

## 2.

# COME SI RACCONTA: FORMA, TEMPO E SPAZIO DELLA NARRAZIONE

### PREMESSA

Nel primo capitolo, abbiamo cercato di illustrare i principali cambiamenti strutturali in relazione ai quali, nelle società contemporanee, va emergendo un'idea di soggetto che si costruisce entro una prospettiva sempre più individualizzata.

Tale prospettiva ha contribuito ad alimentare un dibattito epistemologico-metodologico che, ponendo al centro dell'attenzione i processi di costruzione discorsiva della realtà, ha sviluppato un'ampia riflessione sulla natura dei «testi» in cui si concretizza il racconto, sulle modalità più adeguate per «raccolgerli» e interpretarli, sulle potenzialità e i limiti del ricorso a materiale narrativo ai fini della ricerca sociale. Questo nuovo orientamento sta, fra l'altro, facendo sbiadire le ragioni in base alle quali, in passato, si è giustificata la contrapposizione fra metodi qualitativi e quantitativi<sup>1</sup>, dando particolare impulso alla ricerca biografica nelle scienze sociali<sup>2</sup>. Si tratta di temi di grande rilievo che non ci proponiamo, tuttavia, di affrontare compiutamente in questa parte del lavoro.

---

<sup>1</sup> Per una sintesi critica, di tale dibattito, cfr., fra gli altri, Montesperelli, 2003a.

<sup>2</sup> Cfr., fra i contributi più recenti su questo tema apparsi nel panorama italiano: Marradi (2005), Olagnero (2004), Poggio (2004).

Nel presente capitolo, intendiamo piuttosto utilizzare alcune delle riflessioni stimulate dal dibattito in corso, per precisare come il racconto di sé si costruisca intrecciando forme molteplici, si snodi entro una pluralità di piani, chiami in causa specifiche dimensioni temporali, consenta al ricordo individuale di congiungersi con elementi sovraindividuali di memoria.

L'ultimo aspetto, in particolare, ci sembra rilevante da sottolineare, alla luce delle osservazioni sviluppate nel capitolo precedente sull'influenza esercitata da vincoli e risorse del contesto nella riflessione su di sé, finalizzata ad elaborare una definizione, seppur provvisoria e parziale, di «chi e che cosa siamo». Lo testimonia il fatto stesso che, come si è accennato, il racconto nasce da un processo comunicativo, implicante cioè qualche forma di relazione con altri. Nella misura in cui tale processo è reso possibile dal ricorso a codici linguistici condivisi, il contesto storico-sociale in cui si collocano gli interlocutori vi gioca un ruolo cruciale. È l'ambito che, con il suo passato e le sue caratteristiche presenti, contribuisce a plasmare i significati a cui rimandano tali codici. Contemporaneamente, rappresenta lo sfondo sul quale prendono forma i confini della situazione relazionale, orientando, in tal modo, la negoziazione di nuovi significati e il tipo di rispecchiamento che la narrazione di sé produce nello sguardo altrui.

## 2.1. LA FORMA DEL DISCORSO

Quando ci si dispone a raccontare di sé, lo si fa sempre sotto la spinta di uno stimolo esterno: una domanda diretta, un'occasione relazionale nuova – e, in quanto tale, tutta da definire in termini di linguaggio, significati, confini –, un problema che mette in discussione l'ovvio, il dato per scontato della nostra quotidianità, inserendo elementi di dubbio che si possono superare attraverso la negoziazione di nuove certezze e nuovi equilibri. Si tratta di uno stimolo che non solo incoraggia, sollecita, sostiene, la riflessione, ma ne garantisce contemporaneamente, la visibilità. Il racconto non nasce, se non c'è un interlocutore, reale o potenziale, a cui destinarlo.

Secondo il modo in cui ci si configura l'interlocutore e si precisano, via via, i contorni della situazione comunicativa che si stabilisce con esso, cambia la logica narrativa. La storia che ne risulta non è mai una: è piuttosto la sintesi, più o meno efficace, di un insieme di storie, o frammenti di esse, attribuibili a livelli discorsivi differenti, come vedremo, facendo riferimento alla classificazione proposta da Melucci (2001).

### *2.1.1. Raccontare di sé, a sé, degli altri, agli altri*

L'attivazione del racconto ha bisogno di una situazione relazionale, non foss'altro perché il luogo in cui si sviluppa la ricostruzione del proprio divenire, vale a dire la memoria, «si riproduce in relazione alla voce degli altri» (Jedlowski 2007, p. 43).

Già Halbwachs (1925) osservava che, se non si verifica una situazione che ci stimoli nella ricostruzione del passato e in mancanza di quadri sociali capaci di dare un significato condivisibile a tale ricostruzione, i ricordi faticano a prendere corpo.

Non c'è memoria possibile al di fuori dei quadri di cui si servono gli uomini che vivono in società per fissare e ritrovare i loro ricordi [...]. Ragionare per ricostruire un ricordo significa collocare in uno stesso sistema di idee le nostre opinioni e quelle del nostro ambiente; significa scorgere in quello che ci capita una applicazione particolare di fatti, di cui il pensiero sociale ci ricorda in ogni momento il senso e la portata che hanno per esso. (*Ivi*, trad. it. p. 81)

Prendendo le mosse da questa considerazione, Halbwachs si è concentrato sul modo in cui la «memoria collettiva» rende possibile la stessa memoria individuale. Oggi, come si vedrà anche più avanti, il concetto di memoria collettiva è diventato problematico. Si tende piuttosto a concentrare l'attenzione sul ruolo che il linguaggio svolge come strumento di elaborazione negoziata di storie e significati, entro situazioni relazionali specifiche. In questo senso, ad esempio, Melucci (2001), prendendo in considerazione la natura della situazione in cui si sviluppa il racconto, propone una «mappa delle forme di narrazione» articolata su almeno quattro livelli discorsivi: quelli della narrazione *di sé, a sé, degli altri, agli altri*.

[...] il discorso si muove sempre e comunque nella dinamica io-altro e non può mai sfuggire alla sua natura relazionale. «Raccontiamo a noi stessi», vuol dire che investiamo una parte dei nostri discorsi e delle nostre rappresentazioni a costruire la nostra identità. Qui parlo dell'attore indifferentemente come attore individuale e come attore collettivo. Noi raccontiamo a noi stessi, nel senso che investiamo una parte importante delle nostre risorse a costruirci come attori, a costruire un senso per la nostra azione [...].

Ma anche «raccontiamo noi stessi», cioè investiamo una parte altrettanto importante delle nostre risorse a chiedere riconoscimento, a domandare agli altri che confermino la nostra costruzione di noi. Il discorso ha quindi a che fare con l'identità in due sensi: perché i soggetti si costituiscono attraverso discorsi, ma anche perché attraverso discorsi si presentano agli altri.

Esiste una circolarità tra i due aspetti: nel costruire noi stessi attraverso i discorsi, identifichiamo degli interlocutori, cioè ci «raccontiamo agli altri». Non si tratta di altri generici, ma di altri significativi, sempre situati in un campo specifico di azione. Per ogni racconto di sé possiamo identificare degli interlocutori per i quali il discorso viene prodotto. Quando ci si racconta agli altri nel senso di «altri situati»: sono quei particolari altri, per i quali si ritiene che la costruzione di quel particolare sé (di quell'io o noi) sia significativa. Che l'intenzionalità del racconto sia poi diretta in modo più o meno realistico e più o meno efficace è naturalmente altra questione: gli altri che riteniamo significativi per noi possono non considerarsi tali o considerarsi implicati nella relazione in una misura divisa dalla nostra. Si apre qui il capitolo del riconoscimento [...]. Il fatto che gli altri ci riconoscano o meno è importantissimo per la configurazione effettiva della relazione, ma non intacca in ogni caso l'intenzionalità profondamente relazionale del narrare. In ogni caso, che gli altri ci riconoscano o no, nel nostro raccontare storie noi sempre «raccontiamo gli altri», ce li rappresentiamo e ci costruiamo quell'immagine di loro che ci serve per stare in relazione, una immagine congruente con quella rappresentazione di noi stessi e della relazione che rende l'identità sostenibile per noi. Per quanto possa apparire intricato, questo gioco di specchi sta sempre alla base del racconto, indipendentemente dal fatto che corrisponda o meno alla «realtà». (Melucci, 2001, pp. 127-28)

L'osservazione secondo la quale coloro a cui ci raccontiamo non sono «altri generici, ma ... altri significativi, sempre situati in un campo specifico di azione» non va intesa come una limitazione dell'area della riflessione alle sole situazioni in cui il soggetto dispone di un interlocutore presente, visibile, con cui interagire fac-

cia-a-faccia, come accade nel corso di una conversazione al bar, ad esempio. Si tratta piuttosto della constatazione che, anche nel caso di un interlocutore presunto – come succede quando si affida la propria biografia alle stampe, nella speranza che qualcuno la legga – chi narra si forma sempre un'immagine mentale provvisoria, *a priori*, di coloro a cui idealmente si rivolge.

Per riprendere l'esempio della biografia destinata ad essere pubblicata, chi ha esperienza di scrittura sa molto bene che, senza farsi un'idea delle persone che la potranno leggere, non si riesce neppure ad iniziare con la prima riga di testo. E, man mano che tale immagine mentale si viene precisando nel corso della stesura, la persona che narra seleziona i fatti da riportare, sceglie le espressioni più adeguate per dare loro consistenza, puntualizza ed eventualmente ridefinisce i significati che essi hanno per il suo vissuto.

In prima istanza, ciò che importa non è tanto la specifica persona, quanto il *campo di azione* entro cui essa viene collocata dal processo narrativo. Solo in un secondo tempo, se la relazione originata dall'atto di raccontarsi darà vita a sviluppi destinati a protrarsi nel tempo, in altri luoghi ed altre situazioni, l'immagine dell'interlocutore potrà perdere la tipizzazione che la caratterizza nello specifico campo di azione iniziale.

L'attribuzione di contorni ideal-tipici all'interlocutore va di pari passo con il ricorso ad immagini ideal-tipiche di sé su cui costruire, come vedremo, delle strategie discorsive di differenziazione e/o di omologazione.

### 2.1.2. *Uno «spazio che contiene e che apre»*

La narrazione autobiografica, in virtù dei molteplici piani sui quali si snoda, della sua natura relazionale, del ruolo che vi gioca il linguaggio, si configura come

[...] *uno spazio che contiene e che apre nello stesso tempo*, come parola detta e come intenzione al senso mai del tutto conclusa, (che) sembra rispondere al difficile compito di tenere insieme la molteplicità e incompiutezza dell'io contemporaneo e il suo bisogno di riconoscersi e di essere riconosciuto. (Melucci, 2000, p. 125)

È «uno spazio che contiene» in un duplice senso: contiene un processo – finalizzato a ricostruire un percorso – e contiene una definizione di sé, seppure temporanea.

Contemporaneamente, proprio perché narrare significa rispondere al bisogno, non solo di «riconoscersi», ma anche di essere riconosciuti, la narrazione è uno spazio di *apertura*, in un duplice senso.

In primo luogo, raccontando, si *apre* una finestra su di sé allo sguardo dell'altro, alle sue conferme, al rischio delle sue smentite, alla negoziazione di nuovi significati.

In secondo luogo, la nostra esperienza, per poter essere comunicata, e compresa, deve *aprirsi* all'influenza omologante del contesto: uscire dal *particolare* per essere tradotta – quindi, anche, forzata – entro codici simbolici costruiti socialmente.

Per quanto riguarda il primo di questi significati, vorremmo osservare che l'apertura allo sguardo dell'altro a cui allude Melucci ricorda da vicino l'idea di apertura all'esperienza dell'*intimità*, nel senso attribuito da Simmel a questo concetto. Si segnala, in proposito, una raccolta di tre saggi brevi di questo autore, curata da Cotesta (1996) il quale, nell'ampia *Introduzione*, collega, fra l'altro, il concetto di intimità simmeliano all'interpretazione che ne ha offerto Nedelmann (1983). L'intimità si definisce così a partire da due considerazioni di fondo:

[...] in primo luogo [l'intimità è] ciò che nelle relazioni sociali rimane assolutamente 'personale', in nessun modo accessibile all'altro (e, per certi versi, inaccessibile persino allo stesso soggetto). In secondo luogo, la sfera dei rapporti intimi può designare l'ambito di ciò che in talune condizioni è – o diventa – comune ad Ego e Alter. Questa sfera delle relazioni umane nelle quali l'uno penetra nella vita personale dell'altro è strutturalmente esposta allo sconfinamento, alla violazione del segreto, alla oggettivazione di contenuti in nessun modo oggettivabili. Di qui, la necessità di vigilare continuamente sui confini, sul grado di apertura e chiusura verso l'altro. (Cotesta, 1996, pp. 34-35)

Da Nedelman, Cotesta trae, poi, le seguenti considerazioni:

[...] la definizione di tali confini non è semplice. Essa dipende dal contesto nel quale Ego e Alter interagiscono. In particolare, i confini della

relazione Ego/Alter dipendono: 1) dalla dimensione del gruppo sociale; 2) dalla struttura sociale; 3) dalla durata della relazione nel tempo; 4) dalla distanza esistente tra Ego e Alter. (*Ivi*, p. 35)

Il soggetto non sempre è disponibile a lasciarsi penetrare dallo sguardo di Alter. Può fare opposizione, ristabilire i confini violati. Il mezzo attraverso cui si realizza tale opposizione è il pudore («un messaggio rivolto ad Alter per comunicare il non gradimento di questa sua volontà di penetrazione nell'identità di Ego», *ivi*, p. 36). Il pudore dipende dal livello di differenziazione e individuazione dell'Io entro il gruppo: l'intimità è una costruzione storica, variabile secondo la relazione con il gruppo sociale di appartenenza e secondo la possibilità storica per Io di costruirsi un Io ideale non necessariamente corrispondente all'Io reale, quando appare allo sguardo di Alter. Il pudore è il bisogno di sottrarsi al rischio di negazione del proprio Io ideale.

Tornando alla dialettica fra contenimento e apertura, che abbiamo scelto come punto di partenza per la nostra riflessione, nella prospettiva<sup>3</sup> in cui Melucci colloca tale dialettica, la dimensione comunicativa è fondamentale ai fini della costruzione della realtà, nella misura in cui l'azione sociale

[...] è sempre incorporata in un discorso, quello dell'attore e/o quello degli altri. Il discorso e i suoi testi forniscono ai soggetti le risorse per la formazione della loro identità e, nello stesso tempo, ne stabiliscono i limiti. Infatti, mettono a disposizione degli attori un potenziale che li rende capaci di agire e di dar senso a ciò che fanno e fissano un insieme di confini che li limitano. (Melucci, 2001, p. 123)

La stessa identità dei soggetti è considerata come qualcosa che «non perviene ontologicamente all'attore, ma è sempre costruita interattivamente, negoziata nella relazione con l'altro e perciò sempre mediata linguisticamente» (*ivi*, p. 124).

Il discorso, come nota fra gli altri Ricoeur (1998), trasforma

---

<sup>3</sup> Nel passo citato, tratto dall'ultimo scritto che ci ha lasciato Melucci, la prospettiva cui si fa riferimento è quella della *cultural analysis*, un campo di studi che intreccia linguistica, antropologia, psicologia sociale e sociologia, entro il quale, soprattutto negli ultimi vent'anni, si sono sviluppate ricerche innovative focalizzate sull'analisi del discorso e delle rappresentazioni sociali.

qualcosa che, in sé, ha natura squisitamente privata – il ricordo evocato dalla narrazione ed il significato che esso ha nella coscienza individuale – in un fatto di natura «sociale e pubblica». Riferendosi alla situazione interattiva che si sviluppa in occasione dei colloqui su cui si fonda la pratica psicanalitica, Ricoeur non solo mette in evidenza il ruolo di «catalizzatore» assunto dalla presenza di un interlocutore al fine di consentire al ricordo di prendere forma, ma sottolinea altresì il ruolo oggettivante del linguaggio e la funzione di cornice esercitata dalle «storie degli altri» – la memoria del nostro ambiente – che abbiamo dovuto ascoltare, per apprendere la capacità di raccontarci a nostra volta:

[...] l'evocazione di ricordi traumatici da parte del paziente non va da sé, ma incontra ostacoli che solo l'intervento di un terzo può aiutare a superare: di costui si può dire che «autorizza» il paziente al suo ricordo (secondo un'espressione della psicanalista Marie Balmary). Tale autorizzazione consiste nell'aiutare il paziente – meglio detto l'analizzando – a portare al linguaggio sintomi, fantasmi, sogni, ecc. Ora, il gioco di linguaggio entro cui si produce questa esternazione, questa espressione, perviene all'ordine del racconto: racconto e sintomi sono propriamente raccontati, così come altri lacerti di racconti di vita. Questa mediazione di linguaggio (langagière) non si lascia inscrivere in un processo di derivazione a partire da una coscienza originariamente privata: essa è immediatamente di natura sociale e pubblica. Prima di essere innalzato allo statuto di racconto letterario o storico, il racconto è inizialmente praticato all'interno della conversazione ordinaria, nel quadro di uno scambio reciproco, inoltre viene espresso in una lingua che è essa stessa immediatamente comune. Infine il nostro rapporto con il racconto è stato inizialmente quello dell'ascolto: ci sono state raccontate storie prima che fossimo capaci di acquisire la capacità di raccontare e *a fortiori* quella di raccontarci a noi stessi. Tale mediazione di linguaggio e narrazione richiede dunque che si apporti una correzione importante alla tesi del primato della memoria individuale; ciò che pare vada rimesso in questione è l'equazione fra coscienza – nel senso forte di coscienza individuale – e memoria. (Ricoeur, 1998, trad. it. p. 57)

Ricoeur inserisce, così, nell'analisi il problematico rapporto tra memoria individuale e memoria collettiva che, come si è accennato e, come vedremo meglio più avanti, rappresenta oggi una questione aperta nel dibattito su identità e narrazione.

In connessione con tale questione, si profila un ulteriore ele-



mento di complicazione <sup>4</sup> nella struttura del racconto: quello dei diversi piani narrativi su cui esso si snoda, man mano che intreccia componenti del vissuto personale – gli elementi della coscienza individuale secondo Ricoeur – ad elementi di memoria culturale, che assumono la forma di immagini «tipizzate» di ciò che l'ambiente considera i «normali» referenti della costruzione di sé.

### 2.1.3. I piani del racconto: tra tipizzazione e soggettivazione

È grazie all'idea che, nella propria cultura, esista una definizione consensualmente accettata di qual è il «percorso di vita normale per tutti coloro che si trovano nella propria situazione» che il soggetto può incominciare a definire qual è il «percorso giusto e possibile per sé». Non a caso, ad esempio, il racconto inizia con il circoscrivere la situazione, ricorrendo ad un insieme di indicatori che consentono di precisare la collocazione assunta dal soggetto entro una sorta di classificazione standard: «ho X anni, sono un ragazzo/ragazza/, donna/uomo, che studia o fa il tale lavoro, sono o non sono sposato/a, ho/non ho figli, sono nato/a a X, vivo a Y». Si prosegue sottolineando gli aspetti di *distinzione o di conformità* rispetto a quanto si ritiene rappresenti – agli occhi del proprio interlocutore – la condizione, i gusti, le propensioni, i desideri, normali di chi vive tale situazione. Ad esempio, si possono frequentemente trovare espressioni del tipo: «come tutti quelli della mia età, anch'io...», «io non sono una/uno che...», «non mi va di fare come quelli che...», ecc. E si prosegue innestando il processo dei ricordi, con affermazioni del tipo: «ho avuto un'infanzia normale...», oppure «da ragazzo/a ero molto legato/a ai nonni: non erano persone comuni...». In tal modo, la sfera del discorso si allarga, chiamando in causa elementi di storia familiare, racconti di relazioni con altre persone significative, ecc. Prende corpo, così, il gioco complesso Io-noi-loro, su cui si fonda la definizione di «chi e che cosa siamo».

---

<sup>4</sup> Si tratta di una complicazione che chi scrive ha avuto modo di mettere in luce nell'ambito di altri lavori (Rampazi, 1996, 2001b) ed è ben presente a quanti hanno esperienza di ricerca qualitativa, fondata sull'analisi di materiale narrativo.

Si tratta di una strategia discorsiva che, nel materiale narrativo di cui si serve la ricerca sociologica, si configura come un «doppio rinvio», secondo l'espressione utilizzata da Olagnero (2004), a proposito delle storie di vita.

Parlare della vita di un individuo in ambito sociologico significa in generale impegnarsi a reggere un doppio «rinvio»: quello che si riferisce all'individuo concreto in carne ed ossa e quello che rimanda all'individuo-tipo. L'individuo-tipo disegna un sistema di aspettative relativamente a ciò che si può fare e pensare da parte di un attore tipico in una situazione tipica. L'individuo-tipo, infatti, non parla solamente per sé, ma anche per il contesto in cui si colloca. (*Ivi*, p. 31)

Il fatto di parlare sia per sé, sia per il contesto in cui ci si colloca, significa affrontare non solo la pluralizzazione dei piani del racconto, ma anche la complicazione derivante dal fatto che i loro contorni si fanno sempre più sfumati e ambivalenti. Ciò dipende dall'ambivalenza stessa implicita nell'idea di «contesto», che viene alla luce man mano che il *côté* dell'Io si intreccia con quello di «noi» e «loro».

In certe fasi del racconto, il contesto si configura come l'ambiente più prossimo, quello della relazionalità ristretta (De Lillo, 2002), che nasce dalla frequentazione quotidiana, e dove matura un'esperienza diretta di vincoli e risorse esterni. In altri passaggi, il riferimento agli elementi di contesto riguarda un «Noi» più generale e indistinto, dove l'esperienza di limiti e risorse è mediata da referenti culturali idealtipici – codificati dal linguaggio – veicolati dagli agenti di socializzazione, fra cui spiccano oggi i mezzi di comunicazione di massa.

Oscillando fra questi piani diversificati, la narrazione assume gradualmente qualche tipo di strutturazione, mettendo alla prova la capacità della memoria di coniugare fatti e ragioni, la ricerca individuale di senso e l'ancoraggio a referenti collettivi di significato, nel tentativo di ricostruire lo spessore temporale dell'esperienza di vita.

## 2.2. IL TEMPO DELLA NARRAZIONE

Nella prospettiva che si sta delineando, la narrazione è un processo complicato, che non ha nulla a che vedere con una pura elencazione di fatti, collocati entro una sequenza temporale data e immutabile. La scelta dei contenuti fattuali, la fisionomia attribuita loro nel racconto, il momento che essi sono chiamati ad evocare, sono il frutto di una ricostruzione complessa, in cui la dimensione temporale assume un ruolo centrale, almeno per due ordini di ragioni. Innanzi tutto, perché si tratta di un processo che può compiersi solo a condizione di creare qualche forma di discontinuità – una sorta di temporanea sospensione – rispetto ai ritmi normali del quotidiano. In secondo luogo, perché la sua principale finalità consiste nel recupero dello spessore temporale per la biografia di chi produce il racconto. In questo senso, il tempo entra nella narrazione come pre-condizione e, insieme, come posta in gioco.

### 2.2.1. *Il tempo come pre-condizione: l'indugio*

Nella logica temporale primo-moderna, la discontinuità temporale indispensabile per consentire lo sviluppo della narrazione, era connessa a un'idea di quotidiano caratterizzato dalla «sospensione del dubbio»<sup>5</sup>, dall'irriflessività garantita dal rassicurante riproporsi della routine. In questa prospettiva, la situazione narrativa comporta l'irrompere di un tempo «altro», che sospenda lo stato di irriflessività implicito nella routine, per aprire la strada al dubbio: sul percorso che abbiamo alle spalle, sul senso di «chi e che cosa siamo» ora, sulle alternative di divenire che la scontatezza della quotidianità ci impedisce di notare (o con cui ci consente di evitare il confronto).

Oggi, come si è visto nel capitolo precedente, questa immagine del quotidiano viene costantemente messa in discussione dalla destrutturazione in atto negli assetti spazio-temporali dominanti nelle società primo-moderne. L'incertezza e il dubbio sono diventati parte integrante della vita quotidiana, proponendola co-

---

<sup>5</sup> Cfr. cap. I, la parte dedicata al tema «Individualizzazione ed esperienza» (1.4.1).

me una dimensione sempre meno scontata, dove il soggetto è continuamente confrontato con l'imprevisto e la prospettiva del mutamento. Tuttavia, quasi paradossalmente, anche nell'attuale situazione, caratterizzata dall'irrompere del dubbio nella temporalità quotidiana, i nuovi ritmi sociali dominanti sono «nemici» della narrazione. Il problema nasce dall'accelerazione<sup>6</sup> dell'agire, che tende a ridursi ad una successione di atti, secondo una logica stimolo/risposta governata dall'imperativo dell'immediatezza. Le occasioni vanno colte subito, quando si presentano perché la finestra che esse dischiudono su nuove opportunità resta aperta per un lasso temporale molto breve. Da qui nasce quella che Mandich (2005) definisce l'«ansia della velocità»: una sopravvalutazione del tempo dell'agire, che non consente pause o soste per la riflessione.

L'ansia della velocità, lungi dal riflettere un uso del tempo particolarmente intensivo, esprime la paura di non essere in grado di cogliere tutte le opportunità che sono in teoria disponibili esprime la tensione verso un modello socialmente dominante ma irraggiungibile. (*Ivi*, p. 123)

Il paradosso contemporaneo deriva precisamente dal fatto che, da un lato, per cogliere, se non tutte, almeno le più importanti «opportunità che sono in teoria disponibili» bisognerebbe avere qualche orientamento circa il senso che esse hanno per il proprio divenire. Quindi, bisognerebbe poter «aggiornare» costantemente il racconto che di tale divenire facciamo a noi stessi, dandoci il tempo necessario per riflettere. Dall'altro lato, tuttavia, l'ansia della velocità è sempre frammischiata alla paura di «sprecare tempo» fermandosi a pensare, mentre l'attimo dell'azione sta fuggendo. Questo significa che, a fronte di un bisogno crescente di autoriflessione, sembra svilupparsi una resistenza altrettanto crescente a collocarsi nella sola logica temporale che la rende possibile: quella dell'*indugio*.

Sulla base di queste considerazioni, ci sembra di poter definire il tempo dell'*indugio* come un segmento temporale in cui *il quotidiano viene riportato alla dimensione vissuta del presente*.

---

<sup>6</sup> A proposito dell'accelerazione temporale contemporanea, si rinvia a quanto illustrato nel par. 1.4, cap. I.

Si tratta di un tempo che, seppure negato dal modello socialmente dominante, in realtà, non è estraneo al vissuto dei soggetti. Da recenti ricerche sul tempo dei giovani, in particolare, emerge che, per alcuni di essi, l'indugio sta incominciando a proporsi come un valore da perseguire: un tempo per sé, che bisogna riuscire a conquistare attraverso complesse strategie di *bricolage* temporale. Come emerge, fra l'altro, dalle considerazioni di Leccardi (2009; 2005b) e Mandich (2005), si tratta di strategie che fanno leva sulla capacità di sfruttare i vantaggi della velocità, programmando/compattando, gli impegni in modo tale da ritagliarsi dei momenti in cui potersi concedere il privilegio della lentezza.

### 2.2.2. *Il tempo come posta in gioco: la durata*

Se è il tempo dell'indugio quello che consente alla situazione narrativa di prendere corpo, la logica temporale *che sostiene* il racconto è quella implicita nell'idea di *durata*.

Secondo Jaques (1982), che, negli anni '80 del Novecento, ha contribuito a richiamare l'attenzione della psicologia sul tema dell'esperienza temporale, la durata è, insieme alla successione, una delle due dimensioni in cui si articola l'esperienza del tempo. Per questo autore, l'esperienza della successione nasce dalla datazione e collocazione degli eventi *secondo* un *prima* e un *dopo*. Quella della durata, invece, si riferisce non solo alla quantità di tempo che intercorre fra l'inizio e la fine di un evento o una serie di eventi, ma anche e soprattutto al «presente che dura, o la continuità dell'esistenza». La *percezione* della durata implica qualcosa in più della semplice consapevolezza dello scorrere del tempo misurato dall'orologio o dal calendario, in quanto è collegata ad un giudizio di significatività dell'agire contenuto nel tempo. Si tratta di un aspetto ben noto alla psicologia classica, se già nei primi anni del Novecento James (1909) sottolineava che

In generale, un tempo pieno di esperienze varie ed interessanti è breve mentre sta scorrendo, ma lungo quando ci si volta indietro. Per converso, un lasso di tempo vuoto di esperienze sembra lungo mentre scorre, ma breve visto retrospettivamente. (*Ivi*, p. 283)

In termini di «percezione della durata» ragiona anche Bachelard, quando mette in evidenza la pretesa di continuità su cui si regge il racconto del percorso che caratterizza il proprio passato.

Quando vogliamo raccontare il nostro passato, insegnare la nostra persona agli altri, la nostalgia delle 'durées' in cui non abbiamo saputo vivere disturba profondamente il nostro intelletto storico. Noi vorremmo avere da raccontare una continuità di atti e di vita. Ma il nostro animo non ha conservato il fedele ricordo della nostra età, né la vera misura della lunghezza del viaggio lungo gli anni; esso ha conservato soltanto il ricordo degli avvenimenti che ci hanno creati, negli istanti decisivi del nostro passato. Nella nostra confidenza, tutti gli avvenimenti sono ridotti alla loro radice sull'istante. La nostra storia personale è dunque soltanto il racconto delle nostre azioni scucite e, raccontandole, noi pretendiamo di dar loro una continuità attraverso delle ragioni. (Bachelard, 1950, p. 34)

Entro questa logica, la pretesa di continuità non va intesa come rifiuto dei cambiamenti. Essa si riferisce, piuttosto, alla «capacità di perdurare nei passaggi», di cui si è fatto cenno nel primo capitolo, con riferimento a Fabbrini e Melucci. Si tratta, cioè, dell'esigenza di individuare un «filo rosso» – delle «ragioni», corrispondenti a un contenuto etico – che eviti il rischio di frantumarsi di fronte al mutare delle situazioni e della propria collocazione al loro interno. Un filo capace di colmare gli spazi vuoti rappresentati dai momenti «in cui non abbiamo saputo vivere», che retrospettivamente ci appaiono tali per una molteplicità di motivi possibili: perché ci siamo lasciati cristallizzare per troppo tempo nella routine quotidiana, perché abbiamo avuto paura di metterci in gioco quando si sono verificate importanti occasioni di cambiamento, perché abbiamo rincorso freneticamente degli obiettivi sbagliati, oppure perché ci siamo lasciati travolgere da impulsi, di cui proviamo attualmente rimorso/vergogna.

Il passo di Bachelard ci riporta a quanto si è già osservato in merito alla deformazione e parzialità dei contenuti fattuali del racconto: la continuità «di atti e di vita» non esiste a priori. Essa si stabilisce a posteriori, a partire dalla capacità di *interpretare* il senso di taluni accadimenti del passato, selezionandoli e ricostruendoli alla luce di *ragioni* che, volta a volta, danno un senso alla nostra de-

finizione di chi siamo, o speriamo di essere diventati nel tempo. Tale ricerca di senso acquista consistenza nel momento in cui il soggetto si dispone ad «insegnare la propria persona ad altri»: cercando, cioè, dei significati comunicabili e condivisibili, che gli garantiscano visibilità, come si è detto. Così facendo, si ricostruisce quello che abbiamo definito lo spessore temporale della biografia. Benché il processo narrativo si sviluppi nel presente, esso trae le sue ragioni dal passato, riportandole al *qui ed ora* in cui si innescano i processi della memoria. In questo senso, la memoria ricostruisce «il presente del passato», come insegna S. Agostino nel libro X delle *Confessioni* (1981, p. 325).

Si tratta di un presente che i classici della sociologia della memoria hanno sempre pensato come un ponte proteso non solo verso il passato, ma anche verso le attese e le speranze per il futuro. Inoltre, secondo questi autori come vedremo meglio fra poco, l'intreccio di passato presente e futuro si sviluppa in una direzione finalizzata a stabilire saldi punti di raccordo fra la dimensione soggettiva e quella sovra-individuale dell'esperienza.

### *2.2 3. Il futuro nel presente: progetti di fare e progetti di essere*

Nell'orizzonte culturale della prima modernità (Leccardi, 2005a, 1999), la coerenza fra le differenti dimensioni temporali entro le quali si concretizza l'idea di durata dipende dal modo con cui l'agire nel presente si inserisce in un progetto di vita che abbraccia l'intero arco della biografia. In questa logica, messa a tema, in particolare, dalla prospettiva fenomenologica (Schutz e Luckmann, 1974; Berger e Luckman, 1966; Berger, Berger, Kellner, 1974), il progetto si configura come «il principio organizzatore della biografia» (Leccardi, 2005a, p. 124), entro una concezione del corso della vita, centrata sul «fare», dai contorni fortemente istituzionalizzati, strutturati e, per certi versi, standardizzati (Saraceno 2001; Brückner e Mayer 2005).

Come corollario, si ha che momento-chiave per la definizione delle linee portanti del progetto di vita si colloca nella fase di transizione dalla giovinezza alla vita adulta. È in questa fase, infatti, che l'individuo è chiamato a compiere alcune scelte decisive per

la propria biografia, collegando la costruzione di sé ad un percorso socialmente riconosciuto, dove ogni tappa rappresenta un'acquisizione irreversibile, dal significato certo e vincolante per le fasi successive della vita. È la stessa logica a cui si riferisce, ad esempio, Bauman (1999) con la metafora del 'pellegrino', per cogliere l'essenza di un modello identitario dominante nella cultura primo-moderna che oggi va scomparendo. L'identità del pellegrino era

costruita intorno ad un tempo direzionale, continuo e inflessibile [...]. Per il pellegrino, per l'uomo moderno, questo significava all'atto pratico che egli poteva e doveva scegliere il suo punto di arrivo abbastanza giovane e confidare, certo che la linea retta dell'intera vita davanti a lui non si sarebbe piegata, deviata o arrotolata, né sarebbe arrivata ad un punto morto o tornata indietro. Il differimento della gratificazione, insieme alla frustrazione momentanea che comportava, forniva l'energia e lo zelo necessari alla costruzione dell'identità, ammettendo però che questa fosse accoppiata con la fede nella linearità e nella cumulatività del tempo. (Bauman, 1999, p. 34)

Oggi, sembra emergere un nuovo soggetto, con radici deboli, appartenenze plurime (Beck, 1997), teso verso un divenire caratterizzato da una pluralità di «inizi». Per esso, l'identità diventa oggetto di una ricerca senza fine e l'*essere* assume altrettanta, se non maggiore rilevanza del *fare*.

Si tratta di caratteri che Bauman illustra proponendo una tipologia di successori del pellegrino costruita su metafore note da tempo alla cultura occidentale. La novità, secondo Bauman, consiste nel fatto che tali figure, ritenute a lungo come tipi marginali, oggi stanno diventando gli emblemi della «condizione post-moderna». Esse sono:

– Il *flâneur*. Definito da Bauman, coerentemente con Benjamin, come colui che eleva a stile di vita l'andare

a passeggio come uno va a teatro, trovandosi tra estranei ed essendo per loro un estraneo (nella folla ma senza appartenervi), facendo esperienza degli estranei solo come 'apparenze', in modo che 'ciò che si vede' esaurisce 'ciò che essi sono' e, soprattutto vedendoli e conoscendoli solo episodicamente; fisicamente, bighellonare significa recitare la realtà umana come una serie di episodi, che sono eventi senza



passato e senza conseguenze. Significa inoltre provare a recitare incontri come incontri mancati, senza impatto. (*Ivi*, pp. 39-40)

– Il *vagabondo*. Inserendo nel quadro i concetti simmeliani di vicinanza e lontananza, nativo e straniero, Bauman nota che

Dovunque il vagabondo vada, egli è un estraneo; non può mai essere 'il nativo', colui che è 'sistemato', colui che è 'radicato' [...]. Vivere il sogno di diventare un nativo finisce solo per creare recriminazione reciproca e amarezza. È quindi meglio non ambientarsi troppo in un posto ... Aver caro il proprio 'essere fuori posto' è una strategia ragionevole [...]. Permette di lasciare aperte le opzioni. Permette di non ipotecare il futuro [...]. Il primo vagabondo moderno vagava attraverso luoghi organizzati; egli era un vagabondo perché non riusciva a sistemarsi, come altra gente aveva fatto, in alcun posto [...]. Adesso sono rimasti pochi luoghi 'organizzati' [...]. Ora il vagabondo è tale non per la sua riluttanza o difficoltà a sistemarsi, ma per la scarsità di luoghi organizzati. (*Ivi*, p. 43)

– Il *turista*. Il turista, come il vagabondo, è in movimento e «dovunque egli vada, non è mai del posto» (*ivi*, p. 44); tuttavia, mentre il vagabondo vive in un mondo in cui lo straniero fa paura,

nel mondo del turista, lo strano è mite, addomesticato e non spaventa [...] è interamente ed esclusivamente strutturato in base a criteri estetici [...]. Si può affermare che ciò che il turista compra [...] è precisamente il diritto di non essere disturbato, la libertà da ogni disposizione spaziale che non sia estetica [...]. A differenza del vagabondo che ha poca scelta se non quella di riconciliarsi con la condizione di senz'altro, il turista ha una casa; o in ogni caso dovrebbe averla. Avere una casa fa parte del pacchetto di sicurezza [...].

[Il problema oggi è che] se la condotta da turista diventa un modo di vita e l'atteggiamento da turista entra a far parte del carattere, diventa sempre meno chiaro quale, tra i posti che una persona visita, sia la sua casa. (*Ivi*, pp. 44-45-46)

– Il *giocatore*. Nel gioco, che rappresenta la logica di azione normale per questa figura-tipo,

non esistono né l'inevitabilità né gli accidenti (non esistono accidenti in un mondo che non conosca necessità o determinazioni); niente è completamente prevedibile o controllabile, ma nulla è del tutto im-

mutabile o revocabile [...]. Il tempo, nel mondo-come-gioco, si divide in una successione di partite. Ogni partita è fatta di proprie convenzioni; ciascuna è una provincia finita di significato separata – un piccolo universo a sé, chiuso e contenuto in se stesso. Al termine della partita, si azzerava tutto e si ricomincia da capo. (*Ivi*, p. 47)

Con il riferimento a questi tipi, Bauman illustra il senso del mutamento che si sta verificando nella temporalità sociale e biografica. Si tratta di un cambiamento che mette in discussione il concetto stesso di progetto di vita, come emerge, fra l'altro, dalla letteratura sul corso della vita (Held, 1986; Kohli, 1989; Mayer, 2004). La de-istituzionalizzazione e la progressiva individualizzazione dei percorsi biografici fanno emergere una prospettiva di reversibilità delle scelte che induce a considerare la costruzione dell'identità come un processo che continua per tutto l'arco della vita. Non si pensa più, quindi, a tappe collocate in una sequenza irreversibile che, una volta acquisite, non vengono messe in discussione, come implicava la logica progettuale primo-moderna.

Inoltre, poiché il processo di de-istituzionalizzazione priva l'individuo delle tradizionali certezze offerte dai referenti istituzionali della progettualità, la proiezione nel futuro diventa incerta e sfumata, meno scontata che in passato, soggetta all'imprevedibile presentarsi di occasioni o di chiusure.

L'incertezza può paralizzare la capacità di scelta dei soggetti, cristallizzandoli entro un presente che appare disconnesso sia dall'esperienza passata, sia da qualche forma di proiezione nel futuro. È una situazione di frammentazione dell'esperienza, definibile in termini di presentificazione, o di de-temporalizzazione, come nota Rosa (2003). Non si può escludere, tuttavia, il tentativo di recuperare in forme nuove l'idea di progetto, ricostruendo così la congiunzione tra passato/presente/futuro implicita nel concetto di durata.

L'ipotesi che guida l'analisi contenuta in queste pagine riguarda precisamente l'idea che oggi si stiano profilando delle strategie identitarie finalizzate alla definizione di *nuove forme di progettualità*, che potremmo definire *progetti di essere*<sup>7</sup>. Sono progetti legati a

---

<sup>7</sup> Con questa espressione, ci riferiamo ad un atteggiamento rispetto alla temporalità biografica, coerente con quello che Leccardi (2009), facendo riferi-

un'idea di *divenire*, che diventa, per i soggetti, il principale referente – eticamente fondato – a cui guardare per poter definire il senso delle scelte che si delineano nel presente e di quelle – imprevedibili oggi – che prenderanno corpo nel futuro. A tale idea, si fa solitamente riferimento, nel racconto, utilizzando espressioni, quali: «non vorrei diventare una di quelle persone chiuse nel loro piccolo mondo...», «vorrei riuscire a fare qualcosa per gli altri», «vorrei conoscere il mondo, avere tanti amici, fare tante esperienze nuove», «vorrei un lavoro in cui imparare sempre qualcosa di nuovo», ecc.

In tale prospettiva, lo spessore temporale dell'esperienza biografica è recuperato grazie a strategie che fanno perno sostanzialmente su due elementi: a) l'ancoraggio della continuità a un'idea di «crescita personale», che si realizza imparando, nel presente, a gestire la complessità e gli imprevisti del proprio contesto di vita, in modo da essere «attrezzati» per sfruttare tutte le *chances* che si presenteranno in futuro; b) l'idea di poter ricostruire il senso della durata basandosi sulla continuità delle relazioni, anziché su quella di ruoli e carriere.

In connessione con questa ipotesi, vi è il fatto che, nella misura in cui tali forme di progettualità si concretizzano grazie alla riflessione consentita dall'attivazione della memoria, l'esito che ne deriva non è circoscrivibile alla sola dimensione soggettiva, privata. Come si è osservato richiamando Ricoeur, tale esito è «immediatamente di natura sociale e pubblica», grazie alla funzione oggettivante del linguaggio utilizzato per dare una forma comunicabile ai ricordi. Vediamo più da vicino questo aspetto, considerando il modo in cui opera la memoria.

---

mento all'esperienza dei giovani contemporanei, definisce «uno 'stato d'animo' giovanile attivo nei confronti del tempo». Tale «stato d'animo» è centrato sul «rifiuto di ogni sottomissione, il bisogno di non farsi superare dalla velocità degli eventi, di controllare il mutamento attrezzandosi ad agire in modo pronto, di non sprecare il tempo lasciando che 'le cose accadano', di non farsi mettere alle corde dall'insicurezza diffusa (*ivi*, p. 86). Si tratta del tentativo di stabilire una «signoria» personale sul tempo (e sulla direzione da imprimere alla propria esistenza), che l'autrice vede svilupparsi con particolare consapevolezza nell'esperienza delle giovani donne.

### 2.3. LO SPAZIO DEL RACCONTO: LA MEMORIA TRA PASSATO, PRESENTE E FUTURO

Usualmente, si pensa alla memoria come ad un contenitore di fatti, sensazioni, emozioni, che giungono quasi automaticamente alla coscienza individuale, senza alcun filtro, in base al semplice fatto che, giorno dopo giorno, stimoli diversificati ci espongono all'interiorizzazione di un cumulo di contenuti con cui nutrire i nostri ricordi. Una sorta di libro-mastro del passato, a cui attingere quando se ne profila la possibilità o la necessità.

Non è così. Soprattutto se consideriamo la memoria intenzionale, che si attiva in occasione della riflessione su di sé finalizzata all'azione – fra cui va incluso l'agire comunicativo che si esplica attraverso il processo narrativo –, occorre sottolineare che essa:

- a) non è un mero contenitore perché è un *sistema* di «autoriferimento consapevole, cioè riflesso in forma simbolica astratta» (Paolicchi, 1989, p. 100) di tutte le componenti dell'agire: l'attore (nei suoi aspetti biologici, psicologici e sociali), il contesto e l'azione;
- b) non riguarda solo il passato perché, grazie a questo sistema, «l'organismo può [...] operare delle meta-decisioni ed elaborare programmi a lunga scadenza, flessibili e riconvertibili» (*ibidem*), quindi, riguarda il modo in cui il presente si protende verso il futuro, alla luce di ciò che insegna l'esperienza sedimentata negli anni.

#### 2.3.1. *La memoria come sistema*

Per capire che cosa significa considerare la memoria come un sistema simbolico, possiamo prendere le mosse da una considerazione quasi intuitiva: la funzione principale della memoria consiste nel fissare alcuni eventi, collocandoli in una successione di *prima* e *dopo*.

Apparentemente, non vi è nulla di complicato in tutto ciò. Tuttavia, la complicazione diventa subito evidente quando si considera che non tutto quanto accade si può trasformare in ricordo.

La memoria funziona solo se riesce ad operare una selezione. Selezionare significa scegliere, facendosi guidare da qualche giudizio di significatività. Ma tale giudizio non è dato a priori. L'individuo deve elaborarlo, individuando le ragioni che trasformano uno dei tanti fatti della vita in un referente per la consapevolezza di sé.

È a partire da questa considerazione, ad esempio, che si giustifica la differenza esistente, secondo Janet (1928), fra *assenza* e *perdita* di memoria. Non può esservi memoria di ciò che non ha senso per il proprio *divenire* (i vuoti generati dal fatto di «non aver saputo vivere», secondo Bachelard). Al contrario, come insegna anche la psicoanalisi a proposito dell'amnesia e della rimozione, ciò che ha troppo senso «in negativo» (gli eventi che, con il loro significato, contraddicono la nostra pretesa di divenire) diventa oggetto di un sistematico tentativo di cancellazione.

La selezione che consente al ricordo di prendere forma e permanere nel tempo, avviene, quindi, sulla base di qualche criterio capace di operare una trasfigurazione dei fatti, riconducendoli alla «loro radice», al significato che essi hanno per la biografia.

Se conservassimo il ricordo di tutti i singoli attimi della nostra vita, saremmo così soffocati da questo eccesso di informazioni da risultarne completamente disorientati. Non riusciremmo a trovare, in ciò che accade oggi, alcun tipo di continuità con quanto è accaduto in passato. E non potremmo ricondurre a tale linea di continuità le nostre speranze/attese per il futuro.

Come testimoniano alcuni casi clinici esaminati da Lurija (1965) e da Sacks (1985), qualora sussistano delle patologie neurologiche che alterano le funzioni mestiche, al punto da non poter dimenticare nulla, l'individuo non perde soltanto la capacità di ricondurre il passato ad una linea sintetica e coerente di significato. Perde anche quella di «esistere» nel presente, attraverso l'oggettivazione di sé consentita dall'azione. L'azione – nello specifico, l'azione intenzionale – implica sempre qualche forma di autoriflessione.

Non si può parlare di azione se non nella misura in cui è governata da una preventiva contemplazione; e viceversa l'immedesimazione altro non è che progettare l'azione futura [...]. Azione è agire sulle cose materiali o sugli altri uomini che ci circondano, conformemente ad un pi-

ano prestabilito in una precedente contemplazione o pensiero. (Ortega y Gasset, 1957, trad. it., pp. 34 e 39)

Solo riflettendo su se stessi – su ciò che si ritiene di essere e su come si pensa di venire giudicati dagli altri, su come si vorrebbe diventare ed apparire, sugli stimoli, i vincoli e le risorse offerti dall'ambiente – è possibile definire il senso e le modalità del nostro «agire sulle cose materiali o sugli altri uomini». Vi è quindi un nesso strettissimo tra autoriflessione, identità e azione, che si sviluppa in modo circolare: da un lato, il senso della propria identità si definisce e ridefinisce nell'ambito di un processo innescato dal bisogno di agire; un bisogno stimolato dall'interazione del soggetto con un ambiente sociale. Dall'altro lato, la ricerca di significati attorno ai quali costruire il senso dell'identità induce, a sua volta, una necessità di azione: per mettere alla prova la logica entro cui ci stiamo muovendo, sollecitare conferme dagli altri o negoziare nuovi significati qualora ciò che otteniamo siano delle smentite.

Abbiamo già evocato questo processo, mettendo in luce il ruolo delle «voci» degli altri nella produzione del racconto di sé, la natura oggettivante dell'agire comunicativo che prende forma in questa situazione relazionale, la dimensione processuale, negoziata di tale costruzione.

La paralisi di questo processo è un'evenienza che non riguarda solo il caso appena evocato di chi non riesce a dimenticare nulla. Essa si verifica anche nella situazione opposta, quando il passato diventa una *tabula rasa*.

Nell'ambito delle patologie della memoria, chi non ricorda neppure ciò che ha fatto negli ultimi cinque minuti non solo non riesce a raccontare nulla di sé, ma non può neppure stabilire qualche forma di relazione significativa con gli altri. La relazione implica mutuo riconoscimento ed il riconoscimento non può che fondarsi sull'esplicitazione di «chi e che cosa si è».

Ricordo e oblio sono legati da un rapporto solidale: l'uno non può esistere senza l'altro. Dal loro alternarsi, prendono vita, nella memoria, delle mappe mentali, soggette a continui aggiornamenti/modificazioni nel tempo. La funzione di tali mappe è quella di semplificare la complessità dell'intreccio fra esistenza individuale ed esperienza sociale, riconducendola a pochi, sintetici, referenti

di significato, indispensabili, in prospettiva, per orientarci nelle scelte di azione e di relazione. Esse, consentono, cioè, di decodificare ciò che appare come «altro, esterno a sé» in modo tale da consentirci di scorgervi qualcosa di familiare, di cui possiamo appropriarci: una declinazione particolare di significati sedimentati dall'esperienza.

In questo senso, la memoria funziona come un sistema simbolico, «di autoriferimento consapevole», indispensabile per orientarsi nell'agire, a partire dall'agire comunicativo che si esplicita nel racconto di sé.

### 2.3.2. *La costruzione temporale dell'azione differita*

La memoria non si limita a fissare alcuni «eventi», selezionandoli entro la molteplicità di fatti in cui si sostanzia la vita quotidiana, ma, come si è accennato, procede contemporaneamente alla loro «datazione». Con questo termine, non ci si riferisce tanto alla precisazione di ora, giorno, mese, anno, in cui è avvenuto qualcosa che ricordiamo, quanto alla determinazione di che cosa è accaduto *prima* e che cosa *dopo*. L'individuazione del *prima* è inscindibile da ciò che interessa sottolineare come *dopo*, entro una logica causale che favorisce il recupero del ricordo a distanza di tempo. In questo senso, la datazione implica delle scelte. Il criterio di scelta dipende dal differimento dell'azione,

[...] la memoria sembra prendere luce attraverso delle scelte, affermarsi attraverso i suoi quadri e non attraverso la sua materia. Essa pratica la costruzione temporale dell'azione differita. In altri termini, ci si ricorda di un'azione più sicuramente legandola a ciò che la segue, che legandola a ciò che la precede [...].

Le condotte sono possibili solo dandosi un avvenire ed esplicitandone il finalismo. La durata vissuta ci offre la materia dei ricordi, ma non ci offre il quadro, non ci permette di datare e di ordinare gli avvenimenti. Ma un ricordo non datato non è un vero ricordo [...] rimane una fantasticheria mischiata ad illusione. È proprio per il fatto che noi facciamo il vuoto davanti alla nostra azione – cioè la differiamo ... – che abbiamo modo di inquadrare i nostri ricordi. (Bachelard, 1950, pp. 45-46)

Si torna così al problema della durata. Se manca la capacità di «darsi un avvenire», viene meno anche quella di costruirsi un passato e di individuare una bussola suscettibile di orientarci nel presente. Questo non significa che tale idea di «avvenire» debba necessariamente riguardare una serie di tappe da raggiungere, entro la prospettiva sequenziale e irreversibile specifica dell'idea di progetto affermatasi nella cultura primo-moderna. Si tratta piuttosto di un *mix* di aspirazioni, speranze, desideri, che devono essere costantemente sottoposti ad un giudizio di realtà: quello che deriva dall'agire possibile nel presente, alla luce delle potenzialità e dei vincoli che la situazione, volta a volta, ci propone.

L'idea di avvenire si può precisare e modificare, in base al diverso modo in cui, nel tempo, si configurano l'agire possibile nel presente e la profondità del suo differimento. Per questo, cambia anche la combinazione con cui la memoria elabora i materiali del passato: scombina precedenti datazioni, ricostruisce in forme nuove gli eventi che ha fissato.

Le narrazioni autobiografiche sono una forma di azione, come si è detto: un'azione finalizzata ad ottenere qualche tipo di riconoscimento, a partire dagli specifici contorni della situazione comunicativa che la rende possibile. Sono il modo, per definizione, attraverso il quale la memoria «si fa» azione<sup>8</sup>. Per questo, esse sono soggette alla variabilità connessa al posizionamento degli individui nel presente e ciò che ricostruiscono non è mai la realtà degli eventi in cui si sostanzia il passato di un individuo.

---

<sup>8</sup> Per riassumere il senso di questa affermazione, per altro giustificata da quanto si è argomentato sin qui, possiamo prendere le mosse dagli specifici «ingredienti» dell'azione. Un contesto che delimita gli orizzonti dell'agire, ma nel contempo è destinato a modificarsi come conseguenza dell'azione stessa; un soggetto, che riflette su questo contesto e su se stesso per precisare obiettivi e strategie adeguate; un atto che traduca il dato soggettivo – la riflessione – in un elemento oggettivo, empiricamente osservabile dagli altri. La combinazione di questi elementi è compito specifico della memoria, intesa come sistema simbolico. Da questa combinazione, scaturisce il racconto: il contesto si costruisce e si precisa a partire dall'interazione con un interlocutore; su questa interazione, il soggetto tenta di incidere scegliendo particolari strategie discorsive, mettendo in luce taluni materiali della propria esperienza e celandone altri; il dato oggettivo diventa allora l'espressione verbalizzata dell'esito di questo processo di riflessione e di scelta.



Come notava, tempo fa, Luisa Passerini (1982), in merito alla difficoltà di utilizzare fonti orali nella ricostruzione storica, le narrazioni autobiografiche rappresentano «esperienze parziali del reale». Sono «parziali» per una pluralità di ragioni, che, in parte, abbiamo già avuto occasione di menzionare.

In primo luogo, perché il ricordo personale si riferisce alla *percezione* – sempre soggettiva e selettiva – che gli individui hanno avuto dei fatti, anziché all’oggettività dei fatti in sé.

In secondo luogo, perché questa percezione può modificarsi, in funzione dell’influenza esercitata dalle molteplici «voci» degli altri con cui essa si confronta, col passare del tempo.

In terzo luogo, perché, spesso, nel ricordo, si intrecciano fatti effettivamente esperiti dal soggetto e fatti che egli considera parte integrante del proprio vissuto, pur non avendone avuto esperienza diretta. Sono fatti che la cultura dell’ambiente in cui si vive ha selezionato e trasfigurato, proponendoli come testimonianza di specifiche rappresentazioni sociali, dalle quali gli individui non possono prescindere quando cercano di definire la propria collocazione nel mondo e di esplicitarne le ragioni.

Questa terza considerazione ci riporta al problema di Ricoeur, nella misura in cui sottolinea come il giudizio su ciò che merita o meno di essere ricordato non sia mai una questione puramente privata. Tutti i processi della memoria, riguardano la sedimentazione dell’esperienza, la quale si costituisce come un particolare rapporto «nel singolo, fra ambiente oggettivo e coscienza» (Jedlowski, 1989b, p. 140). Per questo, si tratta di processi che sono, contemporaneamente, individuali e sociali. Vediamo meglio questo aspetto, prendendo in considerazione il rapporto tra la memoria individuale e quella che Halbwachs denomina memoria collettiva, alla luce dei mutamenti che si stanno verificando nelle società contemporanee.

### *2.3.3. Memoria individuale, memoria collettiva, memoria sociale*

Per tornare al rapporto considerato in precedenza tra funzionalità neurologica della memoria individuale e processi di costruzione dell’identità, se è vero che, quando si perde tale funzionalità, viene

meno la possibilità stessa di esistere come persone, capaci di stabilire qualche forma di relazione significativa con l'ambiente in cui si vive, vi sono anche situazioni che testimoniano il contrario. Ci riferiamo a situazioni che mostrano come la stessa funzionalità neurologica non si possa sviluppare compiutamente e finisca per atrofizzarsi qualora le venga a mancare lo stimolo e l'alimento di un contesto relazionale, sociale.

Da una di queste situazioni, ad esempio, prende le mosse Halbwachs (1925) per riflettere sui simboli sociali e relazionali di cui è portatore l'ambiente, inteso come spazio entro il quale prende forma la vita di una collettività e si sedimentano i suoi ricordi. Nella sua opera sui quadri sociali della memoria, il sociologo francese propone l'esempio di una giovane esquimese, che era stata sradicata dalla sua terra d'origine – e dal proprio gruppo etnico – per essere trasferita, dapprima, nelle Antille e, successivamente, in Francia. I continui e drastici mutamenti di ambiente avevano determinato in questa persona una totale amnesia. Il fatto che l'amnesia fosse connessa alla perdita di referenti culturali certi, venne appurato quando, mostrandole delle immagini relative al proprio ambiente geografico-culturale d'origine, la giovane iniziò a recuperare la memoria.

Sulla base di questo e di altri esempi analoghi, Halbwachs afferma che «un individuo isolato non può avere memoria» (1925, trad. it., p. 79). Innanzi tutto, perché non c'è alcuna voce «altra» a sollecitare la ricostruzione del ricordo; in secondo luogo, perché non c'è un linguaggio condiviso che consenta di dare forma all'insieme di immagini sfocate che il passato ha depositato nella coscienza, trasformandole, così, in contenuti per l'agire.

Secondo la tradizione di pensiero inaugurata da Halbwachs, i quadri della memoria sovra-individuale entrano nel racconto sotto forma di vincolo/risorsa per il percorso lungo il quale si snoda la riflessione su di sé. Essi non costituiscono soltanto un fondamento che consente di dare forma comunicabile ai ricordi. Rappresentano anche una sorta di tracciato, che stabilisce quali sono i gradi di libertà di cui gode il singolo nei processi di esplorazione della memoria.

In proposito, va ricordato che tali esplorazioni appaiono, contemporaneamente, come libere e vincolate. Sono libere, in

quanto l'individuo può spaziare fra le percezioni/immagini del passato e quelle della situazione attuale e prospettica, rileggendole con modalità nuove, sottolineandone alcune e lasciandone in ombra altre. Sono vincolate perché non possono svilupparsi al di fuori di un contesto socio-relazionale che le inneschi e le supporti. In base alle osservazioni sviluppate sin qui, il ruolo del contesto si configura come triplice. In primo luogo, crea l'occasione per la riflessione, perché è al suo interno che si materializzano gli orizzonti possibili di azione, da cui nasce il problema di compiere delle scelte ed elaborare strategie. In secondo luogo, è lo spazio in cui prendono corpo le voci degli altri: quelle stesse voci che stimolano nel soggetto il tentativo di confrontarsi con uno sguardo esterno, sottoponendo il proprio sistema di idee alla prova del pensiero sociale prevalente. In terzo luogo, offre gli strumenti per accedere alla dimensione simbolica dell'esperienza, prima di tutto attraverso il linguaggio.

I quadri sociali della memoria, per Halbwachs, sono il prodotto della sopravvivenza di gruppi che, nella vita quotidiana, rappresentano i punti di riferimento più immediati e familiari per il soggetto: la famiglia, il gruppo di amici, la comunità di lavoro, di vicinato, di appartenenza religiosa. Essi propongono dei modelli di comportamento la cui struttura ed il cui significato trovano giustificazione nell'ambito di specifiche memorie collettive. Questi referenti hanno senso finché sopravvivono le identità collettive che, sull'idea di una memoria condivisa, hanno costruito i propri confini identitari e sulla sua attualizzazione fondano la pretesa di esistere come entità specifiche.

In genere, i quadri offerti da tali memorie sono utilizzati in modo inconsapevole dagli individui. Può, tuttavia, darsi il caso che essi diventino oggetto di riflessione consapevole, quando si verificano situazioni che mettono in discussione la propria appartenenza al gruppo o la sopravvivenza stessa del gruppo in questione. In questo senso, particolare interesse rivestono le riflessioni contemporanee sulla tendenza alla radicalizzazione che percorre taluni gruppi, la cui identità è percepita come minacciata da forze omologanti, generate dai processi di globalizzazione (Sen, 2006; Maalouf, 1998).

Benché riferibili ai gruppi più prossimi alla vita quotidiana

dei soggetti, i quadri sociali della memoria si inseriscono entro un orizzonte di riferimento molto più ampio, di cui l'individuo può acquisire consapevolezza quando si accinge a narrare il proprio percorso.

Tale consapevolezza è l'esito di un'esplorazione che procede per cerchi concentrici. Il punto di partenza è rappresentato, come si è visto, da una prima, sintetica, definizione di sé, a partire dal raffronto fra l'io ideale e l'immagine tipizzata che si suppone gli altri abbiano di noi, in quanto soggetti che rientrano in una data situazione «standard». Questo raffronto si nutre di riflessioni che si sono sviluppate nel passato e dell'esito delle narrazioni che ne sono scaturite: delle conferme e delle smentite che ciascuno ha ricevuto in precedenza, a partire dalle quali sono state operate progressive messe a punto dello stile e dei contenuti del racconto. Così facendo, il soggetto include nell'atto narrativo di oggi i dati del contesto, strutturale e relazionale, che hanno contribuito a plasmare la propria esperienza nel passato. Si tratta, solitamente, del contesto più prossimo: la famiglia, il gruppo di amici, il quartiere, l'ambito scolastico o professionale, ecc. La relazione con il contesto implica un'operazione di «rilettura» dei ricordi, finalizzata al tentativo di dare loro coerenza, collocando le diverse sfere dell'esperienza entro un sistema di riferimento unitario. Si sviluppa così, quell'insieme di «mappe» mentali, relative ai caratteri attuali del mondo in cui si vive, che abbiamo evocato più sopra, a proposito dell'alternarsi di ricordo e oblio, in cui si sostanzia il funzionamento della memoria come sistema.

In tal modo, con diversi gradi di conoscenza e consapevolezza, il soggetto cerca di risolvere il problema di definire i rapporti fra sé e il proprio contesto più prossimo, nel quadro del problema più generale di trovare qualche tipo di collocazione per la «breve» durata della propria esperienza, entro la lunga durata dell'orizzonte storico. Si tratta di un problema ineludibile, nella misura in cui è ineludibile il bisogno degli individui e delle società di percepirsi come la continuazione, in forme nuove, di qualche cosa che preesiste e tendenzialmente sopravviverà alla natura contingente della vita umana.

Entro l'orizzonte consapevole degli individui, il bisogno di trascendenza non si spinge, usualmente, oltre la durata delle me-

torie collettive:

[la memoria collettiva ha la funzione] di conferire un senso di immortalità al gruppo e agli individui. Questa posterità, cioè il fatto di continuare a vivere nella memoria degli altri, è l'unica cosa che l'uomo possa fare [...]. La morte è un fatto importante nella vita di una comunità e paradossalmente mantiene in vita le persone. (Moscovici, 2001, pp. 84-5)

Il desiderio di lasciare un segno «del proprio passaggio», di «rimanere in vita» dopo la morte, è un elemento di forte strutturazione del racconto, rappresenta un criterio-chiave nella scelta dei ricordi da attualizzare e/o nei progetti di divenire che si esprimono nella narrazione. Dobbiamo dimostrare, prima di tutto a noi stessi, di aver fatto, o di poter fare «qualcosa che meriti di essere ricordato da chi ci ha conosciuto», per rendere sostenibile l'ansia generata dal nostro essere entità contingenti. Nel racconto, questa esigenza si traduce nel tentativo di dimostrare che, con la propria esperienza, si contribuisce a costruire la memoria futura del nostro gruppo, alla luce di ciò che il gruppo stesso ha ritenuto importante preservare nel passato.

L'orizzonte di riferimento non si limita, tuttavia, all'esperienza racchiusa entro i confini di specifiche memorie collettive. Come fa notare Namer (1991) a proposito del concetto di «memoria sociale» in Halbwachs, le memorie collettive non sono entità «sospese» nel vuoto. «Al di qua» e «al di là» di queste memorie – legate a forme identitarie la cui esistenza ha una durata finita nell'arco della storia – c'è una corrente di memoria, quella sociale, definibile come la memoria della vita dell'umanità nel suo perpetuo rinnovarsi. Ne consegue che, nel tempo della lunga durata, la scomparsa di specifiche memorie, dovuta all'esaurirsi del ciclo vitale delle identità collettive che le hanno generate, non significa affatto la fine della storia, il venir meno del futuro, travolto dallo sbiadire del passato. La corrente di memoria sociale testimonia la continuità nel cambiamento in cui si sostanzia l'idea di storia. Offre la certezza che il succedersi delle generazioni continuerà, in futuro come ha fatto in passato, a decretare la nascita, lo sviluppo, l'oblio e la riattualizzazione sotto nuove forme della memoria di identità collettive differenti che, volta a volta, si propongono co-

me orizzonti prossimi di senso per la vita degli individui.

Nei racconti biografici, si può trovare traccia di questa corrente di memoria sociale prestando attenzione al modo in cui il soggetto utilizza il concetto di generazione. È l'idea di generazione quella che consente di ricondurre al proprio microcosmo concreto e familiare il rapporto – altrimenti troppo astratto – fra la propria biografia e la storia. In questo senso, il concetto di generazione rappresenta l'anello di congiunzione fra memoria individuale e memoria sociale, tra la finitezza della vita umana e il perpetuarsi dell'esperienza storica.

Questa congiunzione, oggi, è problematica. Secondo molti commentatori, all'attuale generazione di giovani si profila un orizzonte temporale presentificato, che offusca sia il senso del passato, sia la proiezione nel futuro. Cerchiamo di capire la reale consistenza di questo problema.

#### 2.3.4. *Verso una cultura del «presente assoluto»?*

Nelle pagine precedenti si è fatto riferimento al rischio segnalato da Agnes Heller (1994), che l'individuo contemporaneo diventi prigioniero di una «cultura del presente assoluto», privo di legami con qualunque forma di appartenenza, basata sulla condivisione di un destino comune sostenuta da una tradizione (quindi, su qualche forma di memoria sovra-individuale che strutturi e dia un senso all'esperienza soggettiva). Tale «cultura» è il risultato di un insieme di fenomeni che, per Heller, si concretizzano, come si è accennato, nella «poligamia di luogo». Più in generale, se si considera la letteratura sociologica contemporanea sulla transizione alla seconda modernità, si può dire che l'assolutizzazione del presente è una delle possibili conseguenze prodotte dai mutamenti economico-istituzionali, sui quali ci siamo soffermati nel primo capitolo. Tali mutamenti hanno messo in crisi le strutture dell'appartenenza tipiche della prima modernità, favorendo un'accelerazione del processo di individualizzazione. L'enfasi si è così spostata sulla libertà delle persone di costruirsi autonomamente come entità uniche e singolari, sottraendosi all'influenza omologante di qualsiasi forma di identificazione collettiva «forte». Si tratta di mutamenti accom-

pagnati e sostenuti dalla diffusione delle nuove tecnologie dell'informazione, che contribuiscono a de-strutturare l'ordine spazio-temporale tipico della prima modernità, producendo, fra l'altro, una sorta di accelerazione dell'oblio. Questa accelerazione rischia di determinare processi generalizzati di amnesia, come rileva Virilio (2001):

Il contenuto della memoria è funzione della velocità di oblio. La memoria è quindi ciò che resta dopo che si è dimenticato [...]. La rapidità d'oblio è molto importante poiché se troppo veloce porta all'amnesia; se assente, alla pazzia! [...] Per ora, le tecnologie accelerano l'oblio. Si pensi solo alla televisione e alla facilità con cui dimentichiamo le trasmissioni viste il giorno prima. Un libro invece non lo si dimentica. Si dimentica forse il contenuto delle singole pagine, ma non il suo significato profondo; i programmi televisivi invece si dimenticano in fretta [...]. Ciò che fa schermo alla memoria, oggi, sono i sistemi. I mass media. (*Ivi*, pp. 108-9)

In tale contesto, l'idea stessa di memoria collettiva appare inattuabile, tant'è che la letteratura sociologica sembra aver abbandonato questo concetto, la cui problematicità è accentuata dal fatto che, come si fa notare, è improprio riferire a un collettivo caratteristiche, quali «memoria» e «identità», che, in senso stretto, sono specifiche dell'individuo.

La memoria, in effetti, è qualcosa di individuale perché riguarda l'atto del ricordare. Pur non potendosi sviluppare compiutamente in assenza di un contesto socio-istituzionale che lo inneschi e lo sostenga – come si è visto in precedenza –, è innegabile che il ricordare dipende, innanzi tutto, dalle capacità neurologiche del cervello umano. In questo senso, come nota Sontag (2003), la memoria «muore con ciascun individuo». Tuttavia, è anche vero che il riferimento all'identità, e alla memoria, collettiva non è qualcosa che si può ignorare, solo perché non corrisponde a un dato naturale. In fondo, tutte le rappresentazioni sociali sono qualcosa di non naturale perché sono frutto dell'immaginario collettivo. Si tratta di «invenzioni», storicamente mutevoli, che tuttavia assumono valenza di realtà per coloro che le utilizzano come criteri-guida per l'agire. La costruzione di identità e di memorie collettive ha avuto e mantiene tuttora un ruolo cruciale nell'ambito del di-

scorso pubblico ed ha rappresentato storicamente una componente costitutiva del concetto stesso di cultura. Come sottolinea, fra gli altri, Assmann (1992), l'idea di cultura è collegata ad un «noi» immaginario, che si legittima nella misura in cui riesce a fondarsi su qualche forma di narrazione collettiva, costantemente attualizzata dal rito, capace di proporsi come strumento di elaborazione e trasmissione di una memoria condivisa.

Ciò che lega insieme i singoli individui in tale «noi» è la struttura connettiva di un sapere e di un'immagine di sé comuni: tale struttura è basata da un lato sul vincolo di comuni regole e valori, dall'altro sul ricordo di un passato condiviso [...] Il principio base di ogni struttura connettiva è la ripetizione [...] [tuttavia] il ricordo attualizzato trova compimento quando la tradizione viene interpretata. Tutti i riti posseggono questo doppio aspetto di ripetizione e attualizzazione. (Assmann, 1992; trad. it., pp. XIII-XIV)

L'apparente contraddizione fra la natura individuale del ricordare ed il concetto di memoria collettiva, intesa come la memoria di un gruppo che si tramanda da una generazione all'altra finché sussistono le condizioni che giustificano la sopravvivenza del gruppo stesso, si può risolvere alla luce di due considerazioni.

In primo luogo, come osserva Sontag nel saggio citato, ciò che chiamiamo memoria collettiva non riguarda tanto il ricordare quanto lo stipulare un *accordo*, circa il significato che il passato assume al fine di giustificare il presente. Analogamente, anche il concetto di identità collettiva, è frutto di una convenzione: non si riferisce tanto all'essenza di una specifica entità, quanto, come nota Remotti alle «nostre decisioni» (1996, p. 5). Decisioni che, ci sembra di poter aggiungere, riguardano le modalità che, di tempo in tempo, appaiono come le più adeguate per garantire la continuità della vita sociale.

In secondo luogo, non possiamo dimenticare che identità e memoria si costituiscono attraverso la narrazione: è il narrare che trasforma ciò che è individuale in un fatto pubblico, come abbiamo visto in precedenza. Narrando, si stabilisce una relazione che consente a chi racconta di oggettivare il proprio ricordo, facendo sì che esso possa diventare anche parte della memoria di chi non l'ha vissuto in prima persona, ma lo può assimilare grazie all'atto



dell'ascoltare. Il particolare tipo di «narrazione» che prende forma nel discorso pubblico è il modo in cui l'*accordo* di cui si è detto sopra perviene a coinvolgere la generalità dei membri di un dato contesto sociale ed a rinnovarsi con il passare delle generazioni. È sempre la narrazione a garantire la ripetizione attraverso l'interazione, rispondendo all'esigenza umana di produrre senso, legando inestricabilmente

Idee, significato, informazione, saggezza, capacità di comprendere, intelligenza, consapevolezza, capacità di apprendere, fantasia, opinione, conoscenza, credenze, mito, tradizione. (Hannerz, 1992, trad. it., p. 5)

Il fatto che le identità collettive nate nel contesto della società primo-moderna oggi assumano un carattere meno vincolante che in passato nell'orizzonte di senso dei singoli non significa necessariamente che il futuro delle nostre società sarà caratterizzato dalla graduale scomparsa della narrazione nell'ambito del discorso pubblico, con la conseguente cancellazione della dimensione sovra-individuale della memoria. Come chi scrive ha ipotizzato in altri scritti (Rampazi, 2007, 2001), forse, stanno già emergendo forme nuove di memoria collettiva, che si differenziano da quelle del passato per il fatto di riferirsi all'identità di gruppi plasmati dall'inclusività, anziché dall'esclusività delle appartenenze (Beck, 1997). In questo senso, si tratta di gruppi che rinunciano alla rivendicazione di un primato per la propria memoria, sulla molteplicità di memorie «altre» presenti nel contesto politico-sociale. Si profila così l'idea della memoria collettiva come «memoria di sfondo», generata da una cultura della «incessante messa in questione di sé», come nota Namer (1993, p. 57). L'inclusività che caratterizza tale cultura fa sì che essa si alimenti anche di quelli che Namer indica come i contenuti «negativi» sedimentati nella memoria sociale. Si tratta di quegli stessi contenuti che le memorie collettive tradizionali – a vocazione esclusiva – hanno rimosso o dimenticato perché incompatibili con la pretesa di ciascuno dei gruppi che se ne sono fatti portatori, di rappresentare l'unico referente di appartenenza possibile, l'orizzonte di senso più giusto, più evolutivo, ecc., da porre a fondamento di legami durevoli di solidarietà sociale.

Grazie dall'allentarsi dei vincoli impliciti nella strutturazione politico-sociale primo-moderna, soprattutto grazie alle spinte ver-

so un crescente multiculturalismo che si stanno generando a livello planetario, si può pensare che ci sia spazio per queste nuove forme di identità e di memoria «collettive», a vocazione inclusiva. Ci riferiamo, ad esempio, al pluralizzarsi delle appartenenze, che accompagna la riscoperta di tradizioni locali, a lungo offuscate dall'omogeneità culturale imposta dall'ideologia ottocentesca dello stato-nazione; alla nascita di forme identitarie plurime connesse allo sviluppo di forme di integrazione sovra-nazionale, di cui l'Unione europea è l'esempio più avanzato; alla valorizzazione delle differenze che caratterizza la cultura dei nuovi movimenti transnazionali, impegnati in grandi battaglie di civiltà, per l'affermazione dei diritti umani a livello planetario e/o per la salvaguardia dell'ecosistema mondiale, oggi a rischio di collasso; alla ridefinizione delle tradizionali identità di classe, stimolata dalla crescente diffusione della vulnerabilità sociale, ecc.

Questi esempi mostrano come la dimensione della memoria e del progetto non stiano scomparendo dall'orizzonte delle società contemporanee. Certo, si stanno ridefinendo, in forme nuove, che faticano a prendere una consistenza immediatamente visibile, anche perché tale processo è offuscato dalle chiusure identitarie – spesso accompagnate da comportamenti intolleranti, se non violenti – di chi ha paura del nuovo, perché non lo comprende, o perché non è disposto a mettere in discussione i propri privilegi consolidati.

Per quanto riguarda il secondo ordine di problemi usualmente connessi al tema della presentificazione – quelli relativi agli effetti dei vecchi e nuovi media –, si tratta di valutare la reale portata dei rischi per la capacità di preservare e produrre memoria derivanti dalla diffusione di forme di comunicazione mediate da tali strumenti, tenendo presente l'intrinseca ambivalenza dei processi sociali.

Al fine di riflettere sulla natura di questi rischi, è opportuno prendere le mosse dal duplice significato con cui si può intendere l'osservazione secondo la quale «la memoria è il presente del passato». Da un lato, questa osservazione si giustifica in base alla constatazione – ovvia, alla luce di quanto si è detto sin qui – che la memoria esiste nella misura in cui il passato può rivivere nel presente, grazie ad una «rilettura» che implica sempre qualche forma

di selezione e di deformazione, poiché è orientata da significati e linguaggi propri del *qui e ora* in cui si è collocati. In secondo luogo, la memoria è il presente del passato anche perché è nell'*oggi* che si sviluppano taluni aspetti dell'esperienza che *domani* si proporranno come il passato. Le possibilità di memoria che avremo in futuro dipendono, cioè, dai criteri con cui si stabilisce oggi che cosa merita o non merita attenzione nella complessità della vita quotidiana. Nel dibattito su media e memoria, ci si interroga, in questo senso, sulle possibilità che restano al soggetto contemporaneo di costruire elementi di una «memoria del presente», di fronte a due fenomeni, in particolare, che sembrano metterla in discussione. Innanzi tutto, vi è l'immaterialità delle comunicazioni a distanza – oggi sempre più diffuse e raffinate, grazie alle nuove tecnologie –, che non lasciano alcuna traccia di sé, a meno che qualcuno non le trasponga su qualche supporto tangibile, come un foglio di carta, un cd-rom, ecc., che ne consenta il recupero a distanza di tempo. In secondo luogo, va tenuto presente che la molteplicità di informazioni e stimoli che provengono in tempo reale agli individui quando utilizzano i nuovi sistemi esperti di comunicazione, comporta un'accelerazione della velocità dell'oblio, a cui si riferisce Virilio, nel passo citato in precedenza.

Di fronte a questi fenomeni, si può essere tentati di concludere che i nuovi mezzi di comunicazione stanno annullando le capacità di memoria. Si tratta, però, di una banalizzazione del problema, fondata sull'implicita accettazione del determinismo tecnologico, per cui i sistemi esperti evolvono secondo logiche proprie, che non ci è dato controllare ed orientare, ma alle quali dobbiamo solo cercare di adeguarci. Si tratta di una prospettiva che giustifica il disimpegno, impedendo di vedere che gli effetti della tecnologia dipendono dalle scelte delle persone che la utilizzano, in veste sia di programmatori che di utenti, come sottolineano, fra gli altri, autori come Jedlowski a proposito dei mass-media (2005) o come Mantovani (1995) e Neresini (2002) in merito ai nuovi media.

Se consideriamo i mass-media, ad esempio, vanno tenute presenti le scelte di chi decide che tipo di informazioni fornire, con quale grado di sottolineatura e con quale capacità di trasformare suoni e immagini in qualche forma di racconto. Queste scelte implicano che si stabilisca *a priori* che cosa merita o non merita

di essere segnalato al pubblico, a partire da logiche di potere, che fanno della memoria la posta in gioco ai fini della legittimazione dei gruppi che si contendono la scena pubblica. È il problema ben noto del rapporto tra informazione e potere, che si intreccia con quello – altrettanto conosciuto – dell’uso pubblico della memoria e della storia. Meno noto, o meglio, meno centrale nel dibattito su questi temi, è invece la questione della responsabilità dei destinatari dei messaggi proposti dai mass-media. Eppure sono loro – il pubblico – che con i propri vissuti, interessi, preferenze, fissano l’attenzione su specifici contenuti dei messaggi, ignorandone altri; che, nel normale corso della vita quotidiana, ne discutono con familiari ed amici, con i conoscenti del bar, ne elaborano i significati, trasformando un fatto fra tanti in oggetto di discorso pubblico. Si creano, così, i presupposti per poter ricordare e per trasformare questa o quella informazione, in materia di racconto. Ciò avviene quando tali contenuti toccano «corde» già sensibilizzate dell’esperienza individuale, soprattutto se si inseriscono in un contesto relazionale dove la persona è sollecitata dalla presenza altrui a commentare, evocare, far ricordare. È questo il meccanismo che trasforma la molteplicità di stimoli istantanei di cui si nutre la comunicazione dei mass media in quella che Jedlowski (2001) definisce «memoria comune»: una memoria di sfondo che accomuna il grande pubblico per il fatto di essere esposto allo stesso tipo di messaggi e informazioni.

Anche per i nuovi media, occorre notare come spesso si ignorino le capacità autonome di elaborazione delle informazioni da parte degli utenti, la loro attitudine ad elaborare strategie in grado di «fermare l’istante», fissandone l’impressione in modo tale da poterla trasformare in materia del racconto. Pensiamo, ad esempio, alla versatilità degli SMS, che ne ha decretato l’enorme successo: messaggi istantanei, che possono essere rapidamente cancellati, ma anche conservati nella memoria del cellulare, quando non trascritti su carta, come usano fare soprattutto molti giovani, che, a quanto risulta da una recente ricerca (Crespi, 2005), sembrano essere dei veri e propri collezionisti di oggetti del ricordo: messaggi significativi ricevuti per e-mail o via cellulare, fotografie, biglietti aerei, brani musicali che evocano momenti «speciali», ecc.

Si tratta, a ben vedere, di strategie finalizzate a contrastare la velocità dell'oblio, costruendo nel presente i punti di riferimento della capacità futura di ricordare.