pronta per iniziare il lavoro dei suoi sogni nell'amministrazione dell'università, la sua stessa università, il mese successivo (Sanchez 2015). Potevano essere queste realtà entrambe vere? Chiedendosi la stessa cosa, Roxanne Gay rispondeva affermativamente, argomentando che «anche se la signora Bland si fosse suicidata, c'è un intero sistema di ingiustizia che le ha lasciato le sue impronte digitali come lividi sul collo» (2015). Dopodiché, racconta la sua propria esperienza quotidiana di queste impronte, scrivendo:

Ogni volta che salgo in macchina, mi assicuro di avere la patente, il libretto e l'assicurazione. Mi assicuro di avere la cintura allacciata. Metto il mio cellulare nel dock vivavoce. Controllo questi dettagli una, due e tre volte, perché quando (e non se) mi fermano, voglio che non ci sia dubbio sul fatto che sto seguendo le leggi alla lettera. E lo faccio pur sapendo che non importa veramente se seguo la legge o no.

I giorni sono diventati settimane dal momento in cui la storia dell'arresto di Sandra Bland ha fatto la sua comparsa su Internet. Come quasi ogni altra persona che riceve le notizie tramite social media, alcune volte mi sono ritrovata perplessa in attesa che gli investigatori federali assegnati a questo caso fornissero il loro rapporto.

Personalmente, non ho grande fiducia sul fatto che un rapporto possa cambiare gran ché: ne è l'esempio Ferguson, una città dove gli investigatori esterni hanno trovato evidenza incontrovertibile di pregiudizi razziali e corruzione della polizia, e dove ancora la maggior parte della società civile si trova in sospenso con mandati di arresto, ed altri ne sono emessi ogni giorno (Ellis 2015).

Dal momento della morte di Sandra Bland, sono stati riportati più casi di violenza della polizia, più rivolte contro la violenza, più matrimoni tra celebrità. Come tutti i video simili, la ripresa dello spettatore dell'arresto di Bland sembra essere già scomparsa dalla pubblica vista. Eppure è interessante come, seppure cercando su Google appare sicuramente la sua immagine segnaletica, tale ricerca appare ora dominata dai selfie che Bland si era fatta, i quali rimangono pubblicamente accessibili sulla sua pagina Facebook. In queste foto, appare vestita in abiti professionali, sorridente e (nel caso dei suoi video) parlando direttamente in camera sulla realtà del profilaggio razziale in America.

Cliccando tra questo primo set di immagini sorridenti su Google Immagini, porta chi guarda ad incontrare una serie di meme per i quali è stata presa (*grabbed*) la faccia di Bland, e la sua pelle marcata da tag come #WhatHappenedToSandraBland, #BlackLivesMatter, #SayHerName e #IfIDieInPolicyCustody. Clicchiamo ulteriormente, e si vedrà come il sorriso di Sandra Bland sembra essere stato catturato (*grabbed*) diverse volte – e probabilmente monetizzato – sia dai conservatori di Fox News, sia dagli auto-proclamati razzisti del sito Storm Front (dove di tanto in tanto sembra essere stata sostituita dall'immagine della professoressa afro-americana Brittney Cooper della Rutgers University).

Affrontando la pelle*

Che cosa dobbiamo fare con la faccia sorridente di Sandra Bland? Da un punto di vista etico, ciò che più importa di un viso in un selfie, è che esso appartiene (o appartenva) a un essere umano effettivo. Levinas vede la faccia sia come un'immagine che viene vista, sia come una finestra «che sta qui perché deve essere aperta, per permetterci di vedere attraverso e di riconoscere» l'Altro, spiega Kanaan. Anche gli psicotici che si guardano in faccia non possono fissarsi a lungo come in uno specchio, prima che uno non disturbi le fantasie dell'altro. Per Levinas, aprire la finestra del Viso dell'altro offre un'esperienza potenzialmente rivelatoria dalla quale non c'è ritorno.

Scrivendo a partire da una tradizione Quacchera, Alfred North Whitehead vede tale atto come qualcosa di meno trascendente, che implica piuttosto una sorta di circolo tra etica ed estetica, e tra piacere ed ansia (Whitehead 1968, in Shaviro n.d.). Questa specie di circolo può essere riconosciuto nella frase «affrontare la realtà» (*facing reality*), nella quale ci muoviamo dall'esperienza largamente soggettiva di qualcosa o qualcuno, ad uno stato in cui sono prese in considerazione le esperienze di quelli che stanno fuori dal proprio sé.

Paul Frosh (2015) costruisce una connessione piuttosto simile quando sostiene che la qualità del gesto del selfie segnala sia un'*agency* individuale (scegliamo di esibire la nostra faccia sotto forma di immagine), che una riflessività sociale (scegliamo di far circolare l'immagine tra gli altri, prendendoci il rischio che la loro percezione del mio volto non sia corrispondente alla nostra).

Da un punto di vista ottimistico, l'idea che un selfie possa avere il potenziale di incunarsi nella finestra chiusa a doppia mandata del cosiddetto "torpore mediatico" è allettante, sia che lo si prenda come una rivelazione che come qualcosa di più prosaico. Ma l'ottimismo non sembra essere proprio la giusta risposta emozionale nel caso di Sandra Bland – almeno, non più. Per quanto animata apparisse nelle sue foto, per quanto informata, intelligente, composta e piena di speranza fosse una volta, Sandra Bland ora è morta, anche se la sua pelle continua a innestarsi tra le reti digitali e non.

La morte è quando qualcuno continua a chiamarti e non ti giri più a guardare chi è, scrive Yehuda Amichai. Roxane Gay lo mette in termini più diretti, scrivendo «come donna nera in America, non mi sento viva. Mi sento come se non fossi ancora morta» (2015). Che cosa facciamo con la faccia di Bland e le parole di Gay, che emanano da un corpo che ora è morto, e da uno che non lo è ancora? Le affrontiamo (*we face them*).

Non come la levinasiana "finestra sull'Altro", ma come elementi costitutivi di una pelle sociale nella quale tutti ci troviamo cuciti.

Sostenere che tutte le pelli sono cucite insieme non è lo stesso che contrapporre a "Black Lives Matter" un "All Lives Matter" (tutte le vite sono importanti). Il mantra "tutte

* L'autrice prosegue in questo paragrafo un gioco di parole che abbina la parola per "viso, faccia" (*face*) al verbo "affrontare" (*to face*). NdT.

le vite sono importanti” opera a livello di feticcio: sappiamo molto bene (perché ce lo dicono le statistiche) che i corpi neri sono sempre stati a rischio maggiore di violenze di stato negli Stati Uniti, ma ancora intoniamo il nostro credo morale di uguaglianza: tutte le vite hanno lo stesso valore.

Per affrontare Sandra Bland, è necessario spostarci da affermazioni generiche sulla moralità a un’etica della specificità. Per me è assolutamente possibile opporsi all’aumento della violenza della polizia e della sorveglianza dei governi nel mondo e simultaneamente rispettare il fatto che corpi diversi abbiano di questi fenomeni un’esperienza diversa. Il mio avvertire a denti stretti mio nipote di non scherzare con l’ufficiale che ci aveva fermati per eccesso di velocità in Virginia (dove siamo guardati come gente del nord) non è l’equivalente dell’assalto a Sandra Bland, al suo arresto e alla sua morte in cella dopo essere stata ritenuta irrispettosa e maleducata con la polizia in Texas. Né la mia certezza di essere sotto sorveglianza governativa per il mio *endorsement* a Black Lives Matter è l’equivalente alla stessa certezza espressa da coloro che usano l’hashtag #IfIDieInPolicyCustody.

Affrontare Sandra Bland è rifiutare una moralità generalizzata che sacrifica l’etica della situazione. È anche rifiutare una forma particolare di narrazione responsabilizzante che porta il nome di “politiche della rispettabilità”. In questa narrazione, ai corpi più a rischio viene detto che se soltanto fossero stati presi in un luogo diverso, in un momento diverso, se avessero usato un tono di voce differente, se fossero stati di un altro genere, di un’altra età, classe o di un altro livello di istruzione, avrebbero potuto prevenire la violenza contro di loro. Quando la smettiamo con la fascinazione feticcistica nei confronti dell’immagine e ci rivolgiamo ad un’analisi più considerevole delle pelli, comprendiamo come le politiche della rispettabilità per quello che sono: biasimare la vittima. Affrontare Sandra Bland è combattere per e al fianco degli altri che possono assomigliarci o no, e le cui tattiche personali e politiche possono piacerci o meno. Lo facciamo non per ragioni morali, né per ragioni caritatevoli, ma per interesse personale. Lo facciamo perché capiamo che di questo passo, il prossimo selfie che mostra il viso di un morto potrebbe essere il nostro.

BIBLIOGRAFIA

- Ahmed, S. (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ahmed, S. & Stacey, J. (2001). *Thinking through the Skin*. New York: Routledge.
- Amichai, Y. (1982). “I Lost my ID” (in Hebrew), *The Hour of Grace*. Tel Aviv: Schocken, p. 40.
- Boothroyd, D. (2009). “Touch, Time and Technics: Levinas and the Ethics of Haptic

- Communications”, *Theory, Culture & Society*, 26(2-3), pp. 330–345.
- Ellis, B. (2015). “One Year Later, Ferguson is Still Pumping Out Arrest Warrants”, *CNN Money*, August 6. Available at <http://money.cnn.com/2015/08/06/news/ferguson-arrest-warrants/>
- Elo, M. (2012). “Digital finger: beyond phenomenological figures of touch”, *Journal of Aesthetics & Culture*, Issue 4.
- Freud, S. (1976). *Three Essays on the Theory of Sexuality*. United States: Basic Books.
- Frosh, P. (2015). “The Gestural Image”, *International Journal of Communication* 9, Feature 1588–1606.
- Gay, R. (2015). “On the Death of Sandra Bland and Our Vulnerable Bodies”, *The New York Times*, July 24. Available at http://www.nytimes.com/2015/07/25/opinion/on-the-death-of-sandrabland-and-our-vulnerable-bodies.html?_r=0.
- Haraway, D. (1991). “A Cyborg Manifesto”, in *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, pp. 149-181.
- Jenkins, J. (2015). “After 20 Years, Confederate Flag In ‘The Last Capitol Of The Confederacy’ Comes Down”, *Think Progress.org*, August 10. Available at <http://thinkprogress.org/culture/2015/08/10/3689854/danvilleconfederate-flag-comes-down/>.
- Joseph, G. (2015). “Exclusive: Feds Regularly Monitored Black Lives Matter Since Ferguson”, *Firstlook.org*, July 24. Available at: <https://firstlook.org/theintercept/2015/07/24/documents-showdepartment-homeland-security-monitoring-black-lives-matter-sinceferguson/>.
- Kenaan, H. (2013). *The Ethics of Visuality: Levinas and the Contemporary Gaze*. United Kingdom: I B Tauris & Co.
- Levinas, E. (1969). *Totality and Infinity*. United States: Pittsburgh, Duquesne University Press.
- Lind, D. (2015). “Black Lives Matter Versus Bernie Sanders, Explained”, *Vox.com*, August 11. Available at: <http://www.vox.com/2015/8/11/9127653/bernie-sanders-black-lives-matter>.
- Marx, K. (1976). *Capital: Volume 1*. New York: Penguin Books.
- Moore, D. (2015). “Police organization's 'Darren Wilson Day' in Columbia, Mo., sparks protest, criticism”, *St. Louis Post-Dispatch*, August 10. Available at: http://www.stltoday.com/news/local/metro/police-organization-s-darrenwilson-day-in-columbia-mo-sparks/article_abdc5401-24ff-5b25-9454-db9b9987b64f.html.
- Paterson, M. (2007). *The Senses of Touch: Haptics, Affects and Technologies (Senses and Sensibilities)*. Berg Publishers.
- Sanchez, R. (2015). “Who Was Sandra Bland”, *CNN.com*, July 22. Available at <http://www.cnn.com/2015/07/22/us/sandra-bland/>.
- Senft, T. & Baym, N. (2015). “What Does the Selfie Say: Investigating a Global Phenomenon”, *International Journal of Communication* 9, Feature 1588–1606.

- Senft, T. (2013b). "Microcelebrity and the branded self", in J. Hartley, J. Burgess, & A. Bruns (Eds.), *A companion to new media dynamics* (pp. 346–354). Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Senft, T. (2008). *Camgirls: Celebrity and community in the age of social networks*. New York, NY: Peter Lang.
- Seigworth, G. (2011). "Affect and Ambush". Unpublished manuscript from talk delivered at Blue Stockings Bookstore, New York, New York, April 5.
- Shaviro, S. (n.d.). "Self-Enjoyment and Concern: On Whitehead and Levinas". Available at <http://www.shaviro.com/Othertexts/Modes.pdf>.
- Townes, C. (2015). "White Militiamen, Openly Carrying Large Guns, Descend On Ferguson After State of Emergency Declared", *ThinkProgress*, August 11. Available at <http://thinkprogress.org/justice/2015/08/11/3690259/whitearmed-militiamen-appear-in-ferguson-after-state-of-emergency-declared/>.
- Whitehead, A.N. (1968). *Modes of Thought*. New York: The Free Press.