

1.

## PERCHÉ SI RACCONTA DI SÉ: LE SFIDE CONTEMPORANEE DELL'IDENTITÀ

### 1.1. IL BISOGNO DI «RACCONTARSI»

Perché le persone hanno bisogno di raccontarsi? Molte sono le ragioni che possiamo immaginare: dal desiderio narcisistico di imporsi all'attenzione altrui, a quello di lasciare una traccia del proprio passaggio nella memoria del proprio ambiente; dall'esigenza di «offrire» agli altri qualcosa di noi per creare e/o rafforzare un clima di fiducia rispetto alle nostre capacità/intenzioni, al fatto che la presenza di qualcuno disposto ad ascoltare crea un «effetto rispecchiamento» di sé negli altri che, in talune occasioni, scatena una riflessione sul rapporto fra ciò che una persona appare e ciò che «pensa di essere veramente», fra il sé reale e il sé ideale.

Raccontarsi implica sempre un interlocutore, reale o potenziale e nasce da una molteplicità di situazioni. Lo fa, eccezionalmente, chi partecipa a un *reality* o a un *talk show*, chi viene intervistato da un giornalista o da un ricercatore, chi scrive un'autobiografia. Lo possono fare tutti, nelle «normali» situazioni relazionali che caratterizzano l'esperienza sociale, in primo luogo, nel quadro delle conversazioni quotidiane (Chiaretti, Rampazi, Sebastiani, 2001).

La natura della situazione interattiva in cui nasce e si esprime il bisogno di raccontarsi, combinandosi con le differenti propensioni individuali dei soggetti coinvolti, determina sia lo stile, sia i contenuti, volta a volta utilizzati per dare forma e spessore al racconto.

In questo panorama di situazioni e storie molto diversificate, troviamo, comunque, un elemento comune. Esso è rappresentato dal fatto che, indipendentemente da stile e contenuto, ogni storia racchiude in sé il tentativo di ricostruire *le coordinate spazio-temporali* dell'esperienza. Da un lato, i complessi meccanismi della memoria attivati dalla narrazione intrecciano lo sguardo del presente sul passato con l'esigenza di proiettarsi nel futuro, alla ricerca di qualche criterio di coerenza che dia corpo a un senso unitario e *durevole* di sé. Dall'altro lato, l'esigenza di un interlocutore a cui riferirsi sottintende l'attesa che, raccontandoci, potremo ottenere conferme o smentite circa la riconoscibilità e l'accettabilità dei significati che sostanziano il nostro «essere nel mondo». Il riconoscimento è frutto di una negoziazione. Oggetto della negoziazione è la costruzione, o la conferma, di un nucleo di significati condivisi, in base ai quali poter definire con qualche certezza i contorni dello spazio sovra-individuale dell'esperienza, valutando, poi, la coerenza fra questi contorni ed il percorso biografico dei singoli.

Quindi, potremmo dire che raccontarsi significa, in ultima istanza, *ricostruire la misura del proprio tempo* e, contemporaneamente, *definire i confini di uno spazio di relazioni*. Si tratta di un tempo e di uno spazio, che in passato erano definibili con certezza dal soggetto, nella misura in cui la loro definizione era un *dato* socialmente stabilito in modo inequivocabile e condiviso. Uno degli effetti più macroscopici, anzi, l'effetto principale del processo di globalizzazione è, come vedremo, la destrutturazione degli assetti spazio-temporali tipici delle società moderne, o, meglio, delle società nate con la *prima modernità*, per riprendere Beck (1986), che le contrappone a quelle della *seconda*, o *tarda modernità*, che stiamo vivendo oggi.

La definizione sociale dello spazio-tempo (Mandich, 1996) è il referente principale a cui si guarda per tracciare i confini dell'esperienza possibile. Quando i confini diventano opachi, si genera negli individui una crescente incertezza sulla definizione del proprio ambiente e sul modo di rapportarsi ad esso, quindi, su «chi e che cosa si è», in vista di ciò che si può diventare. Questo significa, da un lato, che non si può contare sulla rassicurante presenza di un quadro di riferimento dato a priori, che ci mette al riparo dal dubbio. Dall'altro lato, significa altresì che siamo più libe-

ri, anche se più soli, nella ricerca dei percorsi significativi per la nostra esistenza: l'altra faccia della destrutturazione sociale in corso è una crescente *individualizzazione*.

L'incertezza sollecita un'inedita esigenza di riflessività e di riconoscimento, che si può, almeno in parte, soddisfare grazie alle dinamiche innescate dall'atto narrativo. In tal senso, si può intuire perché Melucci (2000) afferma che

il narrare è uno dei modi per rispondere alle sfide dell'identità. (*Ivi*, p. 125)

L'aumento dell'incertezza, oggi, può spiegare la forte enfatizzazione della narrazione nell'immaginario culturale contemporaneo, al punto che, come nota ancora Melucci,

la narrazione sta rapidamente diventando una delle mitologie della cultura post-moderna [...] nel contesto delle difficoltà con cui si misura l'identità, la narrazione diventa una sorta di ancora di salvezza a cui si attribuiscono volta a volta poteri fondativi, terapeutici, catartici. (*Ibidem*)

In queste pagine non intendiamo certo contribuire ulteriormente a tale mitizzazione, attribuendo alla narrazione «poteri» che non ha. Non vorremmo, tuttavia, neppure banalizzarne la natura e l'importanza concentrandoci su una, la più vistosa, fra le molte modalità attraverso le quali, oggi, sembra esprimersi il bisogno di raccontarsi dei soggetti. Ci riferiamo alle storie, frequentemente viziate da una sorta di parossismo esibizionistico, proposte da chi ha l'occasione di partecipare a uno dei tanti programmi televisivi di successo, specializzati nella spettacolarizzazione delle vicende private.

L'intenzione è, piuttosto, quella di mettere a fuoco le ragioni per cui, oggi, la narrazione, in tutte le sue possibili declinazioni, appare più importante e, contemporaneamente, più problematica che in passato, mettendo altresì in luce come e con quali opportunità di successo essa favorisce la costruzione/ricostruzione spazio-temporale dell'esperienza. Ai fini di questa riflessione, è tuttavia, necessario premettere qualche precisazione sul concetto di «identità» e sui motivi per cui esso non è mai disgiungibile dal «riconoscimento».

## 1.2. IDENTITÀ E RICONOSCIMENTO

Oggi è difficile parlare di identità. O, meglio, è difficile circoscrivere con precisione i contorni di questo concetto. Un motivo di tale difficoltà risiede nel fatto che, per una serie di fenomeni che ci proponiamo ora di analizzare, l'identità non appare più come un'acquisizione data una volta per tutte in età adulta, né che a tale acquisizione si giunga superando una sequenza di fasi, relativamente rigida e analoga per tutti, culminante con la fine della moratoria giovanile (Erikson, 1968). Bisogna ragionare su un processo di costruzione continua, che segue percorsi molto più tortuosi e diversificati. Un'ulteriore difficoltà risiede nel fatto che è cambiato il rapporto fra la dimensione individuale e quella collettiva dell'identità tipico dell'orizzonte culturale moderno, a seguito di una progressiva dilatazione della prima a spese della seconda. Attualmente, non vi è consenso né sulla valutazione di quanto sia esteso tale fenomeno, né sulla sua natura, strutturale piuttosto che contingente, né sui suoi effetti di medio-lungo termine.

### 1.2.1. «Chi e che cosa sono io?»: l'immagine di sé negli occhi degli altri

Per ragionare su un concetto così sfuggente e controverso, dobbiamo muoverci per approssimazioni successive. Prenderemo, quindi, le mosse dalla constatazione, solo apparentemente scontata, secondo la quale l'identità riguarda, innanzi tutto, il tipo di risposta che i soggetti danno, o cercano di dare, all'interrogativo «chi sono io?».

La domanda «chi sono io?» riguarda l'individuo singolo nella sua unicità fondata sul fatto di avere un corpo determinato e una propria esperienza di vita. In quanto tale [...] essa può trovare risposta solo dopo una lunga elaborazione riflessiva e si tratterà sempre di una risposta parziale, suscettibile di trasformazioni nel tempo. In ultima analisi, noi restiamo un enigma per noi stessi: la coscienza di sé può mutare lungo il corso della nostra vita e non è mai esaustiva di tutti gli aspetti del nostro essere, non è mai una coscienza chiara e definita una volta per tutte. Oltre ad essere sempre in rapporto col passato, la risposta alla domanda «chi sono io?» è anche sempre un progetto: essa comporta in-

fatti il riferimento a chi vogliamo essere, all'idea di ciò che è buono e giusto per noi, ovvero a un interrogativo etico che viene formulandosi all'interno delle nostre relazioni con gli altri e a partire dai valori e dai modelli presenti nel nostro contesto socio-culturale. (Crespi, 2004, p. IX-X)

Le ultime considerazioni di questo passo di Crespi, mostrano come l'identità personale sia sempre l'esito di un intreccio tra ragioni squisitamente soggettive e motivi di senso costruiti socialmente. L'interrogativo «chi sono io?» non avrebbe neppure ragione di esistere se non significasse anche e soprattutto «chi sono io per gli altri?». Ciò che siamo e vogliamo diventare si misura sempre con «i valori e i modelli presenti nel nostro contesto socio-culturale», testimoniati dalla presenza e dallo sguardo degli altri. Il riferimento a questi valori e modelli è il patrimonio comune da cui attingiamo per poter diventare «visibili» e «comprensibili» rispetto al nostro contesto relazionale.

Il *riconoscimento* è l'altra faccia dell'identità. Noi siamo certi di «esistere», quando qualcuno conferma di averci notato, di tenerci in considerazione, di essere disponibile ad ascoltare ciò che abbiamo da dire e a valutare ciò che facciamo.

Il riconoscimento dipende dai mezzi che si possono utilizzare per essere *riconoscibili*. Quindi, dipende dalle possibilità di comunicazione – sia verbale che non verbale – di cui si dispone per «presentarsi» agli altri. Nell'atto della comunicazione<sup>1</sup>, si compie la «saldatura» fra i motivi squisitamente soggettivi dell'esperienza e le ragioni della società. I primi possono essere esplicitati solo a condizione di essere traducibili in codici conosciuti sia da noi che dai nostri interlocutori. Le seconde vivono a condizione di essere costantemente attualizzate nello snodarsi delle interazioni che sorreggono la vita sociale.

Nei codici, soprattutto linguistici, che rendono possibile la comunicazione, il soggetto non trova solo i mezzi per definirsi ed esplicitarsi. Incontra anche dei limiti. Sono limiti derivanti dai criteri di rilevanza/irrelevanza, accettazione/rifiuto, approvazione/

---

<sup>1</sup> Per una rassegna recente, sintetica ma ben documentata e articolata, dei principali contributi a livello internazionale su questo tema, con specifico riferimento al ruolo della narrazione nella costruzione dell'identità, cfr. B. Poggio (2004).

stigmatizzazione specifici dell'orizzonte culturale a cui appartiene e che sono incorporati in tali codici. Non a caso, uno dei problemi principali con cui ci si confronta quando si cerca di narrare un'esperienza non tematizzata dal proprio orizzonte culturale di riferimento – perché è oggettivamente inusuale, oppure perché è oggetto di rimozione – è quello di «trovare le parole per dirlo»<sup>2</sup>. Ciò che non si riesce a raccontare non esiste agli occhi degli altri e, contemporaneamente, ciò che non «esiste» nel linguaggio, non può essere raccontato. Si tratta di un circolo vizioso che si innesca, ad esempio, molto spesso nei casi di violenza, fisica, sessuale o psicologica. Per la vittima, l'impossibilità di parlare della propria esperienza non deriva solo dalla comprensibile riluttanza a rivivere, evocandolo, uno stato di profonda sofferenza. Il problema principale nasce dalla discrasia fra il proprio vissuto e il tipo di rilevanza che il contesto vi attribuisce. Tale giudizio di rilevanza è testimoniato dalla presenza o dall'assenza di simboli condivisi, ricorrendo ai quali diventi possibile tradurre uno stato soggettivo, invisibile agli altri, in un'esperienza oggettivata dalla comunicazione, quindi visibile e possibile fonte di riconoscimento.

L'importanza del contesto socio-culturale e relazionale diventa ancor più evidente se consideriamo che il dilemma dell'identità non si esaurisce nella domanda «*chi* sono io?», ma riguarda anche, e contemporaneamente, l'interrogativo «*che cosa* sono io?».

La domanda «che cosa sono io?» trova [...] una risposta nelle definizioni culturali e sociali dell'essere umano in generale [...], sia dell'individuo in quanto appartenente a una società concreta in una determinata epoca storica [...] in ogni epoca e in ogni società gli individui sono sempre stati definiti in base ad alcune caratteristiche fisiche, alla loro posizione all'interno della società e ai ruoli che svolgono in essa, nonché in relazione ai criteri normativi presenti in un dato contesto. (Crespi, *ivi*, p. X)

---

<sup>2</sup> Questa espressione, mutuata dal titolo del noto lavoro di Marie Cardinal (2003), fa riferimento alla difficoltà di prendere coscienza di sé, in una situazione che nega legittimità a particolari stati di sofferenza, quindi, nega ascolto, bloccando ogni possibilità di narrazione.

### 1.2.2. Rapporto Io-Noi: la soggettività dalle società pre-moderne a quelle contemporanee

Al fine di esplicitare ulteriormente il nesso che, seppure con articolazioni differenti, è sempre esistito tra il *côté* personale («chi sono?») e quello sociale («che cosa sono?») può essere utile riferirsi alle tre dimensioni entro le quali si sostanzia il concetto di identità, secondo Sciolla (2004).

La prima è la dimensione *locativa*. Essa riguarda l'identificazione del soggetto con il gruppo al quale appartiene, o ambisce appartenere. Leggendo questa dimensione alla luce di quanto si è detto sin qui sul riconoscimento, vediamo che l'identificazione con un gruppo consente di precisare i contorni di «che cosa sono?» o «che cosa posso essere?», in funzione dei criteri che il gruppo stesso stabilisce quali requisiti di appartenenza. Dall'adeguamento o meno a tali requisiti, tendenzialmente omologanti, dipende il più generale «situarsi»<sup>3</sup> degli individui in un contesto che mette a disposizione i codici comunicativi e le opportunità relazionali, indispensabili per avviare la negoziazione di qualche tipo di risposta all'interrogativo «chi sono io?». Si giunge in tal modo alla seconda dimensione, quella *integrativa*, relativa alla capacità dell'Io di mantenere un'immagine di sé sufficientemente coerente e costante nel tempo. Il modo in cui prende corpo questa dimensione dipende dal tipo di equilibrio che si stabilisce tra forme di identificazione e gradi di libertà che il contesto offre agli individui per costruire uno specifico «stile della propria identità» (Abrams, 1982). Tale libertà condiziona i criteri in cui si sostanzia la terza dimensione, quella *selettiva*, che sostiene l'orientamento all'azione e

---

<sup>3</sup> Sul «posizionamento» (Smith, 1988) insiste molto la riflessione contemporanea sul ruolo delle pratiche discorsive nella costruzione identitaria dei soggetti (Latour, 1999). Con questo termine, si indica la collocazione che la persona assume, temporaneamente, entro una situazione interattiva, caratterizzata sia da elementi materiali di contesto, sia da specifiche forme discorsive con i soggetti con cui essa interagisce in «quella» situazione. Il discorso è consentito dal posizionamento e, contemporaneamente, contribuisce a precisarlo, dando sostanza a una specifica definizione del soggetto, suscettibile di mutare con il variare delle situazioni discorsive in cui è coinvolto nel corso del tempo (Davies e Harré, 1990).

la coerenza nella valutazione costi-benefici delle scelte possibili.

Il percorso dei soggetti si sviluppa entro queste tre dimensioni con modalità e contenuti variabili nel tempo. La variabilità dipende sia dal punto in cui si colloca il soggetto rispetto al proprio percorso biografico, sia dal mutare delle condizioni storico-sociali di riferimento. A proposito di questo secondo livello di variabilità, è quasi banale notare che le forme dell'identificazione (dimensione locativa) sono cambiate nel corso della storia e presentano tuttora profonde differenze sul piano geografico. Tali difformità si riflettono su un analogo differenziarsi delle altre due dimensioni. Quindi, partendo dall'analisi del mutamento in corso sul terreno dell'identificazione, possiamo precisare meglio la natura e l'intensità delle «sfide» con cui si deve confrontare la costruzione identitaria dei soggetti in tutte le sue articolazioni.

Il cambiamento più macroscopico riguarda la destrutturazione degli assetti sociali sviluppatasi nel corso della prima modernità, con il contemporaneo sbiadire delle identità collettive al cui interno si è precisata la fisionomia «pubblica» del soggetto moderno. Quegli assetti si sono sviluppati grazie all'affermarsi della ragione illuminista, dello Stato democratico moderno, del modo di produzione industriale<sup>4</sup>. Il cambiamento storico generato da questo *mix* di fenomeni ha consentito al soggetto di incominciare a svincolarsi dalle sovra-determinazioni sociali di natura essenzialmente *ascrittiva*<sup>5</sup>, dominanti nell'orizzonte culturale delle società

---

<sup>4</sup> Si tratta dei tre fenomeni su cui si è concentrata l'attenzione dei classici della sociologia, da Weber, a Durkheim, Simmel, Sombart, che ne hanno messo in luce il ruolo e le reciproche relazioni nel passaggio dalle società pre-moderne a quelle tipiche della prima modernità.

<sup>5</sup> Il riferimento, qui, è soprattutto alle forme di ascrittività legate principalmente allo status della famiglia d'origine. Non intendiamo, invece, entrare nel merito delle basi genetiche di talune caratteristiche individuali che, oggi, sono oggetto di rinnovato interesse da parte di neurologi, biologi e socio-biologi, impegnati in un importante, quanto tuttora aperto, dibattito sui limiti dell'idea, tipicamente moderna, della «tabula rasa». Si tratta dell'idea «che la mente umana non abbia una struttura intrinseca e che su di essa la società o l'individuo stesso possano scrivere quello che vogliono», come osserva Pinker (2002, trad. it.p. 15), in un'opera dove, riflettendo sul rapporto tra natura e cultura, alla luce dei problemi suscitati dalle recenti scoperte in campo neurobiologico, mostra i nessi esistenti tra la libertà di scelta, tipica dell'uomo (ciò che ne fa un essere «sociale»)

pre-moderne.

Il punto da tenere presente, a proposito dell'ascrittività pre-moderna, non consiste tanto nel fatto che l'identità dei singoli è sostanzialmente *dedotta* da quella del gruppo a cui ciascuno appartiene per diritto, o destino, di nascita. Anche nelle società occidentali contemporanee il bambino incomincia a formare una prima, embrionale, immagine di sé, a partire dall'identificazione con i modelli presenti nel contesto in cui nasce. La differenza risiede piuttosto nel fatto che, in ottica pre-moderna, il gruppo è ristretto ed esclusivo. Non vi è quasi nessuna possibilità, nel corso della vita, di allargare e pluralizzare le cerchie possibili dell'appartenenza, scegliendo autonomamente il modo di organizzare il rapporto tra «che cosa?» e «chi?». Anche la dimensione integrativa e quella selettiva si organizzano a partire dal prevalere di «una» specifica identità collettiva – un «noi» derivato dall'appartenenza familiare, di clan, ecc. – sul senso individuale di sé. Si tratta di una condizione mutilante, ma, contemporaneamente, densa di certezze. È il gruppo che fornisce la trama del racconto individuale. Nelle narrazioni collettive<sup>6</sup> che tengono in vita il gruppo, sono già

---

e le modalità di funzionamento del cervello umano, ascrivibili alle peculiarità della specie (ciò che ne fa un essere «naturale»). «Riconoscere la natura umana, dice Pinker, non significa far crollare la nostra personale visione del mondo [...], ma soltanto far uscire la vita intellettuale dal suo universo parallelo e ricongiungerla con la scienza e, una volta avallata dalla scienza, con il buon senso» (*ivi*, p. 517). Nell'ottica prospettata da Pinker, si potrebbe affermare che oggetto del presente lavoro è l'analisi di alcuni aspetti del particolare uso che oggi si fa dalla «libertà di scelta» consentita agli individui dalle specificità biologiche della specie umana.

<sup>6</sup> Vedremo meglio questo aspetto, nella parte dedicata alla memoria, tuttavia dobbiamo qui precisare che, parlando di narrazioni collettive, ci riferiamo al fatto che un gruppo, per sopravvivere nel tempo, deve mettere in atto dei meccanismi che ricordino costantemente ai membri del gruppo le ragioni dello «stare insieme», ne rivitalizzino il senso di appartenenza, sostenendo l'agire collettivo e la continuità culturale. Che cosa si ricorda e attualizza? Per Melucci (2000), questa domanda si collega al ruolo del mito nei processi della memoria: «La società si narra e racconta se stessa con il potere fantastico dell'immaginario, le storie che riguardano domande di sempre: da dove veniamo, chi siamo, dove stiamo andando [...] La caratteristica del mito è quella di essere raccontato, narrato. È cioè un evento della comunità che prende forma soltanto nella narrazione, nella parola che ogni volta lo ripete e lo rivitalizza alla presenza del gruppo» (*ivi*, pp. 74-78). Il mito «di convivenza», che si esprime nella narrazione è un modo «per ripercorrere e ricreare l'esperienza e la sua

impliciti sia il senso della continuità dei singoli soggetti nel tempo, sia i criteri che ne orientano l'agire.

Con la prima modernità, nelle società occidentali, prende avvio un processo destinato a modificare il precedente equilibrio Io-Noi. Dal prevalere del Noi, si passa, col tempo, ad una graduale enfaticizzazione dell'Io. La società si differenzia progressivamente, soprattutto sulla base di una crescente divisione e specializzazione delle funzioni e

il «Noi-dell'identità» [...] non è più unico, non implica più l'appartenenza totale dell'individuo, ma si moltiplica in una pluralità di cerchie sociali che, secondo l'analisi di Simmel, per il fatto stesso di non essere ereditarie [...] consente di assumere posizioni diversificate, di sentirsi parte di un gruppo, ma anche di prendere le distanze da questo, e di far parte contemporaneamente di più associazioni, gruppi intermedi di vario tipo, senza essere tacciato di tradimento e di lesa lealtà nei confronti di ciascuno di essi». (Sciolla, 2003, p. 94)

L'individuo inizia a emanciparsi «dall'abbraccio opprimente del gruppo ristretto» (*ivi*, p. 95), grazie al fatto che la differenziazione e pluralizzazione delle cerchie sociali dell'appartenenza è favorita dallo sviluppo intrecciato di due ordini di fenomeni. Il primo consiste nel fatto che, con lo Stato moderno, si estendono gli orizzonti delle appartenenze possibili sino al limite estremo di quella nazionale e il soggetto, non più suddito, può sperimentare le libertà e le responsabilità *individuali* connesse ai diritti/doveri di cittadinanza.

A modificarsi non è solo il numero e la forma delle cerchie di riconoscimento sociale, ma anche la dimensione. Sopra le diverse, spesso simultanee, appartenenze, l'individuo moderno può fare riferimento a una dimensione più ampia, che è la dimensione statale della cittadinanza. La perdita di molti vincoli di appartenenza pre-statali (unità territoriali, principati, comunità agricole) è compensata dall'acquisizione della cerchia più ampia dell'unità statale, che aumenta l'ambito delle decisioni e della libertà personale. (*Ibidem*)

---

stessa possibilità per il gruppo come tale. [...] Mentre si celebra la narrazione, si attuano e non solo si rievocano in senso metaforico, quelle funzioni fondamentali di rappresentazione, spiegazione e identificazione. Letteralmente, si costruisce un mondo e ci si identifica» (*ivi*, p. 79).

Il secondo ordine di fenomeni è connesso al fatto che, con la nascita dell'industria moderna, il servo si trasforma in «lavoratore» e il lavoro per il mercato cambia significato rispetto al passato: non più fatica, pena, destino, ma «vocazione», attività socialmente utile per eccellenza. In tale orizzonte culturale, cittadinanza e lavoro sono i due perni su cui, da un lato, ruota la costruzione sociale di percorsi, carriere, ruoli, individuali, e, dall'altro, si consolidano le identità, e memorie, collettive «forti» della prima modernità: quella nazionale e quella di classe.

All'interno di tali «contenitori», la definizione del «che cosa sono?», pur essendo relativamente vincolata, diventa più articolata e complessa rispetto al passato. Pluralizzandosi le declinazioni possibili del «che cosa?», il dilemma del «chi?» si complica e sollecita livelli più elevati di riflessività individuale, al fine di trovare qualche forma di coerenza tra le diverse sfaccettature che l'identità va assumendo.

In proposito, va notato che la natura stabile e pre-definita di ruoli e modelli ispirati dalle appartenenze collettive forti della prima modernità costituisce un vincolo e, insieme, una risorsa per i soggetti. È un vincolo perché impedisce alla *persona* che si cela dietro al ruolo di esprimersi pienamente, in tutta la sua complessità. È una risorsa perché offre criteri certi, seppure omologanti, di *riconoscibilità* sociale.

Nella realtà contemporanea, tardo-moderna, i criteri condivisi di riconoscibilità sbiadiscono; il precedente equilibrio fra Io e Noi si è ormai ulteriormente modificato a favore dell'Io. Si aprono spazi di libertà inediti per i singoli nella costruzione del proprio percorso identitario; contemporaneamente, si generano nuovi problemi e nuovi rischi. Vediamo perché e di che cosa si tratta.

### 1.3. NUOVI CONFINI DELL'APPARTENENZA E PROBLEMA DELLA DURATA

Rispetto al passato, i percorsi biografici, oggi, sono molto più accidentati e tortuosi, i tradizionali riti di passaggio stanno perdendo la loro fisionomia vincolante e irreversibile, i modelli di ruolo sono

molto meno nettamente definiti. Considerando le teorie stadiali dell'identità ereditate dai classici della psicologia, da Piaget (1932) a Kohlberg (1963), la differenza più significativa nasce dal fatto che la logica puramente *acquisitiva* che le sostiene non è più adeguata a comprendere la realtà contemporanea. Nell'immaginario culturale tardo-moderno, si è ormai affermata l'idea che l'identità non si acquisisce, ma si *costruisce*. L'attenzione si sposta, perciò, sulla natura relazionale e la sostanziale incompiutezza della costruzione identitaria: un processo che si rinnova continuamente, pur fondandosi sulla sedimentazione dell'esperienza pregressa dei soggetti (Fabbrini e Melucci, 1992).

### 1.3.1. *Destrutturazione della spazio-temporalità moderna e «capacità di perdurare nei passaggi»*

Guardare all'identità come al frutto di una negoziazione che dura per tutto l'arco della biografia non significa negare valore alla cumulatività dell'esperienza, né ignorare la delicatezza e importanza dei processi che caratterizzano la maturazione personale dalla prima infanzia sino alle prime embrionali forme di identità adulta. Se consideriamo la dimensione integrativa dell'identità, quella cioè relativa al senso di una «continuità nel cambiamento», vediamo, ad esempio, come l'adolescenza sia il periodo della vita

in cui matura, non già l'assetto definitivo della persona, ma la capacità di cambiare senza frantumarsi, la possibilità di perdurare nei passaggi. (Fabbrini e Melucci, 1992, p. 30)

Le sfide contemporanee dell'identità riguardano precisamente la difficile costruzione della «capacità di perdurare nei passaggi» da parte di un soggetto costantemente impegnato nella ricerca di nuove e più equilibrate combinazioni che consentano di «tenere insieme la molteplicità e incompiutezza dell'Io» (Melucci, 2000, p. 125). Riguardano cioè il problema della *durata* (Bachelard, 1950), in un contesto nuovo rispetto al passato.

La «novità» è definita in modi diversi da autori differenti. Limitandoci a qualche esempio, fra i più noti, Bauman sottolinea

la «liquefazione delle strutture e delle istituzioni sociali» (2003, p. 59), Giddens (1990, 1999) lo sradicamento dei rapporti sociali dallo spazio, o *disembedding*, Beck (1986, 1997, 2003) lo «scavalcamento» dei confini dello Stato nazionale, Castells (1996, 2001) il sovrapporsi di uno spazio virtuale a quello fisico: lo spazio «dei flussi» in cui scorrono le comunicazioni digitali. In questa varietà di diagnosi, c'è un punto comune: la nuova libertà che si prospetta al soggetto contemporaneo nasce da una profonda modificazione dei confini spaziali e simbolici dell'appartenenza.

Quando cambia la definizione dello spazio, muta anche quella del tempo. Sotto questo profilo, l'aspetto più problematico riguarda lo sbiadire della dimensione *lunga* (Namer, 2001) della temporalità, individuale e collettiva. È da questa duplice modificazione che nascono gli attuali problemi connessi alla durata. Questo concetto, che per Bachelard (1950) indica il senso del «presente che dura», o della continuità dell'esperienza – cuore e motore della dimensione integrativa dell'identità – si costruisce nell'orizzonte della temporalità *lunga* della biografia e di quella ancor più *lunga* della storia, perché riguarda le potenzialità del *divenire*. Il modo in cui tali potenzialità sono definite e valutate dai soggetti dipende, in ultima istanza, dal tipo di risposte che esse consentono di dare al bisogno di trascendenza: quel bisogno che spinge l'essere umano a cercare costantemente la strada più adeguata per lasciare un segno del proprio passaggio nella memoria della posterità. La durata implica la memoria, soprattutto la connessione tra memoria individuale e memoria collettiva.

Oggi, la dimensione *lunga* della temporalità moderna sbiadisce, a causa di un processo che sta mettendo in discussione le identità collettive «forti» del passato, referenti di memoria e progettualità per l'agire pubblico, che struttura percorsi, modelli e ruoli sociali impliciti nella definizione del «che cosa sono io». Si tratta di un processo che, negli ultimi decenni, si è sostanziato in importanti cambiamenti nella sfera della cittadinanza, da un lato, e in quella del lavoro, dall'altro: i due ambiti entro cui si è sviluppata la concezione moderna dell'individualità, come si è visto in precedenza.

1.3.2. *Verso la fine del tempo «lungo» della cittadinanza e del lavoro?*

La cittadinanza cambia perché i confini statuali dell'appartenenza non sono più *esclusivi*. Con la globalizzazione, sostenuta da uno straordinario sviluppo dei mezzi di trasporto e comunicazione che annulla i limiti derivanti dalla distanza fisica, si assiste al continuo scavalco delle frontiere nazionali da parte di una quantità crescente di attività umane. L'agire sociale si proietta su orizzonti nuovi, che potenzialmente si estendono sino alla dimensione planetaria. Fasi, ritmi e confini dell'agire si ridefiniscono secondo una logica che, per certi versi è «de-territorializzante», come nota Giddens parlando di *disembedding*, e come è testimoniato efficacemente dall'annullarsi della dimensione territoriale nello spazio virtuale «dei flussi», generato dalle nuove tecnologie della comunicazione. Per altri versi, tuttavia, la ridefinizione spaziale fa emergere anche fenomeni di tipo «ri-territorializzante», nel senso che consente forme di radicamento spaziale diverse da quelle del passato, come avviene, ad esempio, nei casi di «poligamia di luogo», di cui parla Beck (1997), riferendosi alla possibilità, per i soggetti, di ancorare il senso dell'appartenenza a più luoghi, anche molto distanti geograficamente e culturalmente fra di loro, tutti egualmente importanti ai fini della costruzione identitaria<sup>7</sup>. È questo il fenome-

---

<sup>7</sup> Il concetto di «poligamia di luogo» ci sembra venga inteso da Beck in un senso differente rispetto al modo in cui lo utilizza Agnes Heller (1994), quando si chiede, a proposito del senso di «sentirsi a casa», che cosa accade all'esperienza della condivisione, che ne rappresenta un aspetto costitutivo, quando la mobilità – connessa soprattutto alle nuove professioni – costringe il soggetto a tali e tanti spostamenti a livello planetario, da non potersi radicare in alcun luogo, perdendo qualunque aggancio con la «tradizione». Per Heller, con la «poligamia di luogo», la tradizione rischia di annullarsi nel «presente assoluto» e l'agire che sostanzia il senso della «casa» perde la «centratura» spaziale di cui ha goduto in era pre e – parzialmente – primo-moderna. Con il concetto di relazione poligamica con lo spazio, Heller si riferisce, infatti, ad un rapporto con i luoghi che diventa di natura puramente funzionale: il fatto di saper gestire le funzioni quotidiane in qualunque luogo ci si trovi, rende tali luoghi familiari, ma non consente alcuna forma di riconoscimento identitario con essi. Sono luoghi in cui il soggetto potenzialmente cosmopolita contemporaneo «emigra costantemente e tra molti posti e sempre avanti e indietro» e lo fa da solo, «non come membro di una comunità», senza portare con sé alcun bagaglio culturale perché «Non ne ha bisogno. Il tipo di cultura che condivide non è la cultura di un certo posto, è la cultura di un cer-

no sotteso al concetto di «appartenenze plurime» a cui si riferiscono autori come Maalouf (1998), nell'osservare che, oggi, è possibile sentirsi figli di più culture, che si intrecciano con modalità complesse nella definizione costantemente rinnovata che i soggetti elaborano di sé.

Quando il confine sbiadisce (Zanini, 1997), ciò che stava «al di là» di esso entra a «contaminare» ciò che «stava al di qua», perdendo la propria fisionomia originaria e, contemporaneamente, provocando dei mutamenti nei contenuti con i quali si viene mischiando e confondendo. Inoltre, ciò che «stava al di qua» rischia di disperdersi in mille direzioni, a meno di non riposizionarsi (Cella, 2006) entro confini nuovi, che consentano di dare a tali contenuti una forma diversa dalla precedente.

In questo senso, si sta verificando uno spostamento in avanti del confine dell'appartenenza, di importanza analoga a quello che ha consentito, in passato, la nascita dello Stato moderno, la trasformazione del suddito in cittadino, l'avvio del processo di graduale emancipazione dei soggetti «dall'abbraccio opprimente del gruppo ristretto», attraverso una pluralizzazione delle cerchie possibili dell'appartenenza.

Se il limite estremo dell'appartenenza, quello oltre il quale c'è solo qualcosa che è radicalmente e irrimediabilmente altro da sé, si sposta in avanti, i referenti culturali, e identitari, che prima non si potevano mettere in discussione, diventano meno rigidi e vincolanti. Prima di tutto, si modifica il senso stesso dell'identità nazionale, posta a fondamento dello statuto di cittadino in epoca moderna<sup>8</sup>, che non appare più come il referente *esclusivo* dei diritti e doveri di cittadinanza (Habermas, 1996). Non a caso, oggi, si sta affermando l'idea che vi siano alcuni diritti inalienabili della *persona*, che ciascuno possiede per il fatto stesso di essere un individuo. Si tratta di diritti da tutelare sempre e comunque, indipendentemente dalla nazionalità e dal luogo in cui il soggetto si trova ad agire.

L'esclusività dell'appartenenza nazionale si giustifica in base a

---

to tempo. È la cultura del presente assoluto» (*ivi*, p. 383).

<sup>8</sup> Su questo tema, ci permettiamo di rinviare all'analisi contenuta in M. Rampazi (2004; 2005a).

una supposta identità di «lingua, sangue, radici». È la *somiglianza* il principio-cardine della solidarietà interna alla comunità nazionale. La *durata* di tale comunità dipende dal felice esito dell'operazione con cui la sua memoria viene attualizzata e vivificata nel quotidiano e, contemporaneamente, trasmessa-negoziata-reinventata da una generazione all'altra. Dipende, cioè, dalla possibilità di radicare nei soggetti l'idea che, attraverso l'appartenenza nazionale, ciascuno si inserisce nel tempo *lungo* della storia e, contemporaneamente contribuisce a costruirlo, facendo vivere nella prassi quotidiana i quadri sociali della memoria (Halbwachs, 1925; 1950) ereditati dal passato e destinati a durare nel futuro.

Le attuali difficoltà nella trasmissione della memoria storica alle nuove generazioni sono, innanzi tutto, il frutto dell'erosione dell'esclusività culturale che caratterizzava, in passato, l'appartenenza nazionale. Queste difficoltà alimentano nei soggetti l'incertezza circa la definizione del contesto collettivo di riferimento, ostacolando l'interiorizzazione di una prospettiva temporale lunga, che racchiuda e dia un senso non contingente al proprio percorso biografico. Questa incertezza è tanto maggiore quanto più velocemente cambia anche il secondo dei due pilastri dell'individualità moderna: quello connesso alla strutturazione e al significato del lavoro.

Il lavoro cambia perché cambiano le basi materiali della produzione, sotto la spinta di quella che si definisce comunemente come Rivoluzione Scientifica e Tecnologica.

La congiunzione fra:

- a) globalizzazione dei mercati,
- b) impiego massiccio delle nuove tecnologie che stanno facendo scomparire le figure tradizionali dell'operaio e dell'impiegato,
- c) sviluppo di modelli produttivi flessibili, nati sulle ceneri dei tradizionali modelli di impresa taylor-fordista,

sta rivoluzionando modalità, tempi e spazi del lavoro (cfr., fra gli altri: Gorz, 1988; Beck, 1999; Accornero, 2000). Anche in questa sfera dell'agire, la prima vittima della trasformazione in atto è la dimensione lunga della temporalità, associata all'idea di cumulatività/continuità nelle carriere (Sennett, 1998) e ad una progettualità/memoria collettiva fondata prevalentemente sull'identificazione – e la solidarietà – di classe (Namer, 2002).

Oggi, il lavoro entra come elemento costitutivo della temporalità biografica in un modo più frammentato e, per certi versi, meno strutturato che in passato. Analogamente, si pluralizzano i contenuti e i significati dell'attività lavorativa, differenziandosi da soggetto a soggetto, perché si allargano gli orizzonti entro cui i singoli possono – o devono – articolare i propri percorsi professionali.

Il significato di questi cambiamenti è molto ambivalente. Da un lato, la fine dell'era delle certezze si associa al venir meno di molti vincoli che legavano gli individui a carriere rigide, scandite da *routines* e ruoli dati una volta per tutte, spesso mortificanti per la personalità dei singoli. Si profila, per taluni, un'inedita libertà di costruirsi in modo relativamente autonomo un «divenire» personale *anche, ma non solo*, attraverso il lavoro. Dall'altro lato, tuttavia, la nuova situazione, segnata dalla diminuzione progressiva del lavoro umano necessario alla produzione, introduce fortissimi elementi di precarizzazione, professionale e biografica, nella vita di molti individui. Se non vi è speranza di garantire a tutti un posto di lavoro stabile, a tempo pieno e per una durata indeterminata, l'orizzonte si offusca per effetto della crescente paura del futuro. A maggior ragione questo avviene se si considera che la flessibilizzazione del mercato del lavoro, con la conseguente pluralizzazione/differenziazione delle figure lavorative mette definitivamente in crisi le antiche matrici di solidarietà (De Sandre, 2002), generate dall'appartenenza di classe.

I problemi che nascono da questi cambiamenti interessano tutte e tre le dimensioni dell'identità richiamate in precedenza con riferimento alla tipologia di Sciolla. Lo sbiadire delle appartenenze «forti» della modernità, da cui traevano senso i modelli tradizionali di ruolo, ed entro le quali si organizzava la dimensione *locativa* dell'identità moderna, mette in primo piano forme molto più effimere, fonte di riconoscimento limitato e temporaneo. La «liquidità» del contesto genera una crescente incertezza (Rampazi, 2002) nell'individuazione di qualche tipo di coerenza interna che garantisca il senso di continuità dell'Io nella dimensione *integrativa*. In una situazione di incertezza diventa molto più complesso e doloroso che in passato il problema delle scelte (dimensione *selettiva*).

#### 1.4. COSTRUIRSI COME «PERSONE»

Sulle macerie delle identità collettive «forti» della prima modernità si staglia un'immagine sempre più individualizzata degli attori sociali.

##### *1.4.1. Individualizzazione ed esperienza*

L'individualizzazione, in sé, non è un fenomeno nuovo, come nota, fra l'altro Sciolla, ricostruendo le fasi del graduale emergere della soggettività in Occidente, nel saggio che abbiamo già avuto occasione di citare. La novità, oggi, consiste nell'incredibile estensione degli ambiti entro i quali i comportamenti si stanno sottraendo ai precedenti vincoli di natura strutturale.

Si tratta, comunque di un fenomeno altamente ambivalente. Lo precisa Privitera (2002), sottolineando quanto segue:

Se nella prima modernità la biografia di ogni singolo era inserita in un quadro socio-culturale stabile, in cui esperienza e ricerca interiore concorrevano armoniosamente alla formazione dell'identità [...], nella seconda modernità le trasformazioni del mondo del lavoro, l'allentarsi dei vincoli di appartenenza e di classe, in generale l'erosione delle forme di vita legate all'industrialismo crea una nuova incertezza interiore che pone ogni singolo davanti al compito di creare da sé nuove forme di socialità e nuovi stili di vita. L'individuo si costituisce in contesti caleidoscopici e contraddittori, sospeso tra abissi e insperate prospettive, concorrendo involontariamente, nel faticoso sforzo di costruzione del proprio percorso biografico, al processo più generale di de-tradizionalizzazione della società [...]. De-tradizionalizzazione significa insomma che ogni singolo diventa sempre di più l'artefice di sé stesso secondo percorsi tortuosi e imprevedibili che non conoscono più un canone di normalità.

È evidente che in tali condizioni si fa più forte il pericolo che l'individualizzazione degeneri in singolarizzazione, con tutte le note patologie e regressioni del caso. Sarebbe tuttavia un errore desumere da ciò che i soggetti della seconda modernità siano inevitabilmente destinati a esperienze di crisi. Se l'individuo post-tradizionale risulta da processi di formazione dell'identità molto più instabili di quanto non accadesse in precedenza ed è quindi maggiormente soggetto a crisi, rotture, contraddizioni difficili da superare, tuttavia è proprio questa

peculiare fragilità a renderlo paradossalmente più adatto ad affrontare le peculiari condizioni di incertezza della società del rischio. Mentre gli individui di prima modernità potevano ancora concepire se stessi come parte del destino di un gruppo, e interpretandosi in seno a tali appartenenze potevano fiduciosamente delegare a istanze di natura collettiva la gestione di parte delle contingenze della vita (o semplicemente credere che per ogni rischio ci fosse davvero qualcuno preposto a controllare diligentemente), l'individuo post-tradizionale della società del rischio è consapevole del suo nuovo rapporto diretto con la società, privo della protezione offerta in passato dalle tradizionali appartenenze. Pertanto esso è più vigile [...]. Quando tende a diminuire il numero delle cose che si possono serenamente dare per scontate, e ciascuno è chiamato a costruire, senza punti di riferimento certi, la propria vicenda biografica, l'individuo si rende conto che il proprio benessere dipende da sé stesso. In privato dalla propria personale capacità di districarsi in un mondo complesso, di elaborare giudizi, uno stile e modalità proprie di relazione interpersonale. In pubblico dal modo in cui riuscirà a costruire di volta in volta, assieme ad altri, nelle mutevoli costellazioni della società, gruppi di interesse, forme organizzate di autodifesa, iniziative civiche. (*Ivi*, pp. 51-52).

L'immaginario collettivo tardo-moderno finisce, così, per organizzarsi attorno all'inedita possibilità, quando non all'imperativo, per gli individui, di assumersi *in toto* la responsabilità (Leccardi, 1999) di costruire autonomamente il proprio *divenire*, combinando fra loro le innumerevoli opportunità offerte da una situazione aperta, svincolata da modelli costrittivi di vita e di ruolo.

La nuova libertà dei contemporanei è difficile da gestire:

Mettere insieme la propria identità, renderla coerente e presentarla alla pubblica approvazione richiede, trattandosi di un compito individuale, condotto con pochi punti di orientamento (e in costante cambiamento), un'attenzione costante, una vigilanza continua, una gigantesca e crescente quantità di risorse e uno sforzo incessante senza speranza di un attimo di respiro. Il risultato è un'ansia acuta che cerca vie di sbocco. (Bauman, 2003, p. 82)

In tale situazione, aumenta il rischio di dispersione identitaria (Erikson, 1968). Un contesto istituzionalmente «liquido», o eccessivamente aperto, che inibisce nei soggetti l'esperienza del «limite», può rendere impossibile «uscire dal sogno» (Fabbrini e Melucci, 1992), *avere* veramente esperienza.

In proposito, occorre tenere presente la distinzione tra *fare* e *avere* esperienza, proposta da Jedlowski (1989a, 1994).

Quando ci si riferisce al fatto di *fare* esperienza – o delle esperienze, come si dice comunemente – si intende la possibilità di sottrarsi alla routine delle relazioni e situazioni quotidiane, entrando in contatto con persone, luoghi, modi di vivere e di pensare nuovi rispetto a ciò che rappresenta la propria «normalità».

La scontatezza del contesto, che si cerca di superare quando si fanno delle esperienze, è invece un «ingrediente» essenziale dell'*avere* esperienza, secondo Jedlowski, perché l'esperienza si *ha* quando la nuova percezione di sé e del proprio ambiente, che si verifica in conseguenza di un cambiamento, ha il tempo di sedimentare nel vissuto, diventando un punto stabile di riferimento per la storia personale dei soggetti. La scontatezza deriva dal graduale instaurarsi della *routine*, che normalmente segue – stabilizzandola – una fase di mutamento e la riconduce a specifiche forme di strutturazione della vita sociale. Per certi versi, la routine è un vincolo per i soggetti, perché annulla la creatività e libertà individuali. Per altri, tuttavia, è una risorsa che il quotidiano offre all'identità, in quanto consente quella sospensione del dubbio (Schutz, 1962) che è indispensabile per dare all'esperienza il tempo di sedimentare. In questo senso, Jedlowski osserva che l'esperienza si sostanzia in tre momenti: la sedimentazione, resa possibile dalla consuetudine, la profondità e l'autocoscienza che si sostanzia nella capacità di raccontarsi.

Nelle società contemporanee, il soggetto ha molte più opportunità che in passato di *fare* esperienze, mentre sembra in difficoltà sul piano dell'*avere* esperienza. Il veloce succedersi dei cambiamenti, favorito dalle trasformazioni spazio-temporali prodotte dalla diffusione delle nuove tecnologie dell'informazione (Adam, 1995; Harvey, 1990; Nowotny, 1994; Rosa, 2003), intrecciandosi con la progressiva de-istituzionalizzazione della vita sociale, sta trasformando le società occidentali contemporanee in luoghi dalla temporalità sempre più «contratta ed evanescente», come sottolinea nel seguente passo Leccardi, richiamandosi alle teorie del post-moderno sugli effetti della velocità:

È stato proposto (Roberts 1998), non senza una vena di arguzia, di ri-

battezzare le società occidentali contemporanee in «nanocrazie», per significare la preminenza assoluta al loro interno della dimensione della velocità – più propriamente, della simultaneità. Le democrazie del nostro tempo, in altre parole, sarebbero diventate il regno degli spazi temporali, sempre più contratti ed evanescenti, dei quali il nanosecondo, o il miliardesimo di secondo – e, in modo correlato, le nanotecnologie – possono essere considerate il simbolo. Alla base di questo predominio della velocità, com'è noto, ci sono anzitutto le logiche di mercato (cfr. Paolucci 2003). La conquista di nuovi spazi economici e finanziari è infatti funzione della capacità di agire in tempo reale, mettendo a frutto l'istantaneità delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione a fini di profitto. [...]

Scott Lash (1998) sottolinea come quella contemporanea sia l'epoca degli istanti in successione che prendono il posto della vera e propria esperienza del tempo, sostituendola a tutti gli effetti. (Leccardi, 2005b, pp. 49-50)

Entro questo tempo fatto di «istanti in successione», l'individuo è sottoposto ad un accavallarsi di stimoli diversificati, che si susseguono senza dargli il tempo per l'indugio e la riflessione. In questo modo, l'esperienza che si fa non ha modo di sedimentare (istantanea ed episodica), non può tradursi in esperienza che si ha (componente durevole della coscienza di sé), o per riprendere il passo appena citato, non consente di costruire una «vera e propria esperienza del tempo».

Frammentazione biografica<sup>9</sup>, enfattizzazione della velocità<sup>10</sup>, «reificazione dell'atto in sé» (Sennett, 1998): sono alcune fra le conseguenze più problematiche della straordinaria accelerazione e pluralizzazione delle esperienze possibili al soggetto contemporaneo. Secondo Sennett, in tale situazione, diventa più difficile

---

<sup>9</sup> Sulla frammentazione, esiste un'ampia letteratura nell'ambito degli studi sul corso della vita. Particolarmente chiarificatore, anche ai fini di una maggiore precisazione terminologica, alla luce di una accurata rassegna della bibliografia più recente, è il saggio di Brückner e Mayer (2005).

<sup>10</sup> La velocità come «imperativo» dell'esperienza temporale contemporanea, sta producendo, secondo alcuni autori, un processo di «contrazione spazio-temporale» (per una rassegna della letteratura recente su questi temi, si rimanda a Paolucci, 2003), che tende ad erodere la profondità temporale della biografia. Sul problema della progressiva presentificazione del tempo nelle società contemporanee, torneremo nel capitolo successivo, affrontando le questioni connesse al rapporto tra memoria e narrazione.

parlare di sé in termini di narrazione. Da ciò nasce il timore di perdere il controllo della propria vita, di non riuscire a governare l'incertezza, che è ormai diventata un dato «normale» dell'esperienza individuale.

Come si è accennato nelle pagine precedenti, l'antidoto all'incertezza è il riconoscimento. Ma il riconoscimento non è possibile se non si trova il modo di comunicare agli altri quella stessa identità che si vuole vedere riconosciuta. Non è possibile senza narrazione e questa va costruita, negoziata e rinegoziata costantemente, dato che non può giovare di referenti di senso istituzionali *certi* a cui agganciarsi. Con ciò si spiega «l'ossessione» della cultura contemporanea per il racconto di sé, così come si spiega la ricerca individuale di strategie comunicativo-relazionali nuove, suscettibili di sostenere il bisogno di costruirsi come *durata*.

#### 1.4.2. *Progettarsi nelle relazioni*

Per effetto dei processi evocati nelle pagine precedenti, oggi si assiste ad un cambiamento nelle modalità, nei tempi e nei contenuti delle cosiddette «fasi di transizione» (Bonica, Cardano, 2008), che, in passato, si definivano sulla base dell'assunzione e/o dell'abbandono di particolari posizioni di ruolo entro un contesto istituzionale che ora sta cambiando fisionomia. In letteratura, il problema è stato analizzato soprattutto guardando ai motivi di indeterminatezza e di incertezza biografica dei giovani. Si delineano percorsi flessibili, caratterizzati da una relativa reversibilità delle scelte.

La progettualità è di breve-medio raggio (Leccardi, 2005a, 2005b). Oltre che dalla continua ricerca identitaria, essa deriva importanti elementi di senso dall'orientamento a costruire e garantire nel tempo la costruzione e il consolidamento di una rete di relazioni «autentiche», secondo il linguaggio comune.

L'enfasi sulla relazione induce non solo a rivalutare la componente dinamica e negoziale insita in qualunque configurazione di ruolo, ma anche a porre in primo piano elementi quali l'affettività, la corporeità, l'immaginario, che la tendenza moderna alla razionalizzazione aveva contribuito a rimuovere dall'esperienza

sociale. In questo senso, si sviluppa un rinnovato interesse – non esente, talvolta da eccessi, al limite del *voyeurismo* – per la sfera dell'intimità e per i cambiamenti che investono le aree-cardine della vita privata: coppia, famiglia, amicizia. Per definire questi mutamenti, Giddens (1999) ricorre ai concetti di «comunicazione emozionale» e di «relazione pura».

In tutti i paesi permane una varietà di forme familiari [...]. La maggior parte delle famiglie, tuttavia, si è trasformata man mano che la coppia vi ha assunto una importanza centrale [...]. Nella famiglia tradizionale la coppia di sposi era solo una parte, spesso non la parte principale, del sistema familiare: i legami con i bambini e con gli altri parenti tendevano ad essere altrettanto o ancor più importanti nella condotta della vita sociale quotidiana. Oggi la coppia, sposata o non sposata, è al centro della famiglia, dopo che il suo ruolo economico è scemato e l'amore, o meglio, l'amore più l'attrazione sessuale, sono diventate le basi per la formazione dei legami matrimoniali.

Una volta formatasi, una coppia ha la propria storia esclusiva, la propria biografia basata sulla comunicazione emozionale, o intimità. L'idea di intimità [...] sembra vecchia, ma in realtà è nuovissima, poiché mai in passato il matrimonio si era fondato sull'intimità, sulla comunicazione emozionale [...]. Per la coppia moderna, la comunicazione è il primo elemento per cominciare un rapporto, così come per continuarlo [...]. Anche l'idea di relazione è incredibilmente recente: negli anni sessanta nessuno parlava di «relazione» perché non ce n'era bisogno, la gente non aveva bisogno di parlare di intimità e di impegno. A quell'epoca, il matrimonio era l'impegno.

Ci sono tre aree principali in cui la comunicazione emozionale e quindi l'intimità stanno sostituendo i vecchi legami che univano le vite individuali delle persone: i rapporti d'amore e sessuali, i rapporti genitori-figli e l'amicizia.

Per parlarne userò il termine di «relazione pura», intendendo con ciò un rapporto basato sulla comunicazione emozionale, in cui i vantaggi derivati da tale comunicazione sono il presupposto perché il rapporto continui. Ognuna delle tre aree sopra citate (rapporti sessuali e d'amore, rapporti genitori-figli e amicizia) tende ad avvicinarsi a questo modello, e la comunicazione emozionale o intimità sta diventando la chiave per comprenderle. (*Ivi*, trad. it. pp. 75-78).

Tutto quanto si è detto sin qui, per certi versi, prefigura condizioni dell'esperienza veramente inedite nella storia dell'umanità. Per altri versi, la consapevolezza della natura relazionalmente «costruita»

della realtà è il frutto della caduta di un mito, insito nella cultura illuminista che ha informato di sé la prima modernità. Si tratta di un mito che, come nota Privitera (2002), porta in sé, sin dall'inizio, i germi del suo superamento.

La prima modernità crea quindi per la prima volta una realtà sociale in cui l'uomo non ha un bisogno impellente di false certezze consolatorie, perché può ricorrere a un altro, più tangibile, quadro di certezze che gli viene assicurato dall'assetto complessivo della società industriale. È forse per questo motivo che essa genera anche una forma inedita di disagio culturale nei confronti di ciò che viene percepito come un eccesso di determinatezza della società. [...] Il dato del nostro tempo è invece di segno opposto. (*Ivi*, pp. 48-49).

Un corollario del processo di individualizzazione è il fatto che, nell'orizzonte culturale delle società contemporanee, la vita quotidiana sta acquisendo una centralità inedita, perché è il luogo in cui il cambiamento è più evidente.

È nella gestione concreta del quotidiano che ci dobbiamo confrontare continuamente con l'affievolirsi delle sicurezze su cui poggiavano le vecchie *routines*, erose da un susseguirsi di novità e imprevisti. Un dato normale dell'esperienza quotidiana, oggi, è il fatto, ad esempio, di doverci – o poterci – continuamente mettere in relazione con dimensioni «altre» rispetto a quelle che ci siamo abituati a considerare come normali connotati della nostra quotidianità. Si tratta di dimensioni prima solo immaginate e ora «tangibili», immediate, che non si limitano a sfiorare il nostro vissuto, ma lo condizionano in modo più o meno evidente. Pensiamo agli immigrati che vivono, lavorano, passeggiano nei nostri quartieri; alle notizie di mondi lontani che entrano ogni giorno nelle nostre case attraverso i *mass-media*, diventano parte della conversazione quotidiana in famiglia e con gli amici, provocano effetti che possono incidere sulle nostre attuali condizioni di vita: un esempio per tutti è rappresentato dalle ricadute dell'11 settembre sulle borse, sui mercati, sull'emergenza terrorismo, sugli orientamenti della politica nazionale. O, più banalmente, consideriamo la maggiore propensione nostra, dei nostri familiari ed amici a spostarci in luoghi non – o poco – familiari per fare *shopping*, sviluppare interessi formativi e/o culturali, rendere meno scontate e banali le attività di *loisir*.

Ancora più evidente diventa l'incertezza del quotidiano se si considera che i mutamenti strutturali in corso nel mondo del lavoro, della politica, della cultura, stanno erodendo il confine tra *pubblico* e *privato* (Rositi, 2002), tra *ruoli* e *persone*.

Il concetto stesso di ruolo – pilastro dell'esperienza di sospensione del dubbio tipica della dimensione quotidiana nella prima modernità – si svuota del suo carattere di stabilità, prevedibilità, riconoscimento, garantito a priori. In una molteplicità di situazioni, il ruolo appare piuttosto come qualcosa che potremmo definire una *etichetta-guscio*, parafrasando Giddens (1999). Si tratta di un concetto che ha perso il suo valore esplicativo, nella misura in cui viene progressivamente invaso da quello di *persona*, con l'opacità dei suoi contorni e la non scontatezza del suo divenire, alimentato dalle molteplici situazioni interattive sperimentate nella vita quotidiana.

Non è un caso che, oggi, le scienze sociali tornino ad interrogarsi sulla definizione di «quotidiano» (cfr. Rampazi, 2001a, 2002; Jedlowski e Leccardi, 2003) e ne riscoprano la complessità: ambito della *routine* e del dato per scontato, ma anche «centro della prassi umana, luogo della perpetua reinvenzione della vita nella società» (Lalive d'Epinay, 1986, p. 96).

In questa prospettiva, che è stata particolarmente enfatizzata dalle ricerche sulla condizione giovanile, i percorsi individuali prendono corpo non più o non tanto in funzione dell'adeguamento a modelli omologanti socialmente definiti, quanto come processi di costruzione identitaria, connaturati al farsi delle relazioni interpersonali.

È in ragione del graduale sfumare o «liquefarsi» del quadro istituzionale pre-esistente, che finiscono per balzare in primo piano le relazioni interpersonali, come importante referente nella costruzione della durata.

Essere *persona* significa, fra l'altro, dover gestire sempre più frequentemente situazioni in cui i significati dell'agire non sono dati, ma vanno negoziati con altre *persone* con le quali ci troviamo ad interagire negli specifici momenti della vita quotidiana. Pensiamo, ad esempio, a come è cambiato il vissuto individuale e sociale del rapporto genitori-figli: sempre meno «detto» in termini di attributi e modelli di ruolo e sempre più interpretato come una co-

struzione. Pur inserendosi nel quadro della lunga durata, tale processo prende vita nel quotidiano, alimentato dalle minuzie giornalieri, nelle quali si estrinseca la negoziazione/definizione/ridefinizione della situazione e delle personalità in gioco.

Per comprendere il senso di questo cambiamento, è opportuno analizzare il modo in cui, grazie al lavoro della memoria, il soggetto cerca di operare la ricostruzione temporale della biografia nel corso del racconto. È questo il tema centrale del prossimo capitolo.