
Flavia Cuturi

Storie di vita e soggettività sotto assedio

La soggettività dilaga...

Non è certo una novità che nella contemporaneità la soggettività imperversi. Sotto qualsiasi forma e modalità espressiva, la soggettività incombe nel nostro mondo mettendo a rischio la convivenza con il “Noi” e, con ogni probabilità con “Loro” e gli “Altri”. Non paga delle continue opportunità per auto esporsi, essa a volte percepisce se stessa con angustia se, come ha affermato il pittore e fotografo Julian Schnabel intervistato recentemente da Fabio Fazio (1-10-2011), “siamo prigionieri della nostra soggettività”. È a causa di questa forzata convivenza con se stessa e dell’ineludibile confronto con le altre, che la soggettività è assillata dalla ricerca di affermazione, ed è alla ricerca di contesti sempre più vasti e diversificati per esporsi e narrarsi? I processi di distinzione che possono essere messi in moto per raggiungere una visibilità riconosciuta vanno dalla più comune adesione a movimenti, mode, blog, alle certosine costruzioni di sé analoghe a quelle dei personaggi di un romanzo, come Andrea Sperelli, decadente creatura dannunziana de *Il piacere*, secondo cui “bisogna fare la propria vita come si fa un’opera d’arte”. Quali sono oggi gli spazi per l’auto-esposizione? Quali i generi più utilizzati? Raccontare la propria storia di vita o frammenti di essa attraverso le parole dette o scritte, a volte accompagnate da immagini, è il genere discorsivo nel quale la soggettività sembra continuare a dispiegarsi più a suo agio. Ciò che rispetto a un tempo sta variando è il moltiplicarsi degli strumenti e dei luoghi dove le narrazioni si affollano per disperdersi, apparentemente fuori controllo, verso mete incerte e ascoltatori anonimi potenzialmente illimitati (in termini numerici): la rete e i suoi contenitori, le trasmissioni televisive, i riproduttori digitali multifunzionali ad altro ancora, senza dimenticare carta e penna.

Vorrei proporre alcune suggestioni, non esaustive, sull’attuale esplosione nel “nostro” mondo di “produzioni” in proprio delle storie di vita, domandandomi quale possa essere l’attenzione che dovremmo prestare a tale fenomeno, quanto esso ci debba coinvolgere e ci interessi per i suoi contenuti e/o per gli strumenti

divulgativi che vengono utilizzati. Affronterò queste tematiche a partire da alcune latenti incomprensioni e recenti estremizzazioni tra antropologia e storie di vita, comprendendo tra queste anche quelle degli antropologi.

Il tema è vasto e forse anche ambizioso, ma l'intento è quello di proporre alcuni spunti di riflessione, anche paradossali, attraverso uno sguardo d'insieme a fenomeni di grande portata. Ciascun paragrafo affrontando uno dei tanti aspetti possibili della relazione tra storie di vita e soggettività, in realtà potrebbe essere ampliato a dismisura sia argomentativamente sia bibliograficamente.

Storie di vita nella quotidianità della ricerca etnografica

Per l'antropologia le storie di vita dovrebbero essere un genere di riferimento consolidato e sperimentato. Ma la realtà non è così lineare. I dati etnografici sono costruiti soprattutto a partire da "storie di vita" di persone con cui ciascun ricercatore è entrato direttamente o indirettamente in relazione durante il suo vissuto di ricerca, in particolare con la vita dei suoi collaboratori o dei suoi interlocutori. Tali "storie" spesso sono parziali e provvisori spaccati di vita, frammenti di ricordi, evocazioni esperienziali, esplicitamente o implicitamente enunciate, inserite in considerazioni, descrizioni, commenti, ragionamenti di massima degli interlocutori, generalizzazioni sollecitate anche involontariamente dal ricercatore. Non tutte le considerazioni degli interlocutori nascono come soggettive, anzi spesso si propongono come punti di vista maggioritari per rispondere al tipo di domande del ricercatore, soprattutto se non è propriamente interessato a lui come "soggetto" ma come "interprete esemplare" della sua comunità. Molto inoltre dipende dagli strumenti che la lingua del ricercatore e del suo interlocutore, ha a disposizione per comunicare livelli diversificati di generalizzazione e di soggettività.

Gli spaccati di vita delle persone della società in cui uno studioso fa ricerca, al di là della loro natura più o meno nascosta nei discorsi dei suoi interlocutori, sono comunque sotto i suoi occhi: sono parte del quotidiano del ricercatore e dei ragionamenti a cui partecipa, sono alla base del suo interesse primario e quindi fonti e testimonianze che, qualunque sia il settore esplorato, sono trasformati in dati, in testo scritto, o registrazione, fotografia o video o fanno parte del suo silente ma attivo bagaglio esperienziale e conoscitivo. Le storie di vita da questo punto di vista non sono solo quelle riconducibili a interlocutori privilegiati, a collaboratori stretti di un ricercatore, quelle che emergono da fitti e intensi scambi quotidiani, o che trovano sfogo a partire da un reciproco stato di empatia e di fiducia che può nascere tra un ricercatore e il suo collaboratore. Storie di vita sono anche quelle di tutte le persone con cui si intrecciano relazioni sebbene superficiali o casuali, se non addirittura indirettamente attraverso le storie di altri, o nelle quali il ricercatore comunque si insinua o intercetta. Tali storie nella gran parte dei casi non sono state utilizzate, rielaborate o valorizzate in quanto tali, ma per raggiungere altri obiettivi conoscitivi che coprono un arco molto variegato di inquietudini disciplinari e finalità teoriche. Le storie dei collaboratori e interlocutori erano, e sono, nella maggioranza dei casi

oggetti impliciti, nascoste in enunciati di tipo più o meno generalizzante, o al contrario utilizzate come testimonianze esemplari di una maggioranza silente o rappresentative di un agire o di un pensare minoritari rispetto alla società nella quale la ricerca intraprende il suo cammino. I casi in cui ciò non è avvenuto, sono rimasti nel passato alquanto rari (da Griaule a Casagrande fino a Crapanzano; recentemente Cuturi 1997, 2003, 2005; Fabietti 1997).

La soggettività degli antropologi

L'apertura verso i paradigmi ermeneutici, è ormai assodato, ha ampliato la gamma delle soggettività di cui si compone il sapere accumulato durante la ricerca e poi organizzato all'interno del testo etnografico; l'esperienza emotiva e conoscitiva dello studioso e dei suoi interlocutori ne è emersa legittimata. Ciò ha comportato una minore timidezza nell'affiancare alla soggettività del ricercatore stesso, alla quale si è concessa sempre più trasparenza e spazio, le soggettività delle persone che compongono il quadro delle relazioni in cui si muove uno studioso sul campo. Non mi sembra sia comune il passo ulteriore verso la celebrazione del sé sul campo del ricercatore antropologo, tanto da divenire un'auto-etnografia: ossia l'antropologo soggetto "primario" narra se stesso, la propria vita e non solo in relazione alla sua pratica di campo (ad es. Spindler 1970; Lapassade 1978; ed. it. 2008; Bartolomé 2002). La definizione più prossima a questo tipo di lavoro che ho trovato è quella proposta da Brandes, "autobiografia antropologica", ossia "l'antropologo/a stesso/a è il soggetto dell'autobiografia" (1982, p.202).

Il terreno delle definizioni è sempre scivoloso e finisce per inchiodare la discussione in disquisizioni classificatorie inadeguate a incasellare generi di scrittura così ibridi come questi. Un intero volume curato da Deborah Reed-Danahay (1997) dedicato all'auto/etnografia, ha messo in luce la complessità delle variabili legate alla posizionalità di chi scrive rispetto al proprio ruolo di ricerca e al terreno in cui la svolge: se l'antropologo scrive di sé e della sua esperienza di vita o di ricerca avviene in una società di cui non è parte (*self-reflexive field account*), o invece ne è parte (*auto-biography*, o *auto-ethnology*, o *ethnobiography*); in quest'ultimo caso le prospettive cambiano se la società di chi scrive è minoritaria (Pratt 1994¹) o corrisponde agli strati popolari (Reed-Danahay 1997, pp. 4-9). Un altro quadro di considerazioni dovrebbe, secondo me, ulteriormente aprirsi se l'attività di scrittura, condotta in prima persona, è una pratica aliena al proprio tessuto sociale o acquisita e imposta dal contatto coloniale, passato e contemporaneo che sia (Gnerre 1997, Cuturi 1997; Cuturi e Gnerre 2008).

Al di là dei problemi definitivi, l'antropologia postmoderna non ha di fatto impresso un cambio di rotta a favore di una "auto-antropo-etnografia"

1. Mary Louise Pratt, analizzando testi andini del diciassettesimo secolo e contemporanei scrive: "Autoethnographic text are not, then, what are usually thought of an autochthonous or "authentic" forms of self representation...Rather they involve a selective collaboration with and appropriation of idiom of the metropolis or conqueror. These merged or infiltrated to varying degrees with indigenous idioms to create self-representations intended to intervene in metropolitan modes of understanding" (1994, p.28, in Reed-Danahay 1997, p. 8).

generalizzata, se mai, come ha sostenuto Dei (1995) ha contribuito a diffondere un nuovo lessico e una più alta sensibilità autoriflessiva e consapevolezza nella strategie di costruzione delle rappresentazioni etnografiche. Fino alla metà degli anni Novanta, sembra insomma che negli Stati Uniti, sostiene Dei, “l’approccio testuale resti minoritario. La gran parte dei dipartimenti di antropologia continua a lavorare su progetti di ricerca di tipo tradizionale e in un quadro di riferimento metodologici e teoretici che non rompe certo l’impianto dell’antropologia classica, pur affinandolo ed eliminandone certe ingenuità” (1995). È cambiata la situazione dal 1995 ad oggi?

La riflessione e la descrizione della soggettività del ricercatore è comunque sempre più utilizzata nella forma di un doveroso tributo metodologico alla consapevolezza di come la sua presenza costruisca il dato etnografico e il sapere antropologico, insieme ai suoi collaboratori (gli autori da citare sono troppo numerosi). Questo tributo rappresenta una novità? In un saggio molto ben documentato Barbara Tedlock (1991) ha scritto anni fa sull’emergere progressivo dello spazio narrativo dedicato agli aspetti riflessivi del sé dello studioso e la ricerca sul campo. Rileggendolo, rispetto a quanto mi ricordassi, mi è sembrato di cogliere un quadro storico meno dirompende e conseguente all’affermazione dei variegati e per nulla omogenei paradigmi postmoderni. Nel corso del tempo, da circa un settantennio, la scrittura di storie di sé durante la ricerca sul campo ha una presenza continuata ed è una variegata consuetudine: sebbene la visibilità del sé del ricercatore sia stata spesso limitata o trattata in maniera indiretta, risulta essere comunque costitutiva dell’esperienza etnografica. Tanto è vero che gli studiosi, in alcuni casi, hanno riservato alla propria esperienza personale uno spazio narrativo parallelo. Barbara Tedlock analizza (le opere citate sono ben 213) l’attenzione continuativa prestata nei confronti del sé sul campo presente nelle etnografie di studiosi prevalentemente britannici e americani e solo alcuni francesi, portandoci a porre la domanda: quando gli antropologi *non* hanno riflettuto sulla propria soggettività durante la ricerca e narrato il sé sul campo? Dove nasce, a questo punto, la vulgata di un oggettivismo compatto e indifferente ad essa? Non propongo di negare l’esistenza di un programma oggettivista che riteneva incompatibili fini scientifici e visione soggettiva della conoscenza e che ciò abbia condotto a occultare e svalutare il vissuto esperienziale degli studiosi. Ma invito a constatare che la consapevolezza del ruolo della soggettività dello studioso durante la ricerca ha avuto vita nelle etnografie anglosassoni e francesi, sebbene e nonostante tutto: una presenza costante e diretta sia attraverso l’uso dell’io, sia dissimulata all’interno di essa o invece esplicitata in forme di scrittura “ufficiose”.

Non sono più del tutto convinta che il rapporto tra soggettività ed oggettività e la loro resa nei testi etnografici fosse condizionato in particolare dalle convenzioni espositive circa l’idea di scientificità di un testo (Clifford 1997, p.37). Se si rimanesse ancorati a una visione testuale dei “risultati” dell’impresa etnografica, la dimensione retorica sarebbe quella che in maniera

preminente tradurrebbe l'esperienza soggettiva, negandola o affermandola. Mi sembra un punto di vista debole ed è possibile che molti studiosi da un lato non abbiano creduto e accettato fino in fondo che bastasse velare l'uso dell'io etnografico per garantire la scientificità della loro opera, ma al tempo stesso abbiano aderito "con sincerità" ad una convenzione retorica che assicurasse oggettività ai risultati della loro ricerca. Tanti noti antropologi, citati da Barbara Tedlock, hanno scritto memorie delle loro ricerche a volte ricorrendo (costretti?) a pseudonimi: ad esempio Margaret Field studiosa dei Gà (Africa Occidentale), mascherata sotto lo pseudonimo di un uomo (cedendo all'androcentrismo?) Mark Freshfield, ha scritto *Stormy Dawn* (1947). O Laura Bohannan ha descritto la propria esperienza in forma narrativa in *Return to Laughter* (1954) con il nome di Elenore Smith Bowen; Philip Drucker pubblicò una "novella etnografica" *Tropical frontier* (1969) con il nome di Paul Record (in Tedlock 1991, p. 72). Colin Turnbull, John Beatty, Nigel Barley, ciascuno oltre a realizzare autorevoli monografie etnografiche di stampo oggettivista (rispettivamente tra i Pigmei 1965, Bunyoro 1960, Dowayos 1983a) ha scritto parallelamente con stili e fini diversi opere in prima persona sulla propria esperienza di ricerca (Turnbull 1961; Beattie 1965; Barley 1983b; in Tedlock 1991, pp.76-77). I casi sono molto numerosi e quelli che riporta Tedlock sono circa gli stessi analizzati da James Clifford, qualche anno prima, nella nota "Introduzione" a *Writing culture* (1986). Ma, secondo me, risulta "stretta" l'idea di "finzione", di "tono", di "occultamento", così come quella che la problematicità tra esperienza etnografica e l'ideale dell'osservazione partecipante si affronta guardando alle diverse strategie testuali a disposizione (Clifford 1997, p.38). A breve spiegherò il perché di questa affermazione.

Per ovvi motivi non posso riportare per intero le considerazioni e gli esempi di Barbara Tedlock; ho riproposto queste citazioni (le più lontane dalla "svolta ermeneutica") non solo per invitare a rileggere questo saggio, ma per mettere in rilievo la continuità con cui la soggettività degli studiosi ha cercato e trovato spazio per "raccontare" il proprio punto di vista in una sorta di complementarità rispetto alle monografie etnografiche piuttosto che in contrasto ad esse come invece propende Tedlock (1991, p.76). Trovare spazi narrativi per la propria storia di campo è stato solo in parte un atto compensatorio e/o liberatorio rispetto a convenzioni accademiche, o una conquista astrattamente teorico-ideologica. A me sembra invece che in ciò ci sia stata di frequente una costante dose di fiducia nella soggettività proprio come garante dell'oggettività dei risultati, nel passato un tanto neutralizzata per l'assenza di una valorizzazione in sé della soggettività. Un'assunzione di responsabilità autoriale e non solo una prova testimoniale, è sempre esistita, ma è andata crescendo con l'affermazione della soggettività *tout court* nella società euroamericana in genere. Gli strumenti della retorica testuale non sono autosufficienti rispetto alle rappresentazioni correnti, intellettuali o di senso comune, esistenti in ciascun momento del quotidiano e del contesto storico. Nel caso della soggettività degli etnografi, tali strumenti si attivano e disattivano a seconda delle ideologie/rappresentazioni dell'individualità

che sono culminate negli anni '80 richiedendo maggiore visibilità e la soggettivizzazione dell'operato di ciascuno; ideologia/rappresentazione che gli antropologi di Santa Fé hanno forse vissuto come tutti, ma che loro hanno contribuito ad alimentare andando oltre il senso comune.

Alcuni aspetti delle riflessioni che Tedlock propone, sono importanti per la mia interpretazione: l'interesse per la riflessività cresce negli anni '60 e subisce un'accelerazione durante gli anni '80, ed è tutt'oggi in continua crescita. Come si spiega questo fenomeno? I motivi non sarebbero squisitamente solo intellettuali, ma come sostiene Tedlock tale sviluppo è legato

alla notevole crescita del prestigio dell'antropologia come disciplina e nelle dimensioni dell'audience interessato alla prospettiva antropologica. [...] Non solo abbiamo catturato l'attenzione del pubblico in generale, grazie a Margaret Mead e a programmi televisivi pubblici come "Nova" e "Mondo dello Smithsonian", ma siamo diventati graditi ad ambedue le scienze umane e sociali. [...] In un mercato più ampio per le idee dell'antropologia, gli etnografi sono richiesti dagli editori per le interessanti idee riguardo gli esseri umani, e le loro affascinanti storie" (1991, pp.79-80; corsivi miei).

Ritradotto un po' brutalmente in una domanda: oltre alle inquietudini metodologiche quanto televisione, personalizzazione e la curiosità per le storie dal terreno di ricerca, idee che illuminano sull'umanità, hanno creato un circuito di interesse per l'antropologia che ha alimentato se stesso, favorendo l'esposizione della soggettività degli studiosi così come stava avvenendo in tanti altri campi della vita sociale, politica e del quotidiano? In Italia che è un paese assai singolare, dove l'antropologia e gli antropologi rimangono sconosciuti ai più, questo successo mediatico non si è verificato. Tra i lavori di Nigel Barley (2008) e di Colin Turnbull (1979), ad esempio, sono stati pubblicati solo quelli autobiografici e narrativi, non le monografie in senso stretto. È evidente che l'autobiografia e come sguardo soggettivo "interessa", attrae di più, è "meno paludata" di un lavoro (da specialisti!) con scopi oggettivanti. È la soggettività che da maggiori garanzie di autorevolezza, convince di più, è più empatica, comunica più "facilmente" i contenuti delle esperienze, rende il testo più trasparente, si avvicina a un genere popolar-familiare, stuzzica la curiosità, è un po' voyeristica, rende compartecipi le soggettività del pubblico? Il che può voler dire che il vezzo narcisistico della contemporaneità che induce all'autoesposizione ha contagiato il senso delle storie di vita rispondendo sempre più ai criteri di condivisione a cui altri mezzi di comunicazione (televisione, la rete) nel corso del tempo hanno abituato i suoi utenti?

Archiviare la soggettività

Date queste condizioni di crescente interesse per le soggettività che interagiscono durante la ricerca sul campo, ci si poteva attendere un'esplosione di etnografie centrate su storie di persone espressione dell'Alterità, o degli

stessi “collaboratori”, qualunque fosse il contesto linguistico-culturale in cui queste siano vissute. Una generalizzata esplosione non mi sembra sia avvenuta, ma è necessario fare un distinguo significativo, sebbene un po’ grossolano, (dal momento che non sto perseguendo fini ricompilativi) tra chi si è dedicato alle storie di persone appartenenti al proprio mondo e chi invece si è concentrato su quelle appartenenti a mondi linguistici-culturali diversi dal proprio. Il primo distinguo riguarda la continuità grazie alla quale la tradizione demologica (Cirese 1973; Clemente 2000), storico-sociologica e letteraria italiana (Passerini 1978; Portelli 2007; Triulzi 1977) ha fatto delle fonti orali, delle storie di vita uno strumento di indagine primario cogliendole sia dalla viva voce delle persone, sia dalle loro produzioni scritte. Oggi questa tradizione si è riattualizzata alla luce della critica riflessiva e infatti come sostiene Pietro Clemente

le storie di vita anticipano il dibattito sugli ‘antropologi nativi’, quelli che conoscono da sé il loro mondo senza aspettare che un ‘esterno’ lo faccia, quelli che sono in parte ‘indigeni’, malofannosenza credere che cisia un solo ed decisivo punto di vista” (2004, p.XIII).

Questa articolata tradizione di studi nel tempo dunque ha continuato ad ampliare i suoi orizzonti, ad adeguarsi a nuovi interlocutori e soggetti come ad esempio gli immigrati presenti nel nostro paese ed altre voci “che non hanno socialmente potenza” (Clemente 2000, p.136), donne e disoccupati, ad esempio. In Europa dal secolo scorso gli archivi hanno accolto autobiografie, diari, lettere, memorie trasformandole in fonte per la costruzione e affermazione di identità collettive e nazionali. Archivi tematici si sono aperti agli eventi della guerra, alla Resistenza o alla vita pubblica come a quelli dei partiti politici e dei sindacati. Esempio di questo fermento è la Casa della Memoria e della Storia fondata a Roma grazie anche alla collaborazione delle Associazioni che rappresentano i diretti testimoni dell’esperienza antifascista e democratica della città; in molti casi tali Associazioni hanno donato i loro archivi.

Anche in questo campo, a partire dagli anni ’80, incominciarono ad inaugurarsi nuovi spazi per l’archiviazione di documenti diaristici, autobiografie, memorie, e a creare istituzioni e progetti per promuovere le pratiche autobiografiche. Come sostiene Anna Iuso (questi dati le sono in parte debitori), l’oggetto d’analisi di tali archivi “non è più il contenuto della vita del testimone rispetto a una specificità sociale e evenemenziale, ma l’autore stesso, il suo rapporto con la scrittura e con il racconto biografico [...]. In questi archivi l’autobiografia, o il materiale autobiografico in generale si rifiuta di essere considerato un documento da cui si possono estrarre dati [...]. Ogni autobiografia (o diario) è come un *monumento*, è unica, intenzionale, commemorata di una storia individuale o per lo meno individualizzata. *Ogni testo, come ogni vita, chiede l’eternità archivistica, che conserverebbe un’individualità piena.* Non ci sono più informatori, ci sono soggetti” (2000, pp.26-27; corsivi miei). Prendo alla lettera queste parole proiettandole su un piano progettuale dove per “ogni vita” intendo “tutte le vite”, collocate su una scala temporale senza fine. Il rapporto con la propria soggettività collocata

su una scala di eternità, racchiusa in un archivio, mi spaventa, lo confesso, ma probabilmente è un problema mio. Per misurarsi con una richiesta di tale tipo, c'è bisogno di un grande egocentrismo, assieme al desiderio di sfidare il tempo pur sapendo di affidarlo al presente con i suoi credo soggettivisti, a strumenti eurocentrici, a una storicità che guarda poco al domani. L'eternità: certo un grande sogno di molta umanità ma non so se condiviso da tutti gli esseri umani. Mi immagino l'affollamento (la lotta?) di *tutte* le voci che chiedono di esserci...ma per essere lette, sfogliate, studiate, conosciute da chi? Per quali fini? Una delle garanzie della vivibilità credo, ma è una convinzione del tutto personale, stia nel nostro essere transeunte fisicamente e spiritualmente. Il rapporto uno a uno tanto delle vite quanto all'interno del vissuto stesso, forse ci porterebbe a un immobilismo di tipo zenoniano. Sto interpretando liberamente la riflessioni di Anna Iuso, spero non me ne voglia, e mi domando affidandomi al paradosso, cosa sarebbe la nostra contemporaneità se *tutti* fossero (e si comportassero come) dei *monumenti*, cioè delle opere d'arte di dannunziana memoria, o dei costruttori di testimonianze di sé stessi e di ogni attimo del proprio vissuto? Di quali spazi siderali si dovrebbe avere bisogno per accumulare la documentazione di milioni di attimi della vita di miliardi di persone? O questo desiderio vale solo per chi ha mezzi per documentare memorie e attimi del vissuto, cioè noi e la nostra società grafocentrica e visualista? È ciò che in parte sta accadendo tra di noi grazie all'uso di apparati digitali in grado di memorizzare, registrare e diffondere qualsiasi cosa accada e ci investa, in un clima di autofeticismo. Temo che al fondo ci sia un processo di reificazione della soggettività di ciascuno che se non venisse riposizionata all'interno di una logica collettiva (uno tra i tanti) forse finirebbe effettivamente per chiudere ognuno nella prigione della propria soggettività. Saremmo ancora in grado di parlare, di ascoltare, di interrogare l'altro?

La realizzazione di un archivio non più tematico ma aperto alle scritture popolari e alle autobiografie, è stata raggiunta con la fondazione dell'Archivio Diaristico Nazionale nel 1984 da Saverio Tutino (2000) a Pieve di Santo Stefano. Grazie ad un crescendo di attività, di concorsi e premi relativi, la rivista *Primapersona* e poi pubblicazioni, congressi, mostre e seminari, alleanze con altri Archivi di scrittura popolare, in quasi trenta anni di vita oltre a diventare un punto di riferimento per chi scrive e chi svolge attività di ricerca in questo campo, dal 1999 l'Archivio è online e nel 1998 contribuisce alla fondazione della Libera Università dell'Autobiografia (ad Anghiari), ideata da Duccio Demetrio e Saverio Tutino. L'università di Anghiari nasce come un'associazione che si prefigge di costituire "una comunità di ricerca, di formazione, di diffusione della cultura della memoria in ogni ambito", estrinsecata in particolare attraverso l'autobiografia. La scrittura personale "rappresenta infatti un mezzo e un metodo insostituibile per la valorizzazione di se stessi, per lo sviluppo delle capacità cognitive e delle diverse forme del pensiero, per la creazione di una sensibilità volta a leggere le testimonianze degli altri, ad ascoltarne per poi scriverne la storia" (dalla pagina di presentazione del sito dell'Università). Apprendere a scrivere di sé attraverso vari campi che vanno dal letterario al

filosofico, allo psicologico, ma soprattutto “un metodo auto formativo [...] per stimarsi di più, per prendersi cura di sé, per costruire e accompagnare lo sviluppo e i cambiamenti della propria identità, approfittando della pagina scritta (di un diario, di un memoriale, di una lettera), e quindi, per conoscersi meglio” (dal sito dell’Università: “Le basi teoriche del nostro progetto”). Quali le possibili applicazioni pratiche di questo progetto?

È difficile seguire le numerose iniziative che sono nate e sono in corso attorno alla formazione di scrittori di autobiografie. In un articolo recente, Lucia Portis (2010) descrive il progetto “Narrazioni itineranti” (2007) nato da una collaborazione fra la Libera Università dell’Autobiografia, di cui la studiosa fa parte, e il Centro Interculturale della Città di Torino incominciata nel 2002 attivando un laboratorio permanente di scrittura autobiografica e raccolta di storie di migrazione i cui partecipanti sono cittadini italiani e stranieri. Sebbene non sia chiarito in che lingua gli stranieri siano stati introdotti alla pratica della scrittura autobiografica, uno degli scopi del progetto è “dare la possibilità all’altro, il diverso, il lontano, di narrarsi con le proprie parole, potendole controllare” (Portis 2010, p.7). La consapevolezza che ciascuno abbia modalità discorsive diverse e altri tempi per esprimersi come altri modi di interpretare sé e il proprio mondo, non limita la comunicazione ma anzi fa superare i limiti di “sterili categorizzazioni”, consente “di costruire un percorso condiviso dove potere incontrarsi alla pari e creare un mondo “terzo” dove non ci siano più nativi e migranti ma solo uomini e donne” (Portis 2010, p.7, corsivo mio).

Noto una qualche ambiguità di piani sovrapposti tra scopi e metodi, per cui sembra positivo liberarsi della propria storia (di nativi o di migranti) per ritrovarsi uomini e donne però forse svuotati di un contenuto culturale di appartenenza. D’altra parte si sostiene che gli obiettivi e lo svelamento delle narrazioni autobiografica sono “la descrizione della propria storia di vita nel qui e ora; l’esistenza di sentirsi situati in un tempo (storico) e in uno spazio (culturale e sociale). La descrizione della propria autenticità di esseri unici al mondo e quindi possessori di una storia unica e irripetibile” (Portis 2010, p.7). Ciò sembra in contrasto con un’altra affermazione forte riguardo i propositi del progetto: “i testi tratti dalle esperienze di ognuno e re-interpretati alla luce del presente, ci raccontano e rendono visibili le *caratteristiche universali dello spirito umano*; le emozioni che suscitano i racconti di un italiano o di un peruviano o di un cubano sono simili, tant’è difficile distinguere, se non per i nomi dei luoghi, qual è la narrazione di uno o dell’altro” (Portis 2010, p.3 corsivo mio). Ma perché intraprendere questo entusiasmante cammino di auto-consapevolezza, di svelamento del sé, di comprensione della propria visione del mondo, apprendere forme di scrittura prima ignote per poi ritrovarsi soggetti unici ma deculturati, con storie irripetibili ma dalle caratteristiche universali? C’è una tensione irrisolta tra particolare e universale che stento a ricomporre. In ultima analisi la differenza culturale dà l’impressione che rappresenti un limite alla propria soggettività e forse un filtro non del tutto positivo per la comprensione dell’altro. Sono convinta che queste iniziative debbano essere comunque benvenute dal

momento che rendono “bella” la responsabilità della propria soggettività contro l’imperante commercializzazione di sé stessi o la vacua auto-esposizione tipica di chi non ha nulla da dire a nessuno.

L’interessante progetto di Portis è una delle realizzazioni possibili di quel diritto all’autobiografia evocato da Luisa Passerini negli anni ’80. Di nuovo gli anni ’80! Esistono archivi specchio di tale diritto con ancora meno filtri rispetto a quello di Pieve Santo Stefano. Fondato in Francia da Philippe Lejeune e da altri studiosi dell’autobiografia, *l’Association pour l’Autobiographie* (APA) raccoglie qualsiasi tipo di scrittura autobiografica, senza selezione o concorsi con lo scopo di “accogliere, leggere, conservare testi e dar loro la possibilità di essere studiati” (Leroux-Hougon e Vannet 2000, p.119). Secondo Iuso “al centro dell’attività dell’archivio è *l’atto autobiografico*: l’individuo nella sua progressiva espressione scritta. Non esiste il problema della selezione preliminare o fattuale, né della pubblicazione. Si raccoglie tutto ciò che si scrive, man mano che lo si produce; i veri soggetti degli archivi sono i diaristi e la pratica autobiografica che li accomuna” (2000, p.29). Come sostiene Tutino “le vite fanno la storia”, quindi più numerose sono e senza filtri tematici, più le vite si impossessano del diritto “alla salvaguardia della memoria di ciascuno per consegnarla alla società civile” (2000, p.118), più rispondono positivamente al processo di democratizzazione della scrittura, più la storia dovrebbe risulterne anch’essa democratizzata e dunque arricchita di una visione “dal basso” sempre agognata ma difficilmente raggiunta. Una inquietudine quantitativa non è estranea agli storici e ai cultori della scrittura popolare perché è anche inquietudine che coinvolge la qualità delle analisi e delle interpretazioni, l’organizzazione dei documenti e la loro contestualizzazione (Gibelli 2000, p.169,174): “Il lavoro sulle testimonianze scritte dalla gente comune, dal punto di vista storiografico, è forse arrivato proprio a questo frangente complicato, a questa sensazione inquietante di una fatica che non potrà mai fermarsi a una meta definita. Più si va avanti e, per così dire, più si delinea la dimensione sterminata dell’oceano nel quale ci muoviamo” (Gibelli 2000, p.174). Se questa sensazione di spaesamento è stata provocata da alcune decine di migliaia di documenti che ogni archivio deve gestire, come dovremmo affrontare i milioni di storie di vita e di frammenti di esse che gli utenti dei social network espongono spontaneamente? Oppure queste non sono nuove forme di scritture “dal basso”?

Il tabù delle storie di vita degli Altri

Di fronte a questo fiorire di narrazioni diaristiche, di autobiografie dal “basso” di persone appartenenti al nostro stesso mondo, le storie di vita degli Altri quando appartengono a mondi linguisticamente diversi da quello del ricercatore, mi parrebbe invece di poter dire, sono sostanzialmente poco esplorate. La soggettività degli Altri è rimasta frammentata e opaca; le autobiografie dell’Altro latitano. Non sono del tutto convinta che alla radice di questa assenza di voci ci sia solo una sorta di “blocco etico” dovuto a corrette preoccupazioni,

evocate da Geertz (1995), sulla legittimità di parlare a nome degli altri, e tutto ciò che ne deriva in termini di distorsione e ambiguità prodotte dal linguaggio e dalla percezione occidentale nella rappresentazione dell'altro. Ho il sospetto che tali preoccupazioni abbiano generato una sorta di "pigrizia paradigmatica" che porti a parlare più facilmente di Noi (se non altro conosciamo bene la nostra lingua), piuttosto che diventare "tramite" del parlare dell'Altro, passargli il microfono, lasciare spazio alla sua soggettività in quanto tale e secondo i suoi generi comunicativi (ed insieme ad essi la loro storia).

Si sa, gli studiosi sono spesso restii a inoltrarsi nella foresta della lingua dell'Altro, nonostante dichiarino importante farlo e non in maniera ingenua. Se uno studioso non conosce la lingua dei collaboratori con i quali costruisce i suoi dati (magari basando la comunicazione su una lingua veicolare), ancor meno dal punto di vista morfologico, difficilmente, credo, sarebbe in grado di poter raccogliere "la storia di vita" di chi ritiene opportuno. In questo caso la multivocalità rimane nel cassetto inespressa, sebbene sia scaturita dalla consapevolezza che davanti a noi si dispiegano storie di vita generosamente offerte al nostro sguardo spesso indiscreto e in fin dei conti poco rispettoso del peso che esse hanno nelle nostre considerazioni professionali, esperienziali ed esistenziali. È come se ci si aspetti che prima o poi "la molteplicità delle voci" si prenda lo spazio autonomamente dalla presenza spuria e non autorizzata/non-autorevole del ricercatore (Lejeune 1986) o più prosaicamente da quel ricercatore che non ha avuto il coraggio di darglielo o era disinteressato a farlo. È comunque una realtà che l'Altro, spesso appartenente a una società minoritaria, con una tradizione agrafa, si presenti al mondo senza intermediari, che realizzi l'etnografia di sé e della propria cultura nella gran parte dei casi non nella sua lingua. È evidente la problematicità che ciò comporta in termini sia di "fedeltà" alle o di "mantenimento" delle loro categorie e nozioni, sia di abbandono dei propri procedimenti argomentativi e strumenti retorici a favore di quelli della tradizione accademica euroamericana. Sperare che ciò avvenga sempre più spesso in società di lingua e culture diverse, senza il "contributo" o "l'incoraggiamento" del mondo che gestisce da sempre poteri politici e culturali, mi sembra riveli un'assenza di informazione e una certa ipocrisia o quantomeno un atteggiamento deresponsabilizzato. È ancora limitata a rare condizioni di parità di diritti politici, la possibilità di dichiarare che gli antropologi non sono

più chiamati a esprimere la 'loro' voce, ma ad accogliere la loro auto espressione nell'antropologia, non più scienza dell'oggetto, ma conoscenza intermediaria che consente ai soggetti di esprimersi sulla scena della conoscenza e che fornisce a essi una cornice di comprensione e di riconoscimento (Clemente 2000, p.139).

Il potere e lo spazio del riconoscimento non è certo nelle mani di chi lotta per non essere discriminato, di chi tenta di farsi udire da una posizione di inferiorità e da una realtà definita minoranza. In molti casi gli studiosi, che piaccia o no, sono gli unici potenziali portavoce di società spesso schiacciate da poteri che le

sovrastano.

L'antropologia critica è in qualche misura responsabile della mancata esplosione di scritture antropologiche dedicate alle storie di vita degli "altri" appartenenti a realtà sociolinguistiche diverse. Gli effetti di tale "movimento" sono stati da un lato la progressiva delegittimazione dell'autorevolezza dello sguardo antropologico sia quando questo tendeva all'oggettivazione, sia perché esterno alla società studiata come espressione di "saperi imperialisti". Dall'altro, ha incoraggiato la auto-rappresentazione o l'auto-etnografia e l'affermazione del punto di vista interno, il primo ad essere legittimato a parlare di sé e della propria cultura (Deck 1990). Una presa di posizione politica giusta nella misura in cui le società del mondo siano messe nella condizione di godere degli stessi diritti ad esserci, ad essere ascoltate e condividere con noi analoghe consapevolezze di sé ed elaborazioni della propria rappresentazione comprensibili e commensurabili con quelle degli altri. Tali diritti, temo, è più facile che siano negati alla maggior parte delle minoranze e che siano invece sfruttati da chi gode già di una rappresentatività e sia stato in grado di impossessarsi degli strumenti (dell'imperialismo) per parlare di sé senza troppi malintesi. Il che vuol dire in molti casi, avere seguito un master o un dottorato in Antropologia conseguito in qualche illustre università².

Il circuito ermeneutico dovrebbe valere tanto per lo sguardo esterno quanto per quello interno, e quindi impone a tutti gli stessi limiti all'autorevolezza. A questo proposito mi è apparsa emblematica la Prefazione di Renato Rosaldo al libro di Fiamma Montezemolo *La mia storia non la tua* (2004). Il libro ha un sottotitolo molto complicato che sembra volersi subito cautelare dalle facili accuse di arrogarsi il diritto di parlare degli altri senza esserne parte. Rosaldo elogia il lavoro dell'autrice come

un gradito punto di vista esterno sulla cultura e l'identità chicana. Ai lettori italiani dovrei probabilmente *spiegare che non ci si dovrebbe aspettare da me, che sono chicano, una buona accoglienza a questo libro in quanto l'autrice, che non è chicana, si permette di affrontare argomenti scottanti quali il genere e l'identità, la rappresentazione e*

2. Nel 1991 lo *Smithsonian* organizzò tra New York e Washington, un grande incontro tra le popolazioni dei nativi del continente americano, per le celebrazioni della scoperta dell'America. Ne ho avuto notizia soprattutto attraverso i racconti di teat Juan Olivares che insieme ad altri sanmateani fu invitato a partecipare per mostrare alcune caratteristiche della sua cultura ikoots/huave e nararne alcuni aspetti secondo la sua sensibilità (Cuturi 2003). I partecipanti dovevano essere qualche migliaio. Lo *Smithsonian* l'anno successivo chiese ai partecipanti di mettere per iscritto il proprio intervento in inglese. La comunicazione avvenne via DHL e solo casualmente ne venimmo a conoscenza: ferma da mesi a 30 km da San Mateo, giaceva la richiesta di un testo che sarebbe stato pubblicato insieme a quelli degli altri partecipanti. Risultato fu che con teat Juan concertammo in tutta fretta un testo (da noi tradotto in inglese) che riassumeva il suo intervento e lo spedimmo. Il libro effettivamente fu pubblicato e il testo di teat Juan è ora presente insieme a quelli di altri partecipanti; solo alcuni però, perché la maggioranza di questi, guarda caso, erano testi di nativi del nord America alcuni con dottorati in antropologia, mentre quello di teat Juan (1994) è tra i pochi nativi del latino America come pescatore senza titoli di studio! Quanti dei nativi del latino America sparpagliati nei villaggi dove il DHL non può arrivare, non hanno potuto così far sentire la propria voce sebbene in una lingua a loro sconosciuta?

l'autorappresentazione. Noi chicanos ci siamo sentiti a lungo oltraggiati dall'imperialismo culturale di scrittori che hanno distorto il nostro mondo in maniera pregiudiziale pur pretendendo di conoscerlo a fondo. Montezemolo *si avventura* dunque su un terreno reso pesante da una questione controversa – che possa conferire a un autore straniero l'autorità di parlare della vita chicana – e per sviluppare la sua analisi ricca di penetrante intuito, *ha il coraggio* di entrare in dialogo con artisti e intellettuali chicanos (2004, p.7).

Mi scuso per la citazione molto lunga e avverto che i corsivi sono miei e servono a mettere l'enfasi sul tono censore di chi per nascita pretende di giudicare il lavoro di uno “straniero”. A me sembra che Rosaldo con queste parole vada contro la sua storia e faccia un uso pre-post-moderno della propria identità come ascritta ed elitaria: il giudizio favorevole nasce dal fatto che l'autrice abbia cercato il confronto con “gli artisti e gli intellettuali chicanos”!?! La “gente comune” chicana, allora, non contribuisce alla costruzione del gioco delle rappresentazioni? Solo un intellettuale è in grado di “tenere conto del punto di vista del gruppo subordinato” così da avere una doppia visione (Rosaldo in Montezemolo 2004, p.128)? L'identità cosiddetta chicana non ha occultato scomode e ancor più inferiorizzate provenienze del Messico indigeno?

È come dire che solo la soggettività, per quanto multipla e differenziata, è legittimata a prendere la parola principalmente per parlare di un sé situato nella propria lingua-cultura? Quali sotterranee dietrologie e conseguenze si possono generare? In questo caso non riesco più a intravedere “crisi della rappresentazione”, se non quella di buttare a mare lo sforzo più faticoso dei progetti conoscitivi, ossia quelli che mirano con tutte le consapevolezze della processualità della costruzione del dato (avvalendosi di apporti interdisciplinari come l'antropologia linguistica, la storia, la geografia, la demografia ecc.) a giungere al “punto di vista di un soggetto altro” attivo, con interessi convergenti, sempre più vero co-autore. La coautorialità non è uno status che concediamo o riconosciamo, ma è il soggetto altro che la pretende. La soggettività e il bagaglio esperienziale e esistenziale di ciascuno sono reciprocamente a servizio l'uno dell'altro. Concentrarsi sul proprio mondo perché è l'unico che possiamo interpretare dall'interno (in maniera politicamente corretta), credo sia una pretesa altrettanto imperialistica della nostra narcisistica soggettività culturale, sotto la fattispecie di critica culturale. Ho la sensazione che in tutto ciò ci sia del provincialismo e un'assenza di visione storico-cognitiva: cosa ne sarebbe della specie umana se non avesse esercitato le pratiche dell'osservazione, della comprensione e dell'interpretazione di ciò e di chi non gli è noto? È proprio attraverso la storia di incontri e scontri tra interpretazioni reciproche, di errori, di malintesi, di tentativi di approssimazione più o meno riusciti, che siamo usciti dal noi, abbiamo potuto osservarci attraverso lo sguardo dell'altro e preso consapevolezza dei limiti dei processi conoscitivi e di come essi funzionano. Dalla scoperta dell'America ad oggi siamo riusciti a “migliorare” il nostro sguardo sull'altro o siamo rimasti prigionieri di noi stessi fino al punto di poter interpretare solo il nostro ombelico?

Storie di vita degli Altri e altre soggettività

Le storie di vita degli Altri, di coloro che parlano una lingua diversa da quella dello studioso, continuano ad essere ignorate largamente. La ragione di ciò si deve cercare nel fatto che esse sono pur sempre un “genere” (anche per noi alquanto difforme) che potrebbe non avere un corrispondente nelle società presso le quali il ricercatore si reca? La loro persistente assenza nel panorama disciplinare sarebbe dunque “frutto spontaneo” dei principi dell’incommensurabilità? L’incommensurabilità è in parte solo un pretesto intelligente per nascondere una forma di pigrizia e di resa? La mia esperienza tra gli ikoots (huave) di San Mateo del Mar (Oaxaca, Messico) mi fa pensare che esista una ovvia dose di incommensurabilità tra i diversi modi che ogni persona, come appartenente ad una lingua-cultura, ha a disposizione per rappresentare e praticare la propria soggettività. Più avanti farò alcuni esempi sulla diversa nozione e pratica della soggettività con cui ho dovuto misurarmi. Ho proposto e analizzato l’attività di scrittura di un anziano pescatore di San Mateo, teat Juan Olivares, scrivendo di fatto la sua storia di vita anche a partire dai suoi testi auto-etnografici³ in huave e in spagnolo (Cuturi 2003), ma soprattutto dai commenti che abbiamo costruito in molti mesi di appositi incontri e ancor più da una profonda amicizia che si è andata dispiegando in infinite ore passate a casa sua e alcune volte viaggiando assieme.

Sono consapevole del fatto che teat Juan avesse fuso nella sua scrittura la pratica e i generi del parlato della sua lingua, di cui era un abile conoscitore, con la rappresentazione che aveva dell’attività di scrittura di linguisti e antropologi di cui è stato assiduo collaboratore (Cuturi 1995; 2005). Teat Juan è stato un costruttore di connessioni tra mondi, tra l’oralità e la scrittura: captando e impossessandosi della scrittura come strumento per la conservazione, la trasmissione del sapere e del cosa fare per vivere come huave, ha dato nuova vita alle consuetudini discorsive native fino ad allora espresse nell’oralità. Nella rappresentazione che si è fatto della scrittura non ha intravisto la possibilità di celebrare la propria soggettività, ciò che noi chiameremmo autobiografia; tale scrittura era secondo lui incapace di veicolare valori utili per la comunità e quindi destinata solo a sé stessi (Cuturi 2003, p.21)⁴. Questa convinzione non

3. Sul termine “autoetnografia” non c’è univocità di significati. Basti pensare alle tante e contrastanti definizioni discusse da Reed-Danahay (1997, pp.1-17). Ho utilizzato questo termine intendendo un testo realizzato da una persona consapevolmente situata all’interno della propria cultura e società che scriva su di essa. Visto che tratto di una cultura tendenzialmente agrafa, a seconda della personale esposizione alle pratiche della scrittura, ogni persona che si accinge a scrivere della propria cultura potrà farlo con risultati e intenti diversi, utilizzando strategie discorsive più o meno dipendenti dai generi dell’oralità. Infatti l’uso dell’io, e il significato di tale uso, dipende dalle pratiche discorsive locali e non è un imperativo universale. Ciò è particolarmente rilevante se pensiamo che esistono molte società, come quella sanmateana, dove non esistono generi di scritture standardizzate. Quindi ciascuna scrittura sarà in qualche modo sperimentale e per noi fonte di grande interesse. Non ho visto traccia di questo tema, assai delicato, nella letteratura sulle autobiografie e auto etnografie o diari.

4. Non sono del tutto d’accordo con l’impostazione definitoria degli autori del volume curato da Reed-Danahay, dedicato all’autoetnografia. Per loro “either a self (auto) ethnography or an autobiographical (auto) ethnography can be signaled by “autoethnography”. This book seeks to transcend this dichotomy, however, and to point to the ways in which the two senses of the term are related” (1997, p.2). Le questioni terminologiche in genere non mi appassionano, ma in questo caso ci sono

dipende da una sottovalutazione culturale della individualità di ciascuno, che anzi è forte e caricata di responsabilità nell'esercizio della volontà. Ciascuna persona è soggetto unico e irripetibile; ma è per la qualità della vita che conduce che può essere fonte riconosciuta di saperi trasmissibili e di testimonianze, sempre che superi il giudizio degli altri a cui è costantemente sottoposta. Chi dovesse concentrarsi su di sé, rendersi interessante, emergere sugli altri, suscitare chiacchiere, rappresenta per i sanmateani tutto il contrario della persona autorevole ma solo un'inutile se non un tipo dannoso e presuntuoso.

Il controllo sociale sul comportamento delle singole persone può per certi aspetti apparire soffocante, ma è controbilanciato dal riconoscimento che ciascuno è fonte responsabile delle proprie scelte sulle quali non si può esercitare coercizione, se mai una lenta e quasi impercettibile azione di dissuasione (spesso destinata al fallimento). La soggettività di Teat Juan si è dunque manifestata all'interno di questo paradigma culturale e linguistico: dal suo punto di vista, i testi non sono autobiografici, sono auto-etnografici. Ha interpretato il proprio ruolo come testimone oggettivo (ossia espressione della maggioranza) della sua cultura che riteneva sottoposta a molti cambiamenti e sotto gli effetti di un generalizzato oblio.

Il suo rimane un caso unico ancora oggi a San Mateo, non solo perché è stato il primo a scrivere in huave (*ombeayüüts*) testi descrittivi della propria società e non solo narrazioni (genere a cui si dedica chi può, spesso sollecitato dai maestri di scuola), ma perché nonostante la scolarizzazione di massa e l'uso della scrittura per realizzare testi molto complessi portati a termine da maestri bilingui, è difficile trovare generi in cui si coniughino la soggettività testimoniante e la rappresentazione della propria cultura. La soggettività di ciascuno si articola in maniera socio centrica. Mentre in se stessa risulta essere ancora oggi assai poco rilevante (Cuturi 1997) e soprattutto poco autorevole se non ha dato di sé il meglio attraverso un agire e un fare approvati dalla collettività. Generi prossimi all'auto-etnografia in huave si stanno invece sempre più affermando (Cuturi e Gnerre 2008), ma ancor più lo sono i generi di tipo pedagogico e di metodologia dell'insegnamento rivolti ai maestri intenti in programmi di alfabetizzazione nella lingua nativa (Montero Gutemberg 2006). San Mateo è un mondo dove per il momento non è facile immaginare che le storie di vita si auto-espongano e vengano considerate rilevanti.

Teat Juan è recentemente deceduto, dopo una lunga malattia che gli aveva tolto crudelmente proprio la memoria. La memoria di cui andava molto fiero, insieme alla grande curiosità, era il motore della sua personale attività di ricerca a volte indipendente, a volte reazione alle sollecitazioni dei suoi amici antropologi e linguisti. I quaderni che aveva scritto hanno rischiato spesso di finire bruciati dai familiari perché sentiti come un'attività spuria rispetto all'unica veramente seria, quella rappresentata dalla pesca. La sua storia di vita, i suoi pensieri e sogni, come per tutti gli esseri umani, erano un universo sconfinato rispetto ai suoi quaderni e alle parole condivise con gli studiosi e i curiosi come lui.

troppe variabili linguistico-culturali legate al significato del sé/lo e delle modalità in cui può o non può essere espresso e enunciato per non richiedere una distinzione.

Oggi esiste un libro (Cuturi 2003) in cui ho tentato di “presentare” teat Juan attraverso i suoi testi, le sue e le nostre parole scambiate. Perché non avrei dovuto scriverlo? Quale spazio pubblico è concesso nell’attualità a un huave/ikoots per narrare il proprio sé? L’unico motivo che avrebbe potuto frenarmi dal pubblicare commentati i suoi testi erano alcune convenzioni huave riguardo alla “proibizione” di trasmettere i costumi di San Mateo agli stranieri e all’attitudine incline all’oblio nei confronti delle persone lontane o defunte. A San Mateo non c’è paura dell’oblio, al contrario. I defunti vanno allontanati dalla memoria attiva dei vivi, ed evocati o ricordati in maniera e nei luoghi opportuni. Infatti tutto ciò che una persona costruisce per sé stesso durante la vita andrebbe seppellito insieme al suo corpo senza vita. Questi sarebbero potuti essere validi motivi per cui “non avrei dovuto” scrivere il libro che omaggia teat Juan e i suoi testi, ma avevo il suo consenso: il parere favorevole a pubblicare il libro che porta il suo nome, ovunque... meno che a San Mateo. Ma ora è più semplice capire il perché di questa interdizione verso i suoi compaesani.

Soggettività e memoirs

L’antropologia centrata sulle storie di vita ha un grande debito nei confronti del mondo amerindiano, da nord a sud. Per l’antropologia la culla dove le storie di vita hanno avuto un riconoscimento statutario e fondante della disciplina si trova negli Stati Uniti d’America; si pensi ai contributi sia etnografici che teorici che vanno da Radin, Redfield, Dubois a Kroeber, Kluckhohn etc. (Franceschi 2006). In questo paese è stato dato grande rilievo, nel corso della sua storia, alle biografie e autobiografie proprie ed altrui per “motivi” identitari contingenti alla storia della formazione della nazione americana: “l’autobiografia [...] incarnò la costruzione dello stato-nazione. [...] Bisognava possederla, per questioni professionali o come passatempo, perché poteva esprimere chi si era e soprattutto chi si sarebbe diventati” (Franceschi 2006, p.39). In particolare le storie che vennero definite “autobiografie degli indiani americani”, radicavano territorialmente la frammentata identità degli americani. La grande preoccupazione per il recupero della memoria di una delle componenti identitarie coincideva anche con la scomparsa progressiva dei nativi. Emblematica in tutte le sue contraddittorietà e ambiguità, è a questo proposito la biografia scritta da Theodora Kroeber (1961), non proprio agli albori dell’antropologia, dedicata a Ishi, uno degli ultimi appartenenti yahi (California settentrionale), vissuto, in parte, all’interno del Museo di Antropologia di San Francisco, “come un vero e proprio “reperto vivente” (Franceschi 2006, pp.137-139; l’edizione italiana è del 1985, sempre gli anni ’80!). Credo che possa esserci un filo continuo tra questo genere narrativo attento alle storie dei nativi, tanto più se a rischio di estinzione come Ishi, e un genere letterario di grande successo come le confessioni autobiografiche. Ogni biografia e autobiografia ha composto e continua a comporre un puzzle identitario sempre *in fieri*. Entrambe sono un genere che continua a raccogliere interesse (ed oggi è veramente esplosivo!) e ciò potrebbe voler dire che la grande epopea dell’affermazione identitaria

dell'essere americano, come continuo processo di ri-nascita affidato ai singoli individui e alla loro storia, è lungi dall'essere terminato.

D'altronde tra le storie di vita sono comuni quelle scritte da immigrati, centrate sul significato di essere un americano; o, all'inizio del '900, quelle sull'americanizzazione degli indiani (Yagoda 2009, p.151-152). In questo processo non sono esclusi gli antropologi americani e le loro storie, come Barbara Tedlock (1991) fa intravedere. Tra il mondo anglosassone e il genere letterario delle confessioni personali, *memoirs*, delle storie di vita, c'è un rapporto consuetudinario che non è mai passato di moda; anzi dagli anni '80 del '900, confessioni e autobiografie sono in crescita costante. Di nuovo gli anni '80!

Come afferma Ben Yagoda (2009, p.7), in un saggio molto dettagliato sulla storia delle *memoirs*, negli Stati Uniti tra il 2004 e il 2008 le pubblicazioni di *memoirs* sono aumentate del 400 per cento, con conseguente riscontro positivo del pubblico. Non ci sono confini di età, genere, appartenenza culturale e religiosa, professione, ruolo, per raccontare la propria storia o esperienza di vita solitaria o con compagni/e e tipi di compagnie, tra cui quelle di gatti, cani, gufi, pappagalli. L'importanza di questo genere narrativo sta nella centralità dell'esperienza soggettiva e le più diversificate situazioni che la rendono rilevante si traducono in centinaia di sottogeneri autobiografici. Come lo scrittore e critico letterario Daniel Mendelsohn sostiene (2010), recensendo il libro di Yagoda, nonostante il genere sia stato considerato superficiale, specchio del narcisismo e opportunismo di chi lo scrive, le *memoirs* odierne sembrano esacerbare ancor più queste caratteristiche. Tanto Yagoda come Mendelsohn, ai quali mi associo approfittando della loro vasta competenza, si domandano il perché di tanto successo convenendo che qualcosa deve "essere andato trasformandosi nel modo di pensare su noi stessi e la nostra relazione con il mondo che ci circonda" (Mendelsohn 2010, p.3).

Durante il lungo cammino, di circa mille e cinquecento anni, il genere autobiografico nella contemporaneità si è intersecato con un diverso rapporto tra realtà, verità e autorialità. La differenza tra rappresentare "una verità" e "la verità" è segnata dalla democratizzazione dell'autorialità (Yagoda 2009, p.243) e dal progressivo cambiamento dei mezzi di comunicazione e di diffusione che hanno condizionato le modalità di narrare il sé. Mendelsohn (2010, p. 10) sostiene che a partire dai programmi televisivi degli anni Settanta, in particolare i *talk show*, ospitando persone non note a parlare in pubblico dei propri problemi, hanno reso fertile il terreno per una ampia diffusione dell'autoanalisi e dell'esposizione di sé senza i quali non si spiegherebbe tanto l'invasione di autobiografie quanto il successo tributato ad esse dai lettori. Spesso sono stati conduttori di *talk show* come Oprah Winfrey che trascinano i lettori a dedicarsi a questo tipo di genere narrativo; ma non solo perché la giornalista propone una personale selezione di libri, ma perché i *talk show* sono per definizione produttori di storie che enfatizzano le emozioni "vere", con uno stile narrativo serrato: dalla tragedia si passa al lieto fine attraverso racconti fatti in prima persona di dannazione e redenzione.

La familiarità con questo tipo di storie di vita ascoltate dalla viva voce da chi

le ha vissute ha reso effettivamente meno efficaci le “vere” finzioni narrative dei romanzi e più credibili e quindi con maggior seguito di lettori, le verità narrate nelle autobiografie. Anche i *reality* hanno contribuito a questo processo di allontanamento dal romanzo, a favore delle storie che si creano in diretta, emotivamente fruibili passo passo dai telespettatori. Ma tornerò su ciò a breve. In Gran Bretagna, patria dei periodici e delle riviste di *gossip*, Yagoda (2009, p.9) segnala che hanno grande successo sia i *misery memoirs*, ossia storie di persone non celebri le cui vicende si articolano in circostanze drammatiche, in un clima di abusi e violenze, sia storie di vita di persone conosciute che appartengono al mondo dello spettacolo, della televisione, dello sport, o storie delle loro mogli o compagne. Questa produzione ha in comune, secondo Yagoda (2009, p.19-20), una poderosa macchina commerciale in grado di pubblicare all’anno molte centinaia se non migliaia di autobiografie; ciascuna ha infatti bisogno di essere valutata, e quindi accettata, concretamente editata, commercializzata e stampata da una casa editrice che sa di non arrischiare i propri investimenti, vista l’alta percentuale del popolo di lettori esistente nei paesi anglosassoni.

C’è un ultimo punto che vorrei trattare prendendo spunto dalla recensione di Mendelsohn: la confusione tra realtà e finzione ha a che fare con la confusione tra vita pubblica e vita privata e i nuovi mezzi di comunicazione hanno contribuito a creare tutto ciò. Dal parlare al cellulare che impone all’ascolto pubblico conversazioni private, alla comunicazione in internet impostata per creare e favorire la divulgazione di storie proprie, per richiedere commenti e opinioni su di essa, tutto ciò ci costringe a sentirci travolti dalle narrazioni personali degli altri. Ciascuno è diventato un potenziale scrittore e al tempo stesso editore di se stesso (2010, p.11) e se ciò ci procura un nuovo senso di ansia è perché siamo in difficoltà “verso la nostra stessa abilità di filtrare o controllare la pletora di narrative inaffidabili che ci arrivano da tutte le parti. Per strada o nella blogosfera, non ci sono curatori, né revisori, né chi verifica i fatti – non ci sono più quelle persone contro cui puntare un dito accusatore quando le confessioni vecchia maniera ci tradivano” (ib.11). Mi sembra che Mendelsohn abbia toccato un punto fondamentale: non sono soltanto i libri di autobiografie popolari o colte che siano, né tanto meno gli archivi diaristici a dare questo senso di frastornante invasione di soggettività, ma piuttosto l’enorme quantità di storie di vita e di frammenti di essa autopromossi in rete, o attraverso i cellulari o altre macchine di registrazione digitali, o divulgati dalla televisione. Tutto ciò però si riflette in un contesto che genera un clima in cui si è indotti a sentirsi persona, esistere, se si è in grado di esibire una storia, o in grado di crearla e di diffonderla perché arrivi a più persone possibili. I numeri, le quantità diventano aspetto fondamentale di questa corsa spasmodica per emergere dall’anonimato, sempre che qualcuno se ne accorga e sia in grado di entrare nei contenuti.

La soggettività costruita in rete

Gli antropologi non sempre hanno prestato attenzione a fenomeni di massa come questo. Infatti sembra sfuggirgli che i loro conterranei oggi non solo siano

famelici lettori di storie d'altri ma facciamo quotidianamente un uso diffuso delle storie di vita di sé stessi. I mezzi di comunicazione, tutti, in senso letterale, sono attualmente galvanizzati da questa tendenza auto celebrativa, in pubblico ed in privato. I *social network*, ad esempio, sono stati creati anche per consentire ed esaltare la gestione in proprio dell'identità di ciascuno fino all'autocelebrazione. Sento già i possibili commenti sui limiti di quanto ho appena affermato. Sulle funzioni e sui ruoli positivi e negativi della rete si può dire tutto e il contrario di tutto. La caratteristica della duttilità della rete è proprio all'origine del suo successo e quindi è forse inefficace parlare della rete in termini generici, ma è più opportuno affrontare una delle tante creazioni, ossia i *social network*, per coglierne una delle tante e possibili funzioni: la promozione di sé e il circuito che genera o da cui è generata. Secondo alcune definizioni che ne da Riva

è possibile considerare i *social network* come uno spazio sociale ibrido – l'*interrealtà*, [...] che permette di far entrare il virtuale nel nostro mondo reale e viceversa, offrendo a tutti noi uno strumento potentissimo per creare/o modificare la nostra esperienza sociale. È proprio grazie all'*interrealtà* che possiamo usare i *social network* sia come strumento di supporto alla nostra rete sociale (organizzazione ed estensione), sia come strumento di espressione della nostra identità sociale (descrizione e definizione), sia come strumento di analisi dell'identità sociale degli altri (esplorazione e confronto) (2010, p.27).

In un altro passo Riva sostiene che i *social network* “permettono” servizi web che consentono all'utente di gestire [...] sia la propria rete sociale sia la propria identità sociale” (2010, p.45). È soprattutto la seconda parte della definizione ciò che mi interessa affrontare, ossia la gestione dell'identità sociale di ciascuno. Come puntualizzano Aime e Cossetta i *social network* “sono costituiti da persone che si mostrano con il loro nome e cognome, la loro foto, i propri gusti, gli amici, gli eventi a cui partecipano, i gruppi di cui fanno parte” (2010, p.78). Rispetto alla vita vissuta *face to face* i *social network* offrono una gestione diversa della propria identità, forse meno faticosa di quella costruita nella realtà di tutti i giorni, e una opportunità per esibirla ad altri o nel migliore dei casi condividerla. Per raccontarsi, mostrarsi o esibirsi è necessario che ciascuno diventi manager di se stesso attraverso la creazione del proprio profilo in maniera efficace ed accattivante; è più che un biglietto da visita per i propri “utenti” perché aderendo alla logica della rete, informa su “quanti contatti abbiamo, quanto è grande la nostra rete, quanto tempo dedichiamo agli altri, al tu che costituisce il nostro sistema di relazioni, vere o presunte” (Aime e Cossetta 2010, p.81). Ciascuno è come un potenziale costruttore della propria e voluta autobiografia che momento per momento offre alla vista e alla considerazione degli altri. Nel quotidiano le cose non vanno tanto diversamente: gli individui negoziano, più o meno consapevolmente, la propria identità e quindi sono chiamati a “gestirla” a seconda delle situazioni e dei contesti e degli interlocutori. Altro però sembra essere la gestione della propria identità in rete: c'è un che di programmatico e di strutturato che non lascia così tanto spazio alla negoziazione o

all'improvvisazione.

Del tutto in linea con questo aspetto-tendenza, ossia la gestione della propria identità, sono in primo luogo i maggiori inventori dei differenti modi di strutturare la rete come Steve Jobs e Bill Gates, e dei motori di ricerca come *Google* e *Yahoo*, dei *social network* come, ad esempio, *You Tube*, *Twitter*, *MySpace* e *Facebook*, hanno puntato sulla personalizzazione delle loro invenzioni, aspetto che non ritroviamo per tante altre invenzioni che noi utilizziamo quotidianamente. Molti di questi inventori sono anche biograficamente conosciuti e sono diventati, chi più chi meno, dei veri e propri leaders/guru per i consumatori dei loro prodotti. La recente scomparsa di Steve Jobs, inventore della Apple, ancora nel pieno delle sue potenzialità creative, ha lasciato un'enorme folla di orfani della sua filosofia, "Continuate ad avere fame. Continuate ad essere folli", pronunciata nel 2005, in un discorso, ormai celeberrimo, davanti agli studenti di Stanford e diventata subito una parabola della sua storia di vita. Da qualche giorno in Italia è uscito un libro con la raccolta dei discorsi e dei pensieri di Jobs, che ha per titolo proprio questa frase (Beahm 2011) e segue di pochissimo la sua (unica) biografia autorizzata/testamento pubblicata a cura di Isaacson (2011). Le numerose bio- e autobiografie insomma accompagnano, completano, fanno da traino, cementano, svelano le creazioni di questi inventori e capi dell'industria informatica e del software. I loro diversi approcci hanno galvanizzato gli utenti in pro Gates e contro Jobs e viceversa o in utenti contro tutti e due. È possibile che per molti utenti dell'uno o dell'altro, a monte non ci sia una scelta avulsa dall'identificazione con la vita (per alcuni filosofia di vita) e le vicende del suo creatore. La rete di cui sono i protagonisti indiscussi, d'altronde fornisce racconti dettagliati della loro storia di vita, foto delle loro case (con tanto di piantina e relativo valore), mogli e parenti, pubblicizza i loro libri (Gates, Myhrvold e Rinearson 1995), le loro iniziative umanitarie.

La stessa sorte sta toccando agli inventori dei differenti *social network*, con intensità diversa, forse chissà a seconda di quanti milioni di utenti ciascuno è riuscito ad avere. Uno stesso utente può utilizzare tutti i *social network* a disposizione senza farne un atto di "fede", come a volte invece succede per chi opta per utilizzare Apple anziché Microsoft, o altro ancora. Il giornalista Lev Grossman per *Time*, nel 2006, dichiarava *You Tube* invenzione dell'anno definendola "un nuovo modo per milioni di persone di intrattenere, educare, shockare, prendersi in giro l'un l'altro, in una scala mai vista prima". Chad Harley, Steve Chen e Jawed Karim, inventori di *You Tube* possono senza dubbio essere orgogliosi di aver trovato il modo di far circolare in rete ormai più di 100 milioni di video, di avere decine di milioni di visitatori e poter contare su utenze in crescita costante.

In Italia sta avendo sempre più successo un sito "concorrente" di *You Tube* ed è *YouReporter (News from You)*⁵ dove i video e foto a sfondo giornalistico testimoniale

5. Angelo Cimarosti, uno degli ideatori del sito, intervistato da Renzi (2011), racconta la nascita dell'iniziativa e della posizione di indipendenza di scopi nei confronti di *You Tube*. Gli ideatori hanno piuttosto guardato ad altri siti di *citizen journalism*, ossia giornalismo partecipativo, presenti in altri paesi, come *iReport*. Non voglio esagerare con la lettura testuale di molti di questi fenomeni legati

realizzati amatorialmente da chiunque abbia un apparato digitale, sono caricati e circolano in rete. Viene definita da uno dei fondatori, Angelo Cimarosti, una “piattaforma web italiana di video giornalismo partecipativo on line dal 2008” (Renzi 2011), tra le più importanti in Europa. Infatti i numeri sono importanti: 16.500 iscritti, 130.000 contributi tra video e foto, 4 milioni di pagine viste. Molti di questi video sono stati utilizzati dalle testate televisive nazionali ed hanno effettivamente ampliato i punti di vista durante gli ultimi eventi catastrofici che hanno colpito l’Italia, dal terremoto dell’Abruzzo alla recente alluvione in Liguria e Sicilia. Il sito non presenta forme di personalismo tra coloro che lo hanno fondato (Angelo Cimarosti, Stefano De Nicolò, Luca Bauccio e Alessandro Coscia), ma lo usano per attrarre iscritti, con i “soliti” toni soggettivizzanti: “Il reporter sei tu. Carica foto e video. Da adesso anche tu puoi fare notizia”. La seconda parte dell’invito gioca ovviamente su una doppia interpretazione del “fare notizia”. Ciò che conforta è l’intento, volto decisamente verso il mondo esterno a se stessi, per ampliare “le fonti del giornalismo e una partecipazione allargata ai processi di produzione delle news” (Cimarosti intervistato da Renzi 2011), piuttosto che autocelebrativo.

Jack Dorsey ha inventato (2006) un *social network* e *microblogging*, *Twitter*, che consente l’invio e la lettura di testi brevi (compatibili con gli SMS), chiamati *tweets*⁶: da un punto di vista minimalista anche un SMS può conquistarsi lo statuto di frammento di vissuto. Oggi conta duecento milioni di utenti e un miliardo e mezzo di contatti al giorno e si autodefinisce un “servizio per amici, familiari e colleghi di lavoro per comunicare e rimanere connessi attraverso lo scambio di veloci e frequenti risposte a una semplice domanda: “che cosa stai facendo ora?”.

Mark Zuckerberg inventore di *Facebook* (FB) ha avuto una incontrovertibile legittimazione da *Forbes* (nel 2009), e non solo perché è il più giovane miliardario del mondo, ma di fatto per cosa lo è diventato. La legittimazione di FB viene soprattutto dai circa 700 milioni di iscritti e sebbene durante quest’anno sia stato segnalato un calo di utenti, i paesi economicamente emergenti fanno registrare una crescita di adesioni. L’Italia (secondo *vitadigitale.corriere.it* del 13 giugno 2011) è al nono posto (su 25 paesi) e conta 19 milioni di utenti. Tra questi io non ci sono, ma ci sono persone come Leia.⁷⁴ che, per esempio, sostiene convinta i vantaggi di FB rispetto a quando manteneva contatti con conoscenti e amici via e-mail: “ora aggiorno FB e tutti se vogliono possono sapere come sto, cosa sto facendo in

alla soggettivizzazione però, noto l’uso del soggetto di prima persona singolare (se quel *I* lo è) nel sito di giornalismo partecipativo straniero, in contrasto l’uso della seconda persona singolare o plurale in quello italiano (*YouReporter*) che si pone in una posizione intermedia tra *iReport* e *You Tube* non è un dettaglio: il primo dà l’idea di una consapevolezza raggiunta del sé, il secondo è un invito a diventarlo. Non so se ho esagerato, ma questo esercizio si può fare anche per *iPhone*, *iBooks*?

6. Una “letteratura” ormai assai ampia che non saprei definire quale sia in termini disciplinari ed editoriali (molti sono blog di quotidiani e settimanali) guarda con attenzione ai *social network*. Tra le centinaia riservate a *Twitter* si apprende che negli Stati Uniti i contenuti dei *tweets* più comuni (40.55 %) riguardano chiacchiericci senza senso (*pointless babble*), seguono quelli che riescono a intavolare una conversazione (37.55 %); mentre la promozione di sé solo il 5.85% (Kelly Ryan 2009, www.pearanalytics.com). A questa analisi è seguito almeno un dibattito online composto da un commento esteso di una studiosa di mass media Danah Boyd (2009, 16 agosto) e da altri 46 commentaristi.

questo periodo, possono vedere le foto dei miei viaggi se gli va e lasciar perdere se non gli va” (ib. *vitadigitale.corriere.it*). Invenzioni tra loro differenti, d'accordo, ma ciò che le accomuna è un sintetico principio su cui l'antropologia si è spesso soffermata, anche applicato al mondo della rete: la condivisione. Così come Leia.⁷⁴ attraverso FB vuol di fatto “condividere” aspetti del suo privato con chi “gli va”, di fatto *You Tube* è definito *video sharing website*.

Non v'è dubbio che la nozione di “condivisione” è tra le più utilizzate sia per definire il fenomeno del *social network*, sia per giustificarne l'uso. È altrettanto vero che è una nozione al centro dell'interesse dell'antropologia (ma anche della sociologia, della psicologia e della sociolinguistica) come parte di un pacchetto di nozioni paradigmatiche legate alla dimensione dello scambio non solo di oggetti ma anche in termini comunicativi ed emozionali-esistenziali. Non credo sia metodologicamente efficace domandarsi se le azioni, gli scopi e i comportamenti definiti dalla rete come “condivisione” o dono o scambio, rispondano o no “ai presupposti ritenuti fondamentali” (Aime e Cossetta 2010, p. 109) per classificarli come tali, a partire dunque da definizioni standard, quelle (quali tra le tante?), per esempio, usate dall'antropologia. Intanto sarebbe utile entrare nello specifico dell'uso di tale nozione, tentando di evincere qualche specificità a partire da ciò che lo stesso *social network* si propone di realizzare e da come lo percepiscono gli utenti di tante parti del mondo. Questo è un vero e proprio programma di ricerca, che esula in questo momento dalle mie forze e dai propositi di questo lavoro.

Volevo con questo invito che si prestasse la dovuta attenzione al differente senso che i *social network* danno alla condivisione e come tale differenza conduca a comportamenti ed atteggiamenti diversi nei confronti proprio della soggettività. In alcuni la condivisione è presentata come reciproca, ad esempio gli utenti di *FB* i quali sono definiti significativamente *amici*, mentre quella su cui si fonda *Twitter*, ad esempio, procede seguendo una direzionalità: da una posizione egocentrata, chiunque può parlare ad una “periferia” di potenziali ascoltatori, o come vengono definiti di *followers*. La differenza a me sembra molto grande. In un recentissimo articolo, Guida Soncini (5 nov. 2011) commenta il libro contro la dipendenza da *Twitter* (*How to leave Twitter*) che genera idioti⁷, firmato da Grace Dent del *Guardian*, mettendo proprio in luce gli aspetti inquietanti delle dinamiche che si instaurano tra chi offre la propria storia e i suoi *followers*:

in effetti *Twitter* non ti invita a iscriverti alla pagina di qualcuno, tantomeno a diventare amico, bensì di seguirlo. Non c'è reciprocità [...], né una gran interazione. [...] Ti seguo. Ti spio. Mi faccio gli affari degli altri [...] è come se una marea di sconosciuti [...] avessero lasciato il loro diario aperto e disponibile ad essere letto” (Soncini 2011, p.88).

In questo articolo si fa soprattutto riferimento alle celebrità che gestiscono in prima persona ciò che vogliono far conoscere (in breve) di se stesse tutte le

7. L'espressione nasce dal gioco di parole di una battuta “*Twitter is for twits*” (*Twitter* è per gli idioti) (cit. in Soncini 2011, p.87).

volte che lo desiderano. Il *follower* vivrà di luce riflessa ogni volta che clicca il *retweet* per esserci: “Esserci è la ragione per cui sono su *Twitter* tutti quelli che non sono famosi. Non “esserci in prima persona”: esserci per fama riflessa. Una volta chiedevano gli autografi. Poi sono arrivate le foto sul cellulare. Ora si chiede il *retweet*” (Soncini 2011, p.90). Tutto sommato anche Leia.⁷⁴ su *FB* sembra in una posizione di *leader* visto che è lei a prendere egocentricamente l’iniziativa, ossia a partire da sé, e chiede di essere “seguita”, anche se più modestamente lo chiede “a chi gli va” delle persone a cui lei ha già chiesto di diventare sue amiche. Rispetto a *Twitter*, questo egocentrismo su *FB* è impostato per essere tendenzialmente reciproco ma sempre egocentrismo è e non so se il valore della condivisione ne risulti indebolito.

La scala numerica in cui si colloca il principio della condivisione di fatti privati (e di molti altri accadimenti), che queste reti mettono a disposizione, non è propriamente quella con cui l’antropologia è solita misurarsi, ma proprio per questo è ancora più macroscopico rilevare il fenomeno che ne deriva: centinaia di milioni di frammenti di storie viaggiano per approdare ovunque e laddove ci sia chi “gli va” di condividerle o di “seguitori” in cerca di fama riflessa. A questi dobbiamo aggiungere i commenti e i giudizi che li accompagnano formulati da parte di un pubblico impalpabile quanto potenzialmente senza fine, di opinionisti, di curiosi, e forse di interessati. Ma siamo sicuri che ci sia qualcuno interessato? Oppure come sostiene Bauman

in effetti tutti noi – noi che siamo “individualità a comando”, “politici della vita” più che membri di un “corpo politico” - tendiamo a essere narratori ossessivi, e difficilmente troviamo per le nostre storie nuovi argomenti più interessanti di noi stessi, delle nostre emozioni, delle nostre sensazioni e dei nostri intimi *Erlebnisse* (2002, p. 17).

Ciò può comportare che nonostante esistano milioni di potenziali utenti della mia storia, in realtà l’unico vero utente “garantito” sono io stesso/a? Oppure, in barba alla democratizzazione delle storie e della storia “dal basso”, continua a valere che avrò molti “amici” o “seguitori” solo se ho raggiunto una qualche celebrità altrove rispetto alla rete, in televisione, nel mondo dello sport o dello spettacolo?

Quando si affrontano aspetti della contemporaneità in cui ci sono comportamenti di massa è frequente che si levino commenti anti-puzza-sotto-il-naso o anti-radical-chic, imputati a chi è preoccupato della dimensione del fenomeno stesso e delle imprevedibilità delle conseguenze che potrebbe innescare. Le stesse giornaliste Soncini e Dent condividono con ironia la preoccupazione di trattare la dipendenza dai *social network*, come di chi da un lato non vuole cadere nella trappola del meccanismo che ha criticato sarcasticamente su come “*Twitter* simboleggi tutto ciò che c’è di sbagliato nella società” (Dent, in Soncini 2011, p.87); dall’altro “il terrore di non intercettare lo spirito tempo”, “un po’ non vogliamo sembrare arretrati rispetto alla socializzazione tecnologica, e finire come quelli che diagnosticarono una breve vita al sonoro cinematografico. Non resteremo affezionati all’era del muto, noi, siamo moderni, noi” (Soncini 2011,

p.88). Ho l'impressione che i fenomeni di massa di queste proporzioni si tendono a rappresentare e quindi a collocare in una sfera cautamente etica perché si ha il timore di essere politicamente scorretti nell'affrontarli, per non trovarsi a equiparare massa-popolo, squalificare il processo della democratizzazione dell'esposizione della soggettività che tante volte è emerso in questo lavoro, e di finire per ridurre la complessità in giudizi buono-cattivo, positivo-negativo. Un'analisi decostruita non è favorita dalle dimensioni numeriche degli utenti/soggetti, se mai sembra più utile un atteggiamento oggettivista (osservare e capirne la struttura-funzione, sollevare il giudizio), e non uno soggettivista e riflessivo, chissà magari anche critico.

Tale cautela cela una visione che guarda a questi fenomeni come se fossero non proprio di serie A, e la ritroviamo in quello stesso mondo che promuove ed esalta i *social network*. In Italia, ad esempio, quest'anno è stata pubblicata una bio-autobiografia su Mark Zuckerberg e la storia di Facebook scritta da David Kirkpatrick (2011), uscita quasi in contemporanea negli Stati Uniti. Gran parte del prologo è dedicato ad una storia di coraggio propiziata dalle potenzialità di FB. Ovvero alle vicende (leggi storia, ancora storie!) di Oscar Morales, un ingegnere colombiano che nel gennaio del 2008 stanco della passività dei suoi compaesani nei confronti delle azioni terroristiche delle FARC, decise di creare un gruppo su FB contro i terroristi. Era la prima volta che ciò avveniva ed ebbe un successo inatteso ma di grande risonanza tanto che Morales riuscì ad organizzare la prima marcia e manifestazione nazionale contro le FARC riunendo a Barranquilla più di 350.000 persone (Kirkpatrick 2011, pp.1-7). Kirkpatrick commenta l'interavvicenda scrivendo:

Facebook non è nato come uno strumento di lotta politica, ma i suoi creatori si sono accorti fin dall'inizio del suo potenziale in questo campo. Già nelle prime settimane di vita del sito, nato all'università di Harvard nel 2004, gli studenti iniziarono a proclamare le loro opinioni sostituendo alle foto del profilo un blocco di testo con una dichiarazione politica. [...] Fin dall'inizio gli utenti intuirono che, se il servizio era pensato per consentire di *riflettere online la propria vera identità*, allora un elemento di quell'identità era costituito dalle opinioni e dalle convinzioni sui temi di attualità (ib. 6; corsivo mio).

Quando si dice: gli allievi superano i maestri! Kirkpatrick è come se avesse cominciato dalla fine la storia di FB, nel tentativo di dare subito lustro ad una invenzione nata per propositi percepiti forse non così elevati, ossia per facilitare e approfondire "i legami con chi si conosce di persona: amici, conoscenti, compagni di scuola e colleghi di lavoro" (Kirkpatrick 2011, p.11) o tra studenti di una università prestigiosa come Harvard. I creatori di FB non ne avevano immaginato le potenzialità, avendo forse in mente un'idea di *identità vere* ma, se non elementare e poco "impegnata", legata come era al progetto iniziale di fare un annuario online dell'università con i profili, le foto degli iscritti.

Quando si affrontano fenomeni come i *social network*, tra l'altro così ben documentati, pieni di dati statistici, di per sé trasparenti nei principi che li governano, vorrei che si tentasse di ricostruire/interpretare il contesto di tali invenzioni, l'ambiente nel quale sono nate, le rappresentazioni di amicizia,

condivisione, verità che hanno guidato i loro inventori nello strutturare e dare finalità alla loro creazione. Perché se da un lato è possibile che ci siano degli utenti attivi nei confronti di ciò che un *social network* offre, tanto da utilizzarlo in maniera innovativa rispetto all'impostazione di base, ci sono tanti altri utenti passivi che seguiranno pedissequamente l'impostazione del proprio *social network* e forse ne saranno in certa misura identitariamente modellati. Ed allora: qual è l'idea di identità dalla quale è partito Zuckerberg e sorregge i contenuti di *FB*? Non ho la possibilità di addentrarmi in questo tipo di analisi (non ho mai intervistato Zuckerberg!) ma vorrei solo proporre un profilo di ipotesi spero utile alla riflessione. L'idea di "identità vera", di "amicizia" che ha Zuckerberg quanto si riflette nelle funzioni e nella struttura di *FB* e quanto chi lo usa ne sarà condizionato tanto da conformarsi alle idee soggiacenti di Zuckerberg? Le idee di "fiducia" legata a "identità stabile e conosciuta", di "trasparenza tra le persone che sono parte della infrastruttura degli amici", non sembrano essere solo nozioni alla base di un progetto nato per mettere in contatto gli studenti di una stessa università. Da alcune affermazioni di Zuckerberg si intuisce che l'ambizione era altra e si proiettava in una dimensione utopica a dir poco planetaria. Conversando con Kirkpatrick, suo intervistatore, racconta:

Voglio dire, immagina la scena: sei al college. Passi tutto il giorno a studiare teorie, no? E pensi alle cose in maniera astratta. Molto idealistica. Molto progressista, in quell'università. E ti circondano quei valori: l'idea che il mondo dovrebbe essere governato dai popoli. Quelle idee mi hanno influenzato profondamente. Ed è a questo che punta Facebook. [...] ...e tutti [i suoi compagni di stanza a Harvard] pensavamo che la trasparenza sempre maggiore, l'accesso sempre più ampio alle informazioni e alla condivisione avrebbero inevitabilmente cambiato il mondo ai livelli più alti (Kirkpatrick 2011, p.13).

Dopo i primi successi Mark torna a riflettere con i suoi compagni:

ai miei amici [...] è parso ovvio che la trasparenza tra le persone avrebbe trasformato il modo in cui funziona il mondo, le istituzioni (Kirkpatrick 2011, p.13).

Kirkpatrick chiosa questi ambiziosi propositi dando un profilo del carattere di Mark Zuckerberg: uomo che non

china la testa davanti all'autorità. *Facebook* è nato come la rivolta personale contro il rifiuto di Harvard di aprire un annuario online. Ma quel che ha costruito trasforma gli individui in autorità. L'intero servizio si basa sul profilo e sulle azioni delle persone. *Facebook* conferisce potere agli utenti a spese delle istituzioni [sic] (Kirkpatrick 2011, p.14).

Provo a ricomporre queste frasi in un puzzle del tutto personale: potere ai popoli passando attraverso l'autorità e il potere di singoli individui che si autopromuovono uniti in comunità di amici grazie alle affinità tra i loro profili

“veri” e le loro azioni. La marcia contro le FARC in Colombia sembrerebbe dare ragione all’inventore di Facebook e al tempo stesso la rivolta contro l’autorità universitaria del giovane Zuckerber ci fa tornare con i piedi per terra. Questa altalena tra eccezionalità e quotidianità è il punto forte dei *social network*. Gli aspetti quantitativi, che ho riportato, sono impressionanti ma lo sono ancor più se ad interpretarli è lo stesso Zuckerberg: “Se Facebook fosse un Paese sarebbe quello con la sesta popolazione mondiale” (in Aime e Cossetta 2010, p.79). Vorremmo essere gli abitanti di questo Paese? Su cosa si fonderebbe la coesione: sulla promozione della propria soggettività falsificata nel tentativo di trovare qualcuno o qualche amico con cui condividerla via etere? Ciascuno può dare seguito a questo esercizio retorico secondo la propria sensibilità.⁸

Azzardo un’ipotesi. FB ha successo applicativo perché insieme ad altri *social network* condivide un nucleo elementare semplificato di principi su cui si basa una vita di relazione che assomiglia molto a quella del campus universitario americano dove FB è stato creato da un gruppo di amici (appunto): una elitaria aggregazione di pari dove lo scambio intergenerazionale è molto limitato e riguarda la relazione con la generazione ascendente dei professori che incarnano il potere e l’autorità, e degli amministrativi, rappresentativi dell’apparato burocratico. Tutti i pari si ritrovano a vivere forzatamente insieme nello spazio del campus, condividendo uno stesso scopo individualmente vissuto: acquisire informazioni, abilità personali per riuscire ad accrescere non solo competenze, ma anche una identità professionale efficace per sé e per la società che è fuori dal campus, quella in cui dovranno inserirsi e vivere in tutte le sue articolazioni. Questo porta a un atteggiamento di grande competitività tra pari e anche con i professori. L’assenza apparente (secondo la mia esperienza) di timori gerarchici nei confronti dei docenti, consente un rapporto di scambio democratico con i docenti e questo fa sentire gli studenti protagonisti e anche un tanto poderosi. La pedagogia che si respira a lezione stimola l’affermazione di sé e la costruzione di un profilo identitario forte, sicuro e indipendente. Nel campus non sono presenti altre generazioni, discendenti e ascendenti, né legami parentali (grosso modo),

8. All’inizio dell’agosto 2012 alcune notizie hanno scosso le certezze di Mark Zuckerberg riguardo l’uso della trasparenza e della verità da parte degli utenti di FB: il 10% degli “amici” di FB ha dato una falsa identità di sé stesso o non reale (Flores D’Arcais 3-08-2012). Se sommiamo le cattive prestazioni di FB a Wall Street (mancanza di fiducia nei principi e nei contenuti dei *social network*?), al peso degli 83 milioni di profili fasulli (su 900 milioni circa...comunque!), a cui aggiungiamo l’uscita del libro di Ryan Holiday, super manager e blogger, (*Trust me, I’m lying: confessions of a media manipulator* – Portfolio) secondo cui la menzogna e la manipolazione delle notizie sono di casa nel *citizen journalism* (Aluffi 06-08-2012), che ne è dell’ideale di “verità”, di “fiducia” su cui si fondano alcuni dei *social network* che hanno la mira di cambiare “il modo in cui funziona il mondo”? In relazione a questi fatti è in corso una battaglia condotta non solo da FB, Google+ e You Tube (in America), ma anche da alcune polizie di stato (Gran Bretagna, Cina ed altre ancora) per tentare di imporre agli utenti l’uso del loro “vero” nome (Pisa 2012). Una volta imposto l’uso del “vero” nome, quanto ciò garantirebbe che in futuro gli utenti dicano di sé quello che più desiderano, “destabilizzando” ogni volta che lo vogliono la propria identità “conosciuta”? Su quante dosi di imbarazzante semplificazione e ingenuità si basa l’idea di identità soggettiva promossa dai *social network* quotati in borsa? Gli utenti sembra si siano ribellati a questa richiesta (e forse anche gli azionisti). Come ovvio anche in questo caso gli alunni/utenti hanno superato (tradito?) il o i maestri (o il mercato!), in nome della saggia libertà di interpretare l’identità e gestirla come fanno nel quotidiano ...e ciò comprende anche l’insondabile e inafferrabile anonimato.

non ci sono altre responsabilità che nei confronti di sé stessi (e di chi finanzia la formazione dello studente). In assenza di un'ampia articolazione sociale gli studenti tendono ad aggregarsi tra di loro a partire da legami di amicizia (termine molto vago) basati su affinità, interessi, opportunismi (...)»⁹ e aderendo a proto comunità come i club, le confraternite, le squadre sportive, dove si sperimenta il più possibile l'esistenza e si possono formare forti sodalizi. Zuckerberg e i suoi amici hanno inventato un sistema di aggregazione parallelo, espressione del desiderio di dare un'organizzazione proto-comunitaria all'amicizia, evidentemente insoddisfatti di quello che il campus offriva. La vita del campus è spesso consapevolmente vissuta come una tappa sperimentale e di sperimentazione dell'esistenza e delle convivenze, a volte totalizzante (un po' semplificata) e unica per lo studente che infine gestisce da solo la propria identità al di fuori e in autonomia del nucleo parentale in cui è cresciuto (di fatto per un breve periodo se non è stato già in un college per gli studi liceali). Le responsabilità di una soggettività vissuta in maniera socio centrica è fuori del campus, è nella vita che verrà nella società ed è rimandata a dopo, alla fine del corso di studi.

Qui mi fermo (con un senso di disagio per la brevità e genericità dei cenni) nel profilo ipotetico del contesto in cui FB è stato creato venendomi in mente tanti amici e conoscenti che hanno prolungato più che hanno potuto la loro condizione di eterni candidati a un qualche dottorato, arrangiandosi con borse di studio e lavoretti, e sebbene già con compagni/e e magari anche con figli, sembravano essere espressione di chi può ancora "giocare a vivere", continuare a permanere nella tappa della formazione di sé stessi, quando ci si sente liberi di gestire la propria identità al di fuori delle responsabilità verso la società guardandola dal di fuori. Una condizione identitariamente sospesa e giocata in uno spazio sospeso, quello del campus universitario, proiettato in maniera permanente nello spazio ibrido della rete?

Ci sono elementi di questo sommario profilo (frutto del mio vissuto in diversi campus degli Stati Uniti) che hanno a che fare con l'idea di identità soggettiva "vera" e della sua costruzione o di amicizia che Facebook propone? Tale idea ha un peso sugli utenti di qualsiasi paese del mondo o ciascuno la riempie di contenuti a seconda delle proprie pratiche identitarie e culturali della costruzione della soggettività? Non tutti gli utenti di FB infatti condividono l'esperienza di una lunga tappa della loro vita vissuta al di fuori di una comunità, senza responsabilità socio-centriche, come quella che ho tratteggiato. Perché un utente di FB di qualche paese dell'India o dell'America latina o della Turchia o del Senegal dovrebbe condividere questa idea di identità e di soggettività? FB, a lungo andare, gliela potrebbe cambiare? Per rispondere a questa domanda, mancano (almeno non le ho trovate) informazioni su come e per quali scopi FB e

9. Kirkpatrick ci informa che Zuckerberg appena arrivato a Harvard programmò un software, *Course Match*, per aiutare in maniera divertente gli studenti "a scegliere i corsi sulla base di chi altri li avrebbero frequentati. Cliccando su un corso si scopriva quali studenti si erano già iscritti, oppure si poteva cliccare sul nome di uno studente per vedere quali corsi frequentava. [...] Centinaia di studenti iniziarono subito a usare *Course Match*. Gli studenti di Harvard, sempre attenti allo status sociale, si facevano un'opinione su un corso secondo chi lo frequentava" (2011, p. 17).

altri *social network* sono utilizzati in paesi al di fuori del mondo euroamericano. Ma anche all'interno di questo, le diversificate realtà culturali, la differente distribuzione dell'uso del computer per fasce d'età, genere, titolo di studio, e i numeri delle utenze sembrano impedire, per il momento, a studi e statistiche di giungere a macro-generalizzazioni in proposito. Ho la sensazione che ciascun studioso potrebbe fare la sua di statistica¹⁰ e diagnosticare tanto che i *social network* favoriscono, quanto impediscono nella vita reale l'articolarsi di amicizie e relazioni faccia a faccia, quelle reali della quotidianità (Aime e Cossetta 2010, pp.82-84; Riva 2010, pp.127-170; la letteratura è già molto consistente nel campo della psicologia dei nuovi media). Le relazioni virtuali rappresentano un'alternativa rispetto alle relazioni sociali faccia a faccia, ed essendo più limitate nella complessità e difficoltà di gestione ed emotiva, a volte sono più libere di esprimersi (Riva 2010, p.130).

Ma come abbiamo visto i *social network* non sono tutti uguali e ciascuno calibra l'esposizione, la costruzione dell'identità del proprio utente in maniera diversa fornendo strumenti propri per diffonderla verso diversificati tipi di utenti e di relazioni con essi. Rimane un grande principio di fondo: la soggettività di ciascuno vera o falsa che sia e la consapevolezza ego-centrata di essa costituisce il centro dell'interesse di questi spazi definiti ibridi, malleabili e dinamici, e credo anche "nuovi" per l'esperienza umana, date le proporzioni del fenomeno e l'accento posto su di esso. Sostiene Riva

ciò permette [nel senso che ci sono degli spazi riservati a questo] di controllare e modificare l'esperienza e l'identità sociale in maniera totalmente differente rispetto al passato. [...] In primo luogo i *social network* permettono di decidere come presentarci alle persone che compongono la rete e di avere un ruolo centrale nella definizione condivisa della nostra identità sociale. Ciò li rende lo strumento ideale per narrarsi, decidendo in prima persona quali ruoli e quali eventi presentare" (Riva 2010, p.143).

Non so se questo non avvenisse nella quotidianità prima dell'avvento dei *social network*, però non si può negare la novità dello spazio preordinato (la

10. Sono convinta che il senso di amicizia cambi a seconda dei paesi e quindi riportare delle statistiche realizzate in Italia darà risultati diversi che altrove; e forse sono diversi da una regione e l'altra. Da un rapporto della Nielsen Online citato da Aime e Cossetta (2010, pp.104-105) il 72 per cento degli intervistati dichiara di interagire con persone che già conosce (con dei distinguo), il 77 per cento sostiene che le persone con cui è entrato in contatto attraverso la rete non è diventata importante nella propria vita. In una breve e estemporanea indagine condotta da una studentessa del mio corso di quest'anno (Università di Napoli "L'Orientale"), Chiara Cecere (che qui ringrazio calorosamente), su un campione di 36 suoi amici e conoscenti, risulta che più è alta l'età (40-50 anni) più FB è usato per contatti di lavoro, condividere musica ed eventi culturali e non tanto per coltivare le proprie amicizie; tra costoro un medico che ha voluto rimanere anonimo, invece ha sostenuto di non usare per nulla la rete "perché la vedo come il demonio del nostro millennio"; una signora invece l'usa anche per "tenermi aggiornata sugli amici di mio figlio" (!). Nella fascia d'età compresa tra i 14 anni e i 30 circa invece predomina l'uso di FB per mantenere contatti con gli amici, per occupare il tempo libero, per vedere foto e ascoltare musica; solo 2 intervistati per conoscere ragazze o amici. Le ore trascorse al PC variano da una ora a un massimo di una intervistata (20 anni, licenza liceale, disoccupata) 12 di cui 10 sui *social network*; una parrucchiera tra le 7/8 ore tutte con i *social network*. Ad eccezione di questi due casi la media potrebbe essere di 2 ore abbondanti con i *social network*.

configurazione del *social network*) in cui la soggettività si manifesta, della dimensione del fenomeno e dell'assenza della negoziazione faccia a faccia.

Tempo fa durante un breve viaggio in aereo, un mio vicino spaventatissimo di volare, ha passato tutto il tempo (trenta minuti) ritraendo il proprio volto con il suo cellulare (molto evoluto) in tutte le prospettive effettivamente possibili. Perché? Nel caso l'aereo fosse precipitato, la sua immagine si sarebbe salvata sulla memoria del cellulare a beneficio di chi, di quale audience di amici, secondo quale idea di posterità? Oppure era pura contemplazione di sé, delle prospettive del suo volto che lo specchio non è in grado di riflettere? O era pronto a inviarle come utente di un qualche *social network* per condividere i suoi ultimi momenti di una storia vita con "chi gli va", o come scoop per *You Tube*?

Una sera in un autobus di Roma, tre ragazze punteggianti non hanno fatto altro che scattarsi foto reciprocamente, o in gruppo di due o tre, senza apparentemente darsi un ruolo o farsi personaggio, ma solo per rivedersi subito per vedere l'effetto che fa l'esserci in una fotografia o al mondo, chissà! E poi magari poter commentare, ridere, litigare e auto-celebrarsi nello stesso momento in cui è possibile aggiungerle nel proprio profilo identitario e inviarle a amici o lasciarli nell'etere nelle mani di qualunque *follower*? Questi comportamenti sono già conseguenza, frutto, del fatto che esistano i *social network* ossia accoglienti bacini sia di archiviazione dinamici e partecipativi, sia di diffusione della propria soggettività o hanno provocato la creazione dei *social network*?

Frammenti di storie di vita viaggiano in rete

Il fenomeno del dilagare delle storie di sé, di autobiografie, di memorie della propria individualità che affollano quotidianamente il nostro panorama comunicativo a tutti i livelli, per studiosi come Bauman, è diventato, ad esempio una vera ossessione. Diventa una priorità capire perché "le storie che oggi raccontiamo e siamo disposti ad ascoltare esorbitano solo raramente, o mai, dal terreno angusto e meticolosamente recintato dell'io privato e "soggettivo" (2002, p.21). Gli antropologi sembrano essere meno insofferenti al rispetto e forse un po' troppo sonnacchiosi, o il problema ha che fare con i nostri personalissimi gusti? La pervasività di tale fenomeno certo mette in luce una possibile impasse: si sta facendo strada un'idea ancora più ampia del "diritto all'autobiografia" di cui ci parlava Luisa Passerini più di venti anni fa, "come potenzialità di narrarsi dando senso alla propria vita e alla propria narrazione" (1988, p.8)¹¹. All'epoca, mi pare di poter dire, quel diritto guardava a quelle fasce della popolazione emarginata, senza voce e non rappresentata dalla storia. Oggi sembra che abbia preso piede l'impulso che ciascuno "debba" esternare la propria "storia", in una sorta di

11. Luisa Passerini è tornata ad impiegare tale programma intellettuale in un saggio del 1998 (ripubblicato recentemente 2008) dedicato alla generazione del '68, attraverso la voce dei diari, memorie familiari e interviste: "...per questa generazione assume particolare pregnanza quello che potremmo chiamare il diritto all'autobiografia, di dare senso o più sensi al proprio passato, o almeno riuscire a sfogliarlo, a dispiegarlo" (2008, pp. 244-245).

distribuzione democratica a priori della rilevanza esistenziale, del diritto all'auto-analisi e alla vulgata dell'introspezione pubblica dei propri accadimenti passati e presenti. L'unico filtro sarebbe di fatto l'autocensura. Una storia "dal basso" totale che ci pone su una scala ancora più vasta di quella pensata da Gibelli (2000):

che ce ne faremo di "tutte" queste storie e delle memorie di "tutti"? Chi le ascolterà e che cosa si intenderà allora per *audience*? Ci sarà mai qualcuno che potrà ascoltarle, compararle, analizzarle? Inoltre se le storie saranno gestite in prima persona, che ne sarà del ruolo di intermediazione degli studiosi, della loro capacità di contestualizzarle? Che ne sarà del loro ruolo interpretativo o narrativo? È la magia della post-modernità annunciata da John Dorst già nel 1989, che si sta realizzando: ossia "l'impulso all'auto-documentazione e la riproduzione di immagini del sé pervade le nostre pratiche quotidiane" rendendo "superfluo l'etnografo professionale. (1989, p.3 e 2).

Queste domande e constatazioni nascono pensando ai fenomeni connessi alla rete quando questi vengono intercettati ed utilizzati per propositi che hanno un'eco di tipo tradizionale: raccogliere le memorie delle persone anziane. Mi riferisco al "movimento" sorto in Piemonte con lo scopo di raccogliere e archiviare memorie di persone nate prima del 1950, e creato da Franco Nicola, Lorenzo Fenoglio, Valentina Vaio e Luca Novarino, nel 2008 *Memoro: La Banca della memoria*. La banca coniuga l'aspetto legato alla raccolta frutto di un'attitudine vicina alla ricerca, al principio dell'archivio non tematico se mai "anagrafico", inserito nella logica della rete. Nella pagina di entrata del sito si può leggere che la Banca della memoria è un progetto "no profit" internazionale, "un archivio in costante evoluzione dedicato alla raccolta in parte autoprodotta e in parte spontanea delle esperienze e dei racconti di vita delle persone nate prima del 1950. Il formato è quello di clips audio e video di qualche minuto". Il progetto è stato accolto con favore dal mondo del giornalismo (basti consultare la "Rassegna Stampa" del sito), di letterati come Asor Rosa, di studiosi come Revelli, ed ha suscitato anche i commenti positivi di politici come Walter Veltroni, da tempo impegnato in una campagna contro "la perdita di memoria della società italiana" percepita come una epidemia che "si alimenta di una frenetica bulimia del presente" (in Papi 2009, p.IX). Da Sandro Portelli, intervistato sul progetto, è giunto il richiamo ad una maggiore consapevolezza nei confronti del rapporto tra internet e storia, e pertanto i rischi di rendere tutto più superficiale e obsoleto sono alti: "se tutti lasciassero una testimonianza è come se non lo facesse nessuno proprio perché manca un filtro capace di fare una prima selezione" (in Papi 2009, p. XXII).

Il libro curato da Papi (2009), dove sono raccolte una settantina di racconti di "nonni", archiviati dalla banca, per ragioni di privacy è costretto a omettere ogni riferimento al luogo di nascita e cognome del narratore e delle altre persone evocate. Se per un verso questo sembrerebbe un inconveniente, per il curatore invece "l'accorgimento finirà per rendere ancora più universali ed esemplari le esistenze raccontate" (2009, p. 2). I racconti risultano effettivamente mutilati e le storie senza quegli elementi che contestualizzano il testo (Clemente 2004,

p.XVII), contenendo così memorie meno fruibili. Sarà possibile in esse trovare comunque ciò che giustamente “entusiasma ed emoziona” Pietro Clemente, ossia “la cultura vista dall’interno di una vita”? (Clemente 2004, p.XVIII). La risposta credo sia positiva, ma ciò che rende perplessi è l’idea stessa di memoria legata alla brevità e alla casualità di questi frammenti: ricordi in poche battute, veloci da registrare così come da consumare, come si richiede oggi, immaginando che non si abbia tempo, che la lunghezza annoi o impegni troppo. Mi viene spontaneo fare un confronto con le testimonianze che Marco Revelli raccolse nei primi anni ‘70 da piemontese in Piemonte ed è alquanto emblematico, e non solo perché il contesto storico era ovviamente diverso e la raccolta mirava alla valorizzazione delle memorie dei contadini del cuneese e il vissuto del cambiamento, ma per lo spessore di idea di memoria: la raccolta avvenne nella valorizzazione della lentezza che consente di selezionare eventi e pensieri per costruire una storia; le premesse di chi registrava davano spazio alla profondità dell’ascolto e all’attenzione per il contesto. Revelli raccolse 270 testimonianze di contadini partendo dall’idea di registrare per lo meno tre ore di racconti e memorie, ma per fare ciò ha avvicinato almeno un migliaio di persone che gli hanno consentito di dare una interpretazione che facesse “emergere i ‘grandi temi’ così ricchi di suggerimenti, di proposte, di inviti ad allargare e approfondire i discorsi” (1977, p.LXXXI). *Memoro* punta sulla velocità un po’ impressionista, sul non approfondimento, sulla quantità: tale modalità di raccolta e di intenti rende meno “validi” i clips di frammenti di memorie rispetto alle storie raccolte da Revelli?

La mia impressione contrasta dunque con l’intenzione degli ideatori per i quali è stato il ricordo delle storie raccontate dai loro nonni che con il passare degli anni sono state percepite come esperienze di vita vissuta, a ideare un sistema di archiviazione “per mantenere la memoria di vite vissute secondo usanze e valori di un’altra epoca prima che scompaia”. A tale preoccupazione si accompagna uno spirito quantificatore che aleggia tra i principi della banca. Ne consegue una sorta di accumulo pervasivo di rapidi frammenti di vita di chiunque abbia desiderio di depositarli nella banca. Tutte le regioni d’Italia sono presenti attraverso le loro memorie dei loro abitanti, insieme alle quantità di “racconti” raccolti per ciascuna regione (il totale è superiore alle 3100 unità)¹².

Come è successo per altre iniziative che sfruttano le tecnologie della rete, anche in questo caso la risposta in termini di partecipazione e adesione è stata piuttosto rapida e sta assumendo sempre più una dimensione mondiale. I dati quantitativi sono esibiti, in linea con lo stile della rete, ed apprendiamo che i paesi “rappresentati” sono 12¹³ e proprio dal sito *memoro.international* l’utente

12. Da un punto di vista economico “il progetto vuol essere capace di **generare ricchezza** culturale ed economica. Questo valore non vuole essere accumulato ma **distribuito**: la ricchezza culturale attraverso la disponibilità **gratuita** delle interviste on-line, la ricchezza economica usata invece per retribuire il lavoro delle persone coinvolte, per **creare** iniziative a livello locale e supportare la crescita del progetto internazionale” (grassetto nel testo tratto da www.memoro.org/it/progetto.php).

13. Dal sito *memoro.international* si può accedere a raccolte di memorie di persone che vivono in Italia, Stati Uniti, Regno Unito, Germania, Francia, Spagna (in spagnolo e catalano), Venezuela, Argentina, Portorico, Camerun, Giappone. Sono annunciati futuri contributi dal Belgio e dalla Polonia.

sa che dal giugno del 2008, ossia in 1226 giorni di attività della banca, sono stati trasferiti memorie corrispondenti alla durata di 36 anni, 6 mesi, 8 giorni, 13 ore e 14 minuti (questo dato è destinato ad essere subito obsoleto); il numero dei visitatori è fino ad oggi (23 di ottobre 2011) di 6.678.355. Non vado oltre con i dati.

Oltre ai “lasciti” spontanei di memorie che possono essere fatti online, l’organizzazione prevede che la raccolta di memorie sia compiuta da persone, in Italia chiamate “cercatori di memoria” mentre in inglese, per gli Stati Uniti¹⁴, sono “*memory hunters*”. Sotto ciascun nome del “raccoltore” è riportata la quantità di storie “trovate” o “cacciate”, di testimoni, un punteggio (?), una definizione (“paladino”, “maestro”, “ricercatore”, “apprendista”...); ciascuna storia riporta il dato di quante volte è stata vista in video e il livello di gradimento. Non sono riuscita a trovare il “racconto” sui modi e il metodo utilizzato dai cercatori di memorie per raccogliere le testimonianze, a parte quello dell’inizio dell’intera impresa narrata dai fondatori della Banca in una intervista pubblicata da *Il Venerdì di Repubblica* (2 ottobre 2009).

Visti i numeri del successo dell’iniziativa oltre alla nozione di condivisione della propria soggettività, dovremmo aggiungere altre nozioni come quella di paura dell’oblio del passato, o di paura della solitudine legata alla non condivisione con altri dei propri ricordi. L’età media (internazionalmente calcolata) di chi si lascia intervistare o spontaneamente dona i propri ricordi è di ottanta anni. Rimangono i dubbi sulla scelta della data a partire dalla quale il ricordo ha rilevanza. Da quando incomincia il passato? I ricordi di chi è nato negli anni successivi al ’50, non sono altrettanto interessanti? I più “giovani” non hanno vite e memorie degne di essere documentate? Non sono ancora riconosciuti come “memoria degli antenati a cui riconnettersi”, o forse anche loro di certo hanno qualcosa da dirci come discendenti? Non sono anche loro degni, come sostiene Clemente, in quanto “memoria vicina, che diventa coscienza del farsi della vita”? (2004, p. XXIII). O il 1950 è frutto di un calcolo che riguarda la speranza di vita di questa fascia generazionale? Un po’ cinico, ma pertinente, mi sembra.

Il progetto Memoro non è avulso dunque da quella strategia che Aime e Cossetta definiscono di retro-marketing che “si fonda sull’idea che nell’epoca postmoderna ci sia una nostalgia diffusa per un passato perduto. Da qui la tendenza a realizzare prodotti che diano l’idea di una reintegrazione con il passato invece che di una rottura con esso” (2010, p.114). La memoria certo non è assimilabile a un “prodotto”, come la Fiat Cinquecento o il Maggiolino a cui Aime e Cossetta si richiamano, ma la banca lascia l’impressione che l’idea di passato di chi lascia testimonianze, sia facilmente condensabile in pochi minuti senza che i significati si perdano e che un contesto non sia necessario: frammenti di storie come battute?

L’intero archivio è strutturato sulla rete in maniera accattivante: la quantità delle adesioni, dei paesi coinvolti, delle interazioni che provoca sembra voler comunicare che l’iniziativa è valida solo se sconfinata in molti mondi, se ha molti utenti, solo se ci si sente insieme a tanti altri sconosciuti del tipo che “se gli

14. Negli Stati Uniti i “cacciatori di memoria” sono circa 14 e ciascuno, avendo aderito in tempi più o meno recenti, ha raccolto da un massimo di 63 storie a un minimo di una. Per altri paesi non sono riuscita a trovare dati al rispetto.

va”, può sempre vedere il clip di un frammento di vita o leggerci la vita auto-raccontata nella versione stampata insieme a un DVD. Papi, curatore dell’edizione Einaudi, commenta negativamente la tendenza di chi vive per essere guardato “anche per un solo istante, ma dal maggior numero possibile di persone. La stima di Andy Warhol della quantità di minuti di celebrità destinati ad ognuno era sbagliata. La visibilità è questione di un attimo. È questione di quantità di occhi, non di durata” (2009, p. XXVII). Ciò è frutto della trasformazione della natura dell’audience amplificata dalla rete. Come sapere se una iniziativa ha successo se non attraverso i numeri dei visitatori dei siti? Il meccanismo ha senso se si lascia esprimere il gradimento del visitatore, sia per dare visibilità al principio di condivisione sia per fare sentire tutti un po’ partecipi (e anche giudici) una specie di surrogato del faccia a faccia.

Non nego che tutto ciò abbia valore, sia efficace se si colloca un’iniziativa in rete: se non si tenesse conto di queste modalità si rischierebbe di essere inghiottiti e sparire nei gangli della rete stessa. Ma certo non sembra che Memoro si sottragga del tutto alla logica quantitativa dei numeri degli utenti e delle interazioni, dei contatti, della partecipazione, come se tutto ciò costituisca una legittimazione, dia autorevolezza e garanzie sempre valide, sia “vero”.

Non ho trovato analisi sui contenuti di queste veloci memorie, sugli stili e le retoriche dei diversi parlari. Questo non sarebbe compito di un archivio; ma la banca lascia la possibilità di fare commenti agli utenti, come d’altronde la logica della rete impone. Chi sono gli utenti, cosa sappiano di loro? I testi trascritti delle memorie presenti nel libro sono tutti in italiano standard; testi semplici, tutti corretti grammaticalmente. I video clips allegati nel DVD rispecchiano questa tendenza dove nessuno sembra ricorrere all’uso del dialetto. Perché? In base a quale criterio si sceglie un testimone, come viene ritagliato il racconto in un frammento fruibile di pochi minuti o contenuto in una o due pagine di un libro tascabile? Vi è in opera un qualche filtro, nell’eventuale scelta? I “cacciatori di memoria” sono degli intermediari a cui è sottratto il ruolo di narratore-trascrittore, gli è stato lasciato solo quello di registratore meccanico di testimonianze e di auto-espressioni di sé? Nel caso poi la memoria lasciata alla banca sia frutto della libera iniziativa dell’anziano testimone, ognuno, come sosteneva Dorst, diventa potenziale raccoglitore della propria memoria, rendendo inutile la figura del raccoglitore e tutto ciò che la sua presenza comporterebbe. Il progetto Memoro sembra incarnare una delle possibili realizzazioni dell’auto-etnografia o auto-antropologia: ciascuno è esegeta del proprio testo, della narrazione della propria storia di vita senza peraltro dover spiegare le scelte fatte, negoziare con interlocutori diretti. C’è qualche rischio che si potrebbe nascondere dietro tutto ciò? Sta già accadendo qualcosa che non riusciamo a cogliere?

Tutte le osservazioni fin qui presentate rimandano all’affermarsi di soggettività solitarie ed atomizzate, prive o private di un contesto sociale, a volte de-socializzate a favore di un egocentrismo ingenuo talmente diffuso e invadente che non avrà più audience se non se stesso. Le società moderne possono reggersi su atomi di soggettività senza una connessione ragionata, filtrata, negoziata con la società?

Storie di vita per...

Non ho la saggezza di studiosi come Zygmunt Bauman, per proporre macro visioni sullo stato dell'individualità nella nostra società contemporanea, e per questo finora ho proposto contesti specifici per riflettere su di essa. Leggendo alcuni dei saggi sulla "liquidità dell'essere", ho ritrovato un'aria di famiglia, consolatoria per ciò che riguarda la convergenza nelle riflessioni, ma desolante nei contenuti descritti e denunciati. Nel prologo a *La società individualizzata* (2002), scrive ad esempio, Bauman:

Le storie raccontate ai nostri giorni hanno la caratteristica peculiare di articolare le vite individuali in modo che esclude o sopprime (ossia rende impossibile articolare) la possibilità di individuare i nessi che collegano il destino del singolo ai modi e ai mezzi con i quali funziona la società nel suo complesso; e, cosa che più ci riguarda, impedisce ogni interrogativo su tali modi e mezzi relegandoli, inesplorati, sullo sfondo dei progetti di vita individuali e trasformandoli in "meri fatti" che i narratori non possono contestare o negoziare, né singolarmente, né in gruppo, né collettivamente (2002, p. 16-17).

Concordo con questa visione e per questo avevo fatto ricorso alla nozione di atomizzazione della soggettività.

Il problema è che siamo condizionati dall'alleanza tra aspetti ideologici, spazi pubblici e strumenti che spingono ciascuno a percepire costantemente la propria soggettività in modo da *doversi* caratterizzare come "storia" o come una "storia di vita". Abbiamo appena lambito la letteratura autobiografica, gli archivi della memoria, i *social network*, ma tanti altri ambiti sono condizionati da questa alleanza, come il giornalismo televisivo, i reality, gli apparati digitali per la riproduzione dell'immagine, la comunicazione politica. Vorrei toccare tra questi, tre ultimi ambiti: la scena politica, la televisione e i cellulari.

Storie di vita per la scena politica

Tempo fa durante una trasmissione condotta da Lilli Gruber, "Otto e mezzo", Gad Lerner dichiarava: "come politico non hai futuro se non hai una *storia di vita* interessante" (mi scuso nel caso non siano esattamente queste le parole utilizzate dal giornalista). Da ciò suppongo possa dipendere che sia ormai diventato "normale" nella percezione comune che la politica e i partiti in Italia abbiano innanzitutto bisogno di un "leader" cioè di qualcuno che abbia una "storia" personale interessante da mettere in mostra a garanzia dei contenuti della politica che promuove, piuttosto che una carriera politica, una preparazione e una pratica comunicativa adeguata. La parola "leader" riecheggia sempre più spesso come una necessità "naturale" per le masse dei cittadini, che richiedono, essi stessi in prima persona, di essere guidati da qualcuno che si distacchi dagli altri per la sua storia. A me sembra una tendenza alquanto pericolosa per la macchina democratica, e per la de-responsabilizzazione che crea nei cittadini stessi.

Anche dietro questo fenomeno legato al mondo politico possono essere riconosciute delle tendenze che ci sovrapzano, anzi l'incrocio di due tendenze:

che tutto è storia da narrare e che tutti hanno una vita da narrare. Non si tratta della ripetizione di temi che ho già toccato, ma di una ulteriore applicazione rinnovata nei suoi contenuti e contesti: la pratica dello *storytelling*, tanto antica quanto la comunicazione umana che da sempre affida la trasmissione della propria esperienza alla narrazione, quanto moderna nei suoi aspetti reificati come pratica di successo comunicativo e non solo, nel mondo della politica e dell'economia. Un recente saggio dello scrittore Christian Salmon (2008), mi ha permesso di ampliare il senso delle parole di Lerner che ho citato e i tanti comportamenti personalizzati, se non ego-centrati, del mondo politico attuale. In breve (purtroppo non ho più spazio) Salmon spiega come l'antica arte di raccontare storie, dagli anni Novanta in poi, negli Stati Uniti è stata utilizzata con modalità sempre più sofisticate sia dal mondo del management sia da quello politico per aumentare l'efficacia del proprio messaggio, per motivare e convincere le platee di dipendenti o di consumatori oppure di elettori... tanto, forse, sono la stessa cosa. Il tema è prossimo a quello delle *memoirs* scritte, mentre con gli *storytelling* la protagonista è l'oralità; la nazione è la stessa: gli Stati Uniti. Anche il successo sembra ricalcare lo stesso cammino: decine di migliaia di persone ogni anno entrano nel *National Storytelling Network* o partecipano alle decine di festival di *storytelling* organizzati negli Stati Uniti (Polletta 2006 in Salmon 2008, p.6). Così come siamo nell'epoca delle *memoirs*, siamo anche nell'epoca degli *storytelling*, non quelli dei nonni di Memoro, ma quelli pensati come tecnica della comunicazione per controllare ed esercitare il potere.

Lo scrittore Salmon definisce questo fenomeno “una proliferazione inquietante” dal momento che pervasivamente copre ambiti che vanno dal marketing, alla politica, alla diplomazia, passando per Hollywood che presta i suoi scenografi al Pentagono per le politiche di arruolamento e addestramento delle reclute (Polletta 2006 in Salmon 2008, p.5). Soprattutto nel linguaggio politico ogni avvenimento può essere ritradotto in storia ed entrare nel profilo e profitto personale dell'uomo politico (Polletta 2006 in Salmon 2008, p.99-119). È avvento con l'11 settembre e Bush protagonista di tante reazioni poi diventate esemplari di un atteggiamento compassionevole e forte per un presidente, che sono andate a nutrire il suo profilo di eroe e i miti tanto apprezzati dai Repubblicani. Meno idee e più storie edificanti, sembra essere lo slogan dei repubblicani che di fatto non hanno disdegnato schierare attori come presidenti e governatori, ed hanno vinto. Nei commenti di James Carville (dello staff di Clinton) alla sconfitta dei democratici del 2004, ho ritrovato le parole di Lerner: “Credo che potremmo eleggere uno qualunque degli attori di Hollywood, a condizione che abbia una storia da raccontare; una storia che dica alla gente che cos'è il paese e come lo vede” (Polletta 2006 in Salmon 2008, p.99). Un attore d'altra parte è in grado di recitare un copione e la personalizzazione del punto di vista di un soggetto associato alla fama di chi lo enuncia è stata una formula di successo. La svolta narrativa della comunicazione politica dell'età performativa delle democrazie nell'attualità postmoderna ha creato

profeti e guru, gli *spin doctor* dei partiti, ebbri del loro potere di narrazione e di mistificazione [...] Mai così pregnante, forse, è stata la tendenza a considerare la vita politica come una narrazione ingannevole che ha la funzione di sostituire all'assemblea deliberante dei cittadini un uditorio prigioniero, minando una socialità che ha in comune soltanto serie televisive, autori e attori, e costruendo così una comunità virtuale e fantastica (Polletta 2006 in Salmon 2008, p.111).

Un quadro di manipolazione delle coscienze desolante; lo ritrovo nella società italiana d'oggi ed è all'origine di molte delle considerazioni e dello spirito di questo lavoro. In fin dei conti l'affanno ad auto esporci, sembra ormai un "piano" per isolare le coscienze, rendendole deboli, atomizzate dalla competitività e sempre attente a guardare qual è il cammino o come (modificando corpo e mente a seconda delle mode) raggiungere un qualche tipo di visibilità pubblica.

Storie di vita per la televisione

Salmon richiama le responsabilità della televisione nella creazione di personalità forti della vita pubblica. Altri studiosi fin qui citati, Tedlock, Yagoda, Mendelsohn, hanno fatto lo stesso richiamo entrando nel dettaglio dei tipi di programmi che esaltano tanto storie "dall'alto" quanto quelle "dal basso", tutte potenzialmente destinate a far diventare se non proprio guru o profeti i loro impersonificatori, per lo meno personaggi di riferimento, opinionisti anche senza meriti sul campo. Vorrei solo citare la crescita e il successo di programmi televisivi incentrati su confessioni, drammi, narrazioni di sé edulcorate, lieti eventi, processi, gare per raggiungere la notorietà (come ballerini/e, cantanti bambini o cantanti adulti, attori/trici, inventori), o per diventare fidanzati/te di qualcuna o di qualcuno, tutti vissuti in prima persona, in diretta, faccia a faccia con un audience presente in carne ed ossa (il pubblico in sala) o virtuale (il pubblico che è a casa). Programmi fucina di creazione di storie e quindi di personaggi/riferimento, di potenziali celebrità che avranno il compito di fare tendenza nella moda e nei comportamenti, ma soprattutto di perpetuare il modello voyeuristico e impiccione che li ha generati. Come chiarisce Bauman non si tratta di celebrità grazie a determinate gesta, ma solo per

la visibilità, l'onnipresenza della loro immagine e la frequenza con cui il loro nome viene menzionato nelle trasmissioni televisive e nelle successive conversazioni private. [...] Esse forniscono una sorta di collante che raccoglie e unisce aggregati di persone labili e dispersi; si potrebbe anzi dire che sono i principali fattori che generano oggi comunità (2006 p.46).

Spesso il pubblico in sala e a casa, svolge lo stesso ruolo dei commentatori a qualsiasi fatto della rete, blog, clips, amico, tweet, ed è chiamato ad avere un ruolo attivo intromettendosi nelle storie che vanno costruendosi sotto i

suoi occhi, condizionandole con l'esercizio del proprio insindacabile giudizio, bocciando o premiando i partecipanti, in modo tale da avere comunque uno spicchio di notorietà. Anche lui fa parte dell'esplicitazione del diritto di dire la propria opinione in pubblico, in un'atmosfera di diffusa quanto illusoria redistribuzione dell'autorevolezza che ciascuno pretende di avere come essere vivente. Anche il pubblico diventa visibile condizionando la "luce riflessa" di cui si illumina, come i *followers* di *Twitter*. Ricordo inoltre i programmi dove persone volontariamente vivono in condizioni, ambienti e luoghi del tutto artificiali perché succedano, si combinino, si costruiscano delle storie tra vite prima di allora sconosciute, ma obbligati ad una convivenza fittizia (del tipo il Grande Fratello, l'Isola dei famosi...la fantasia di immaginare di far convivere generi di persone diverse in situazioni estreme o contesti inventati, è veramente senza fine visto il fenomeno mondiale).

Fame di emozioni in diretta, come commenta Mendelsohn (2011); fame di partecipare alla vita d'altri, di "impicciarsi" degli altri anche "con cattiveria, brutalmente e senza paura di essere a loro volta oggetto di cattiveria e brutalità, di giudizi e di condanne" come sottolinea Sandra Puccini (2009, p.42). Per non parlare poi dei fiumi di interviste, *talk show* (appunto) a tu per tu sia con e tra personaggi noti o con persone sconosciute che, grazie all'esposizione mediatica, le prime proseguono nel loro cammino celebrativo, le seconde sperano di diventare celebri come *followers* non più virtuali.

Sandra Puccini (2009) ha scritto pagine incalzanti su questa industria mediatica di storie che triturano i fatti privati di tutti omologando l'audience in voyeur, ma omologando anche le vicende: "Intanto la componente esibizionistica (e narcisistica) è ormai cresciuta a dismisura, fino a diventare il vero *leitmotiv*, il tono dominante dello show, che pervade tutto: le diverse personalità dei partecipanti, il loro modo di essere uomini e donne, i meccanismi stessi del gioco" (ib. 54). Il successo di tutte le parti in gioco nelle trasmissioni (partecipanti, pubblico, intervistatori) starebbe, secondo Piero Vereni, in una "clamorosa rivincita di classe", in un riuscito processo "di democratizzazione della crisi borghese del soggetto", nella capacità di chi progetta tali trasmissioni "di popolarizzare un'immagine a lungo elitaria del soggetto occidentale, rendendola fruibile alle masse" (2008, p.65-66). Non avevo tenuto conto che dietro l'esplosione della soggettività ci fosse la crisi della soggettività "borghese". La democratizzazione non ha però affatto escluso chi aveva già spazio per l'esposizione della propria soggettività, anzi gliel'ha aumentata con grandi ripercussioni per tutti in termini di redistribuzione di profitti e di diffusione del successo della propria immagine. Certo ha ampliato in maniera spropositata il numero degli attori, ha tolto il filtro alla creazione di storie, di frammenti di storie, di memorie ma per creare in maniera interessata un bacino di consumatori praticamente infinito quanto indefinito e soprattutto omologato. Non vedo nessuna rivincita in questa democratizzazione, nulla di cui essere particolarmente sicuri: deculturati, atomizzati, esposti in un gioco in cui i nuovi attori sono creati come soggetti visibili da altri (dai borghesi), per fare massa manipolata al momento di dare il proprio favore elettorale (Salmon 2008), per diventare consumatori autotelici

ossia essere “il fine di se stessi” costituendo un valore in quanto tale (Bauman 2006, p.98).

Siamo sicuri di sapere quali delle soggettività siano in crisi? Il consumismo rende fragili i legami umani, lo status controverso, instabile e imprevedibile, “si avvantaggia dei diritti, degli obblighi e degli impegni individuali, nell’ambito di un presente indecifrabile per chi lo vive e di un futuro ostinatamente e irriducibilmente opaco e oscuro” (Bauman 2006, p.57). È ancora lecito esercitare le proprie e soggettive preferenze e scegliere tra i soggetti contadini delle vite raccolte da Revelli e quelle degli “ex-liceali distratti, i geometri con il panico da compito di italiano, i forzati delle 150 ore e i coatti del CEPU” (Vereni 2008) invitati a ingrossare l’egocentrismo pubblicitario del sistema televisivo? La ridda delle soggettività è tale che, come ho già detto, sembreranno “tutte uguali” e “ripetitive” (l’esperienza umana non è infinita) e perderanno di interesse. Quanti *followers* avrà ciascuno? Perché da questo, abbiamo appreso, dipende il senso, la veridicità e il valore della soggettività odierna.

Storie di vita nei cellulari e non solo...

Come tutti gli strumenti di divulgazione e riproduzione di suoni, immagini ed altro, anche il cellulare ha potenzialità multiple ed plurivalenti. Sandro Portelli gli ha dedicato una giusta attenzione per riflettere sui drammatici fatti di Genova del 2001: è stata la prima manifestazione di massa documentata minuziosamente e soprattutto dai telefonini. Il fatto che oggi ci sia *YouReporter* è il segno della crescita di questo tipo di testimonianza giornalistica. Portelli riporta i commenti di Luca Conte (che lavorava al centro media):

la principale fonte di certificazione [...] di quegli eventi, in realtà è ancora nella memoria digitale dei cellulari, delle voci, dei telefoni, delle mamme, delle zie, dei fratelli, dei cugini, coinvolti in una richiesta di informazioni e di conoscenza sia da un punto di vista affettivo ma anche di presa di posizione, pronunciamiento della propria indignazione (in Portelli 2007, p.430).

Genova è stata dunque una manifestazione “diversa” non solo per la tragica sorte degli eventi che hanno colpito i manifestanti. Il cellulare in tutti i casi è un archiviatore di eventi e quindi è fino ad un certo punto neutro di fronte ai comportamenti dei loro possessori: può archiviare documenti importanti o stimolare l’egocentrismo. In fondo è la testa di chi governa il cellulare (o qualsiasi altra macchina) a stabilire cosa documentare e per quale fine.

Tempo fa ero su un aliscafo che solcava le acque del Golfo di Napoli ed un viaggiatore solitario si era messo in posa davanti alla propria macchina fotografica digitale; solipsisticamente sorridente tentava di centrare il proprio volto in maniera che sullo sfondo apparisse ben chiaro il profilo così noto della città di Napoli. Evidentemente non potendo essere nello stesso tempo anche dalla parte del mirino, non è riuscito subito ad ottenere il risultato desiderato. Ha ripetuto quindi più volte la stessa operazione, con la propria mano che afferrava

la macchina protesa davanti a se, guardandosi nell'obiettivo con lo stesso sorriso per nulla imbarazzato. Ciò che mi ha colpito è che l'auto-fotografo non abbia avuto l'iniziativa di chiedere a qualcuno dei numerosi passeggeri di scattargli una foto: perché? Sfiducia nelle capacità di altri e quindi fiducia solo in se stesso intento nell'interpretazione di sé? Imbarazzo a sorridere ad uno sconosciuto in una posa studiata (o sperimentata) destinata solo a chi ha familiarità con la propria soggettività?

È possibile che si sia impadronita di noi un'esigenza di auto-testimonianza continua, che non avendo bisogno di un autore esterno a noi stessi, facilita la costruzione delle storie che vogliamo fare della nostra vita. Gli strumenti che abbiamo a disposizione per raggiungere l'auto-testimonianza sono ormai numerosi: qualsiasi momento diventa "storia" solo perché abbiamo potenzialmente sempre a disposizione uno strumento in grado di immortalare qualsiasi istante del vissuto? Come si fa a gestire la memoria, fosse pure solo quella di se stessi, in un rapporto 1:1? Ho la sensazione che non ci sia carenza di memoria o di storia, ma al contrario una costante, continua attitudine e ricerca all'accumulo di memorie, di storicizzare qualsiasi avvenimento, evento (preferibilmente a partire da sé). Basta guardare la televisione: molta parte dei suoi programmi sono la celebrazione della sua stessa storia e delle storie che ha creato attorno ai suoi protagonisti. "La storia siamo noi" recita un programma della testata Rai Educational di Giovanni Minoli che ricostruisce la storia del nostro paese utilizzando soprattutto biografie e autobiografie. In questo affanno storicizzante, ciò che a me sembra mancare è soprattutto il futuro, quando tutto sembra invece volgere l'attenzione a fare del presente un immediato passato.

Per concludere: soggettività dal Nuovo Mondo

È scontato sostenere che molte società riservino alla soggettività significati e ruoli diversi rispetto alla "nostra euro-americana", e non basta ricondurle all'interno della tipologia dicotomica tra soggettività egocentrate (quelle euroamericane) e socio centriche (tutte le altre, grosso modo). All'interno di questi due poli, le modalità pragmatiche sono in grado di sfumarne la portata (Mageo 1995; Ochs e Capps 1996). Ciò che noi chiamiamo "storie di vita" devono essere ricondotte alla conoscenza del contesto in cui le società e le loro lingue "concedono" alla o alle "soggettività" di cui si compone, come articolarsi.

Concludo questo cammino tornando a San Mateo. Fin dall'inizio della mia permanenza (1979) in quel villaggio ho stretto amicizia con Isabel Ampudia. Con lei ho condiviso molte ore dedicate alla ricerca ma anche la gran parte del vissuto quotidiano dal quale ho imparato e introiettato, moltissimo in termini affettivi, conoscitivi e esistenziali. Recentemente ho raccolto dalla sua viva voce narrante in huave, molte ricette per preparare piatti della culinaria di San Mateo. Ne è nato un libro bilingue (2009), pubblicato dall'Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), destinato alla comunità e distribuito con l'intento

di dare rilievo alle conoscenze e abilità delle donne, valorizzare la lingua e invitare tutti alla lettura e scrittura nella propria lingua. Avevo immaginato questo libro con i nostri due nomi, ma al momento di fare firmare il contratto a mium Isabel, così come lo aveva preparato l'INALI, lei ha rifiutato con tutte le sue forze: non voleva che apparisse il suo nome, oltre al mio. Ne seguì un confronto quasi drammatico e molto commovente: Isabel non riteneva che il suo sapere fosse in qualche maniera diverso e rappresentativo della sua personale individualità e storia, ma al contrario fosse debitore del sapere culinario diffuso tra tutte le donne e pertanto se mai rappresentativo di tutte loro. Le sue dichiarazioni sembravano contrastare con la forma in cui mi aveva "raccontato" l'esecuzione delle ricette, in cui le azioni sono compiute e quindi descritte in prima persona, ossia lei, come autrice dei testi e dell'esecuzione delle ricette. Nonostante le facessi notare questa incongruenza, ha voluto fortemente che apparisse solo il mio nome come ideatrice del libro, ricompilatrice e traduttrice delle ricette (dallo huave allo spagnolo). Insisteva che l'atto della raccolta era mia responsabilità, così come ero stata io a far emergere quei testi fino ad allora inespresi.

Continuo a dispiacermi dell'assenza del suo nome sul libro, ma anche questa volta ho dovuto arrendermi e imparare come capillarmente le azioni siano analiticamente distribuite secondo l'agentività accertata, e quindi la responsabilità ultima della realizzazione di un lavoro attribuita a chi l'ha portata a termine. Ho imparato un ulteriore uso plurivalente dell'io come espressione di modestia, perché rappresentativo di saperi condivisi, ma al tempo stesso necessario per comunicare la propria autorevolezza di cuoca, a garanzia della veridicità del contenuto dei testi: la spiegazione della preparazione di un piatto è affidabile se è data da chi lo sa preparare nei minimi dettagli. Infatti le poche ricette viste eseguire da altri, ma mai preparate da Isabel, non sono state raccontate in prima persona ma alla terza, riportando così come lei o altre donne le avevano viste eseguire da cuoche non presenti in quel momento. Non sarà anche questa espressione di un attento e democratico esercizio della soggettività?

Bibliografia

- Aime, M., Cossetta A., 2010, *Il dono al tempo di Internet*, Torino, Einaudi.
- Aluffi, G., 2012, "Così Internet è diventata la fabbrica delle bufale", *La Repubblica* 6 agosto 2012, p. 25.
- Antonelli, Q., Iuso A. (a cura di) 2000, *Vite di carta*, Napoli, L'ancora del Mediterraneo.
- Bartolomé, M. A., 2002, *Librar el camino. Relatos sobre antropología y alteridad*, México, Conaculta, INAH.
- Barley, N., 1965, *Il giovane antropologo. Appunti da una capanna di fango*, Roma, Socrates [1983].
- Barley N., 1983b, *Symbolic Structures: an exploration of the culture of the Dowayos*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bauman, Z., 2002, *La società individualizzata*, Bologna, Il Mulino.

- Bauman, Z., 2008, *Vita liquida*, Bari-Roma, Laterza.
- Beahm, G. (a cura di), 2011, *Siate affamati, siate folli. Steve Jobs in parole sue*, Milano, Rizzoli.
- Bohannan, L. (Smith Bowen E.), 1954, *Return to laughter*, London, Harper.
- Brandes, S., 1982, *Ethnographic autobiographies in American Anthropology*, in Adamson Hoebel E., Currier R. & Kaiser S. (Eds.) *Crisis in Anthropology: view from Spring Hill*, New York, Garland Pub. Co, pp. 187-202.
- Casagrande, J.B., 1966, *La ricerca antropologica. Venti studi sulle società primitive*, Torino, Einaudi [1960].
- Cirese, A. M., 1973, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo.
- Clemente, P., 2000, *Vite esposte: scritture autobiografiche in libri, archivi, coscienze*, in Antonelli Q. e Iuso A. (a cura di) *Vite di carta*, Napoli, L'ancora del Mediterraneo, pp. 133-157.
- Clemente, P., 2004, *Prefazione. Antropologia culturale e racconti di vita: un invito al lettore*, in Mileo E., *La luna nel risciacquo*, Roma, CISU, pp. XI-XXIII.
- Clemente, P., Sobrero A.M., 1998, (a cura di) *Introduzione*, in Clemente P., Sobrero A.M., (a cura di) *Persone dall'Africa*, Roma, CISU, pp. IX-XXIX.
- Clifford, J., 1997, *Introduzione: verità parziali*, in Clifford J., Marcus G.E., (a cura di) *Scrivere le culture. Poetiche e pratiche in etnografia*, Roma, Meltemi, pp. 23- 52 [1986].
- Crapanzano, V., 1995, *Tuhami: ritratto di un uomo del Marocco*, Roma, Meltemi [1986].
- Cuturi, F., 1995, "L'altalena dei codici. Ovvero: il ritorno alla casa lontana", *Etnosistemi*, 2, 2, pp. 49-66.
- Cuturi, F., 1997, "Proprio ora, qui ti dico cos'è importante che tu faccia. Deissi e autorevolezza nei processi di socializzazione huave", *Etnosistemi*, 4, 4, pp. 33-60.
- Cuturi, F., 2003, *Juan Olivares. Un pescatore scrittore nel Messico indigeno*, Roma, Meltemi.
- Cuturi, F., 2006, *La Etnografía desde el punto de vista de los nativos*, in Artís G. (ed.) *Encuentro de voces. La etnografía de México en el siglo XX*, INAH, Mexico, pp. 441-473.
- Cuturi, F., 2009, *Nüeteran ikoots naw San Mateo del Mar. Ngineay majaraw arangüch nüeteran / Comida ikoots de San Mateo del Mar. Conocimientos y preparación* (con CD), México, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
- Cuturi, F., Gnerre, M., 2008, "Los ikoots (huaves) de San Mateo del Mar y la escritura: desconfianzas, acercamientos y apropiaciones" in López Cruz A., Swanton M., (Eds.) *Memorias del Coloquio Francisco Belmar*, Vol. II, Conferencias sobre lenguas otomangues y oaxaqueñas, Oaxaca, Biblioteca Francisco de Burgoa, UABJO, CSEIIO, Fundación A. Harp Helú Oaxaca, INALI, pp 189-226.
- Deck, A., 1990, "Autoethnography: Zora Neale Hurston, Noni Jabavu and cross-disciplinary discourse", In *Black American Literature Forum*, vol 24, 2, pp. 237-256.
- Dei, F., 1995, "Esiste un'antropologia postmoderna?", *Il Mondo*, 3, 2-3, pp. 224-229; anche 20 novembre 2009, in fareantropologia. Il portale di antropologia culturale. (www.fareantropologia.it).
- Dorst, J., 1989, *The written suburb: an American site, an Ethnographic dilemma*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

- Fabietti, U., 1997, *Etnografia: scritture e rappresentazioni dell'antropologia*, Roma, NIS.
- Flores D'Arcais, A. 2012, "Facebook. L'ultima confessione si Zuckerberg: 'Attenti, un profilo su dieci è falso", *La Repubblica* 3 agosto 2012, p.36.
- Franceschi, Z.A., 2006, *Storie di vita. Percorsi nella storia dell'antropologia americana*, Bologna, CLUEB.
- Freshfield, M., 1947, *Stormy dawn*, London, Faber.
- Gates, B., Myhrvold N., Rinearson P., 1995, *The road ahead*, Viking Penguin.
- Gibelli, A., 2000, *C'era una volta dal basso...*, in Antonelli Q. e Iuso A., (a cura di) *Vite di carta*, Napoli, L'ancora del Mediterraneo, pp. 159-175.
- Geertz, C., 1995, *After the fact. Two countries, four decades, one Anthropologist*, Cambridge, Mass, Harvard University Press.
- Gnerre, M., 1997 "Una mezz'oretta nel 1973...dinamiche di elaborazioni di significati e di testualità", in *Etnosistemi*, 4, 4, pp. 9-32.
- Griaule, M., 1968, *Dio d'acqua*, Milano, Bompiani [1948].
- Isaacson, W., 2011, *Steve Jobs*, Milano, Mondadori.
- Iuso, A., 2000, *Per una genealogia europea*, in Antonelli Q. e Iuso A., (a cura di) *Vite di carta*, Napoli, L'ancora del Mediterraneo, pp. 13-30.
- Kirkpatrick, D., 2011, *Facebook la storia. Mark Zuckerberg e la sfida di una nuova generazione*, Milano, Hoepli.
- Lapassade, G., 2008, *L'autobiografo*, Nardò, Besa Editrice.
- Lejeune, P., 1986, *Il patto autobiografico*, Bologna, Il Mulino [1975].
- Leroux-Hougou, V., Vannet M., 2000, *Scritture troppo ordinarie? I manoscritti dell'APA*, in Antonelli Q. e Iuso A., (a cura di) *Vite di carta*, Napoli, L'ancora del Mediterraneo, pp. 119-129.
- Mageo, J.M., 1995, "The reconfiguring Self", *American Anthropologist*, 97, 2, pp. 282-296.
- Malighetti, R., 1998, *Dal punto di vista dell'antropologo. L'etnografia del lavoro antropologico*, in Fabietti U. (a cura di), *Etnografie e culture. Antropologi, informatori e politiche dell'identità*, Roma, Carocci, pp. 201-215.
- Mendelsohn, D., 2010, "But enough about me. What does the popularity of memoirs tell us about ourselves?", *The New Yorker*, 25 gennaio.
- Montero Gutemberg, G., 2006, *Ngineay majneaj arangüw, mateowüw wüx ombeayüüts namixnine imiün wüx andüyaran nangaj ndek, ajküw aliw tiül amb arej neat akiichayeje, monaw indiow mil - El fortalecimiento de la lectura y escritura de la lengua ombeayüüts a partir de la cosmovisión sobre el mar con niños Ikoots de tercer grado*, Tesi di Laurea (in Educación Primaria bilingüe intercultural), San Gerónimo Tlacoahuaya, Oaxaca.
- Montezemolo, F., 2004, *La mia storia non la tua. La costruzione dell'identità chicana tra etero e auto rappresentazioni*, Milano, Guerini Studio.
- Ochs E., Capps, L., 1996, "Narrating the self", *Annual Review of Anthropology*, 25, pp. 19-43.
- Olivares, J., Palafox T., 2004, *Recovering lost ways in National Museum of the American Indians. All roads are good: native voice on life and culture*, Washington, Smithsonian Institution Press, pp. 176-183.

- Papi, G. (a cura di) 2009, *Io mi ricordo. Ritratti di nonni scritti da nipoti*, Torino, Einaudi.
- Passerini, L., 1988, *Storia e soggettività. Le fonti orali e la memoria*, Firenze, La Nuova Italia.
- Passerini, L., 2007, *Autoritratto di gruppo*, Roma, Giunti Editore.
- Pisa, P.L. 2012, "Battaglia in rete sull'anonimato", *La Repubblica* 6 agosto 2012, pp. 23-25.
- Portelli, A., 2007, *Storie orali. Racconto, immaginazione, dialogo*, Roma, Donzelli.
- Portis, L., 2010, "Il diritto all'autobiografia: il progetto 'Narrazioni itineranti'", *m@gm@* vol.8, n.1, www.analisiqualitativa.com.
- Puccini, S., 2009, *Nude e crudi. Femminile e maschile nell'Italia di oggi*, Roma, Donzelli Editore.
- Record, P., 1969, *Tropical frontier*, New York, Knopf.
- Reed-Danahay, D.E., 1997, *Introduction* in Reed-Danahay D.E., (a cura di), 1997, *Auto/Ethnography. Rewriting the Self and the Social*, Oxford, Berg, pp. 1-17.
- Renzi, M., 2011, *Fuori*, Milano, Rizzoli.
- Revelli, N., 1977, *Il mondo dei vinti. Testimonianze di vita contadina*, Torino, Einaudi, 2 voll.
- Riva, G., 2010, *I social network*, Bologna, Il Mulino.
- Rosaldo, R., 2004, *Prefazione*, in Montezemolo F., *La mia storia non la tua. La costruzione dell'identità chicana tra etero e auto rappresentazioni*, Milano, Guerini Studio, pp. 7-25.
- Salmon, C., 2008, *Storytelling. La fabbrica delle storie*, Roma, Fazi.
- Soncini, G., 2011, "Seguimi su Twitter", in *D La Repubblica*, (5 novembre), pp. 87-90.
- Spindler, G.D., (a cura di) 1970, *Being an Anthropologist: fieldwork in eleven cultures*, New York, Holt, Rinehart and Winston.
- Tedlock, B., 1991, "From participant observation to the observation of participation: the emergence of narrative ethnography", *Journal of Anthropological Research*, vol. 47, pp. 69-94.
- Triulzi, A., 1977, "Storia dell'Africa e fonti orali", *Quaderni storici*, 35, pp. 470-480.
- Turnbull, C., 1961, *The forest people: a study of Pygmies of the Congo*, New York, Simon and Schuster.
- Turnbull, C., 1965, *Wayward servants: the two worlds of the African Pygmies*, Garden City, N.Y., Natural History Press.
- Tutino, S., 2000, *Scrivere di sé: storie e memorie*, in Antonelli Q. e Iuso A., (a cura di) *Vite di carta*, Napoli, L'ancora del Mediterraneo, pp. 101-118.
- Vereni, P., 2008, *Identità catodiche. Rappresentazioni mediatiche di appartenenze rimane la virgola collettive*, Roma, Meltemi.
- Yagoda, B., 2009, *Memoir. A history*, New York, Riverhead Book.