

**Identità e trasformazioni sociali nella dopomodernità:  
tra personale e sociale, maschile e femminile**

a cura di Isabella Crespi

**eum x** sociologia



# Identità e trasformazioni sociali nella dopomodernità: tra personale e sociale, maschile e femminile

a cura di Isabella Crespi

eum

ISBN 978-88-6056-120-6  
©2008 eum edizioni università di macerata  
vicolo Tornabuoni, 58 - 62100 Macerata  
info.ceum@unimc.it  
<http://ceum.unimc.it>

Stampa:  
stampalibri.it - Edizioni SIMPLE  
via Trento, 14 - 62100 Macerata  
info@stampalibri.it  
[www.stampalibri.it](http://www.stampalibri.it)

Distribuzione e vendita:  
BDL  
Corso della Repubblica italiana, 9 - 62100 Macerata  
[bottegadellibro@bdl.it](mailto:bottegadellibro@bdl.it)

## Indice

- 9      Prefazione di Giovanna Rossi
- 19     Introduzione di Isabella Crespi
- 23     Luca Guizzardi  
L'identità come oggetto sociale: la questione della realtà  
istituzionale. Prove di un dialogo immaginario tra un filosofo  
e un sociologo
- 24     1.1 Il sé non è (come) bere un bicchiere d'acqua: la  
complessità irriducibile e celata di ogni singola azione
- 49     1.2 La realtà dei fatti istituzionali: un tentativo di definizione
- 55     1.3 La disperazione di Alice, la saggezza del Bruco:  
l'identità è oltre il presente
- 71     Luca Martignani  
Oltre gli equivoci del post-moderno. Identità femminile,  
matrimonio e relazione di coppia
- 71     2.1 Introduzione: identità e differenza
- 72     2.2 Equivoco I. Sgretolare l'istituzione? Matrimonio e  
*Démariage*
- 79     2.3 Equivoco II. Privatizzare le passioni? Matrimonio e  
Relazione Pura
- 86     2.4 Equivoco III. Cancellare la memoria comunicando o  
ripristinarla conversando? Matrimonio e Rimatrimonio
- 94     2.5 Conclusioni. Ruoli femminili e vita di coppia.  
Ri-pensare il matrimonio attraverso la *Nuova Eva* come  
ordinatore della differenza

103	Isabella Crespi Alla (ri)scoperta dell'identità maschile: studi e ricerche
103	3.1 Premessa
104	3.2 Il sesso (forte) maschile: da modello dominante a modello "in crisi"
108	3.3 L'attuale ridefinizione dell'identità maschile: crisi o morfogenesi?
110	3.4 "Adamo dalla costola di Eva": la riflessione sull'identità maschile a partire dagli studi femministi
112	3.5 Il punto di svolta: la nascita e lo sviluppo dei <i>men's studies</i>
121	3.6 I temi rilevanti della "questione maschile": una panoramica
134	3.7 In sintesi: verso una nuova relazionalità?
143	Mario Salisci Al di là del corpo. Sport e costruzione dell'identità maschile
143	4.1 Premessa
144	4.2 Modelli d'identificazione maschile
146	4.3 Identità di <i>gender</i> e contraddizioni di sistema
150	4.4 Corpo e identità
153	4.5 Al di là del corpo: lo sport e l'identità maschile
155	4.6 Lo sport come ambito relazionale
158	4.7 Riflessioni e risultati da una ricerca empirica
163	4.8 Conclusioni
169	Nota autori

*Considerare una persona saldamente incastonata in un'affiliazione, e in una soltanto, annulla i complessi intrecci fra molteplici gruppi e fedeltà multiple, rimpiazzando la ricchezza di una vita umana piena con una formula circoscritta che insiste sul fatto che ogni persona è «collocata» soltanto in un unico compartimento organico.*

(A. Sen, *La libertà individuale come impegno sociale*, 1997)



## Prefazione

di Giovanna Rossi

Il volume curato da Crespi affronta il tema della costruzione e della trasformazione dell'identità personale e sociale nello scenario della dopo-modernità, con particolare attenzione alla questione dell'identità di genere. Si tratta di un oggetto di studio che, dopo essere scomparso dal dibattito sociologico, ha ritrovato, tra la fine del secolo scorso e l'inizio del secolo presente, una nuova centralità in ambito italiano e internazionale. Il confronto sociologico era rimasto concentrato fino alle soglie degli anni '80, sulla riflessione relativa a variabili di carattere macro strutturali suscettibili di influenzare, se non di determinare i processi sociali e la società nel complesso. Ma Alain Touraine nel 1984 intitolò significativamente la sua opera "Le retour de l'acteur" e arrivò poi a sottolineare il ritorno alla riflessione sul tema del soggetto (sujet) nel pensiero sociologico. Molti altri studi negli anni successivi diedero origine ad una vasta letteratura che, all'inizio degli anni '90, ha affondato le sue radici teoriche nei noti lavori di Giddens, Bauman e Beck volti a riflettere sul tema dell'identità nella realtà sociale dopo-moderna. In effetti, le trasformazioni delle modalità produttive di una società post industriale, la complessificazione degli universi simbolici, i processi di globalizzazione, l'incontro con culture e pratiche "altre", la minor cogenza normativa della società verso gli individui, una maggior libertà di scelta dei percorsi biografici (fatta di sperimentazioni e decisioni in gran parte reversibili), insieme alla evidente insufficienza delle interpretazioni teoriche che ricorrono meramente a variabili di carattere macro strutturale nella spiegazioni della realtà sociale, hanno rimesso al centro della riflessione il tema dell'identità del soggetto (sociale ed individuale) e, quindi, ritrovato la domanda umana per eccellenza (Ed io chi sono?) come osserva anche nelle prossime pagine Crespi.

A partire da tali problematiche e da tali constatazioni, con cui si sono confrontati tutti i sociologi della dopo-modernità, sono nate teorie interpretative anche molto differenti tra loro che è possibile riassumere in due grossi filoni:

- da un lato, c'è chi osserva l'indebolimento e la frammentazione dell'identità, la scomparsa dei punti di riferimento<sup>1</sup>, la perdita di spessore del soggetto, che sembra decomporsi nella complessità sociale, senza più riuscire a trovare un punto di ancoraggio, se non quello che risulta dall'interazione e dalla comunicazione tra identità deboli (Bovone 1999) e che fa del viaggio più che raggiungimento di una meta il senso del suo essere nel mondo (Bauman 2001);
- dall'altro, c'è chi, invece, mette in evidenza la maggiore responsabilizzazione dell'individuo nel costruire autonomamente un percorso di vita non scritto (De Singly 2006, Kaufmann 2006), la necessità di intraprendere una sorta di autosocializzazione (Maccarini 2004), in cui il soggetto diventa centrale, caratterizzato da una forte «pro-attività», capacità comunicativa e decisionale (Besozzi 2002; Scanagatta 2002); si parla ancora di «forza», ma in termini diversi da quelli della modernità: mentre là essa era un corollario e l'esito atteso della coesione della società, qui si assegna un valore notevole alla capacità riflessiva del soggetto, il cui progetto di vita è frutto di un'autonoma sintesi tra le molte opportunità aperte dalla complessità sociale. La formazione dell'identità non è più un percorso costruito da altri, ma un itinerario aperto e scelto dall'individuo stesso.

Le due posizioni non sono del tutto incompatibili: ma, come ha illustrato Archer, mostrano due aspetti di un'unica realtà, il soggetto umano, che è una entità complessa, costituita da elementi diversi e nei quali l'identità sociale e i ruoli in cui essa si incarna non esauriscono la persona, che li eccede; questi, grazie alla sua capacità riflessiva (che l'Autrice chiama «conversazione interiore»), rappresentano il medium attraverso cui viene elaborato il peculiare stile di vita (*modus vivendi*) di ciascun individuo. Nell'esercizio di questa «conversazione interna», tuttavia, si possono manifestare atteggiamenti opposti:

- a. la tendenza alla massima apertura alla variabilità sociale, che può determinare frammentazione e debolezza dell'identità personale, assorbita in quella sociale che tenta di esaurirla,

<sup>1</sup> La *homeless mind* di Berger, Berger e Kellner (1974).

b. oppure la ferma necessità di rendere coerenti le proprie “premure” (che la Archer indica con l’espressione “premure fondamentali”, ossia ciò di cui ci prendiamo ultimamente cura) con un progetto di vita in cui si stabiliscono limiti e confini alle proprie opportunità.

Come Maccarini ha sintetizzato (2004), i diversi modi di intendere il soggetto e il suo nesso con la società nella modernità e nelle due diverse prospettive della dopo-modernità sono riconducibili ad alcune dimensioni essenziali: l’idea di uomo, il modo di intendere il corso della vita, le forme prevalenti di socialità e il nesso umano/sociale.

Nella modernità era prevalente l’idea di un soggetto forte, grazie alla sua presupposta razionalità e autonomia, che intraprendeva dalla nascita un percorso lineare nell’ambito dei confini tracciati dall’appartenenza ad un sistema sociale (che si identificava con lo Stato-nazione), basato su un complesso funzionale di status-ruoli. La formazione dell’identità personale e di quella sociale coincidevano, ovvero era necessaria un’eccedenza della prima sulla seconda, perché l’identità sociale aveva già una forte coerenza e sensatezza interna; così il processo di acquisizione di ruolo è anche la via verso la piena umanizzazione e mai in contrasto con essa.

Nella dopo-modernità diventa invece possibile che l’acquisizione di ruolo porti ad una “disumanizzazione” e che la persona soccomba sotto il peso di un complesso eterogeneo e incoerente di ruoli sociali. Si delineano, così, due prospettive differenti, che fanno capo entrambe ad un’idea di soggetto dotato di capacità riflessiva e a cui è assegnata la responsabilità di costruire il proprio percorso di vita: da una parte, l’identità personale si presenta totalmente aperta all’influenza dell’identità sociale, dall’altra l’identità personale mantiene un saldo controllo sull’identità sociale. Vediamole analiticamente.

Nella prima prospettiva (prevalenza dell’identità sociale), il sé umano è riconosciuto solo in quanto substrato «camaleontico» che riesce ad assumere la forma più adeguata alle esigenze del momento, alle aspettative della situazione, in una «migrazione caotica» e assolutamente casuale non guidata da una riflessività adeguata; non esiste più una logica «narrativa» nella formazione della personalità (Carrà Mittini 1999) e si deve parlare di identificazione, anziché di identità, perché l’io si trasforma in una «successione di sequenze» in cui a volte è soggetto e a volte oggetto, in «una reversibilità costante tra poli» (Maffesoli 1993). Uomo e sistemi sociali si «accoppiano» in modo solo strutturale, perché ciascuno opera secondo logiche «autoreferen-

ziali» (Luhmann 1983), idiosincratiche. Anche le appartenenze sociali si sviluppano in una sorta di «tribalismo» (Maffesoli 1988) o di comunità «estetiche» (Baumann 2001), che si aggregano attorno a fragili legami di consumo, a culti effimeri. Ne esce una figura di soggetto «nomade» (Maffesoli 2000), rinvigorito nella sua autonomia dalla frantumazione crescente della società che lo svincola dai ruoli sociali predefiniti nei quali era confinato nella modernità e lo affranca dal normativo. L'immaginario, il piacere, il desiderio diventano la norma; essi portano ad un vagabondaggio guidato dalla scia casuale delle pulsioni, dei gusti e delle fantasie.

La seconda prospettiva (prevalenza dell'identità personale) vede l'umanità emergere come «eccedenza» dalla pratica e dalla relazione con gli altri, rispetto alle quali esercita una capacità riflessiva e critica che consente un distanziamento attivo e le impedisce di «fluire» insieme alla realtà stessa. La riflessività governa l'emotività senza annullarla ed esprime un progetto, legandosi ad un fine, riuscendo a trovare un senso (*modus vivendi*), in cui ciascuno esprime opzioni e ordini di priorità per le proprie «premere fondamentali», decidendo di scegliere un percorso coerente nella complessità dell'esistenza attuale, che offre infinite chances di vita (Dahrendorf 1981). La socialità si esplica soprattutto a livello comunitario, in contesti «locali», dove si possano ricreare appartenenza e legami, minacciati dalla globalizzazione che disperde le relazioni in un contesto spaziale e temporale potenzialmente infinito. Non sono, tuttavia, comunità «estetiche», sono anzi basate su un fondamento etico, sull'assunzione di responsabilità degli uni nei confronti degli altri, sulla convergenza verso un bene comune, generato dalle stesse relazioni. Si tratta, dunque, di contesti che contrastano le tendenze individualiste dell'epoca contemporanea.

In merito alla tematica in questione, particolarmente interessante appare la prospettiva del realismo critico che contrassegna il lavoro di Margaret Archer, a cui si rifanno tutti i contributi del volume. Occorre ricordare come nel pensiero della Archer che ha emblematicamente approfondito il tema del percorso identitario e socializzativo nella società contemporanea, la costruzione dell'identità<sup>2</sup> sia un processo

<sup>2</sup> Bisogna distinguere tra personalità umana, agente, sociale e attore sociale a livello analitico, tra i tre aspetti esiste una relazione dialettica di cui noi vediamo l'esito finale. Dapprima, «la nascente identità personale influisce sulla nascente identità sociale (IP → IS)» (si decide attraverso la conversazione interna e le proprie esperienze pratiche,

complesso e articolato: innanzitutto – Archer sostiene – nasce la personalità umana, la cui dimensione essenziale e prima in ordine di tempo è il senso del sé; quest'ultimo deriva dal distanziamento referenziale tra noi e gli oggetti (che è un evento – si precisa – prelinguistico<sup>3</sup>); riguarda la capacità di sentire di essere lo stesso agente nel tempo; consente di riferire allo stesso soggetto le reazioni diverse che derivano dalla relazione con il mondo<sup>4</sup>.

Il senso del sé è il pre-requisito dell'identità personale (ciò che noi siamo). Quest'ultima dipende da «ciò di cui ci prendiamo maggiormente cura» (ultimate concerns)<sup>5</sup>. Molto significativamente Archer aggiunge che tali «premere fondamentali» sono «ciò che ci rende esseri morali» (2004, 32). Esse nascono da un «processo attivo di riflessione che avviene in un dialogo interiore» (*Ibidem*, 43) («internal conversation»). Attraverso quest'attività incessante si consolida per ciascuna persona un *modus vivendi* in cui le premere entrano in un ordine di priorità, assolutamente specifico. Perché questo processo avvenga in modo efficace, ovvero conduca all'umanizzazione, è necessario che il percorso di socializzazione, attraverso il quale di forma l'identità adulta, sviluppi (educhi) non solo competenze di tipo affettivo-estetico (proprie del sé come substrato camaleontico, di cui si parlava prima), ma anche etico-simbolico, chiaramente orientate lungo la distinzione umano/non umano<sup>6</sup>.

L'identità personale, tuttavia può stabilire e perseguire le sue premere fondamentali solo in una costante interazione con la realtà

quali ruoli incarnare); successivamente, «la nascente identità sociale influisce sulla personalità sociale emergente (IS → IP) (l'esperienza nel ruolo, porta alla luce vantaggi e svantaggi della scelta iniziale e aggiunge elementi alla riflessività personale); da ultimo, avviene la sintesi tra identità personale e identità sociale (IP ↔ IS) dalla quale deriva un'«identità personale entro la quale è attribuita nella vita di un individuo un'identità sociale» (*Ibidem*, 47).

<sup>3</sup> Archer ritiene problematico l'approccio che fa dipendere lo status di persona umana dall'acquisizione di abilità sociali, quali il linguaggio, che avviene piuttosto tardi o che, nel persone con handicap, può non avvenire mai.

<sup>4</sup> Archer concepisce la realtà come uno spazio stratificato che contiene livelli ontologici diversi: la società (con le proprietà emergenti strutturali e culturali – PES e PEC), gli esseri umani (con le proprietà emergenti personali – PES, la realtà naturale e quella trascendente. Per una sintesi della teoria del realismo critico, si veda Prandini (2004).

<sup>5</sup> È quello che Archer chiama il «primato della pratica» (2004, 47).

<sup>6</sup> Per approfondimenti, cfr. Rossi (2006).

sociale, attraverso pratiche incarnate<sup>7</sup> in un contesto che è dato, ascritto<sup>8</sup>, e che attribuisce a ciascuno vincoli e facilitazioni da cui non può prescindere e da cui deve partire per realizzare i suoi interessi ultimi: così, solo mettendosi in gioco nel mondo, il soggetto può realizzare i propri progetti e facendolo non può che entrare nel sistema sociale, ricoprendo i ruoli più consoni a perseguire le sue premure, a prendersi cura di ciò che gli sta più a cuore. In questo modo il soggetto acquisisce un'identità sociale, diventa un attore sociale: si tratta di un «processo di progressiva individuazione», che emerge dal «primato della pratica» (Archer 2004, 47), ovvero dalla necessità di attuare in primo luogo quello che concretamente ci preme: ciò determina una graduale selezione tra le diverse opportunità di vita fino a che il soggetto assume un carattere specifico, «individuato».

Anche nell'approccio relazionale di Pierpaolo Donati «il confine tra umano e sociale esiste in virtù di [una] relazione di immanenza/trascendenza dell'umano rispetto al sociale e viceversa del sociale rispetto all'umano» (Donati 1997, 173). La relazione tra la persona e il suo ruolo/i suoi ruoli sociali può quindi essere spiegata col concetto di eccedenza, che impedisce di ridurre tutto l'umano al sociale e viceversa. L'identità, dunque, è una relazione tra aspetti differenti della realtà: il sostrato biopsicologico, i progetti di vita, la normatività sociale e le radici culturali e simboliche che sono il nutrimento dell'individuo.

Poiché non ci troviamo più nella modernità, la relazione tra identità personale e sociale si attua come processo dialettico e critico, perché la strada per realizzare le proprie premure fondamentali, attraverso i ruoli sociali non è affatto lineare: infinite sono le possibilità di scelta e i criteri attraverso le quali selezionarle per restare entro i confini dell'umano non sono sempre evidenti. Nella società dopo moderna il processo di costruzione dell'identità, anche quando non sia concepito come meramente contingente, è comunque una condizione rischiosa (Carrà e Santoro 2006). Vale a dire ogni soggetto a partire dalle risorse di cui dispone (psicologiche, sociali, simboliche, relazionali) deve affrontare la molteplicità di sfide che una società turbolenta come l'attuale pone a tutti e a ciascuno, senza avere a portata di mano punti di riferimento certi per orientare la scelta. Tali sfide possono riguardare

<sup>7</sup> Tuttavia questo non significa che essa è dipendente dalla «partecipazione alla conversazione della società».

<sup>8</sup> Determinato dalla nascita.

l'adeguatezza delle risorse disponibili (si pensi alla difficoltà che ad es. la condizione di precarietà lavorativa genera nelle nuove generazioni); le attese che la società, la famiglia le istituzioni, il mercato, hanno nei confronti dei soggetti (come nel caso della condizione della donna che fatica nel conciliare il ruolo e le aspettative del mondo lavorativo e familiare), oppure ancora le sfide possono concentrarsi in modo particolare nei momenti "critici" di transizione della vita personale e familiare (non a caso si pensi alla faticosità della transizione alla vita adulta, alla vita di coppia e alla genitorialità per le giovani generazioni). In ognuna di queste situazioni, è necessario che il soggetto disponga di una capacità riflessiva adeguatamente formata, soprattutto dal punto di vista etico e simbolico, per non disperdere la propria azione e le proprie energie in uno sterile girovagare senza progetto.

Il volume di Crespi mette a tema la riflessione sull'identità in modo brillante ed originale, considerando, nei diversi contributi, le molte sfaccettature che il pensiero sull'identità possiede. Si discute del rapporto tra identità e istituzioni (cfr. il contributo di Guizzardi), della trasformazione della soggettività femminile nelle relazioni di coppia (cfr. Martignani), degli studi che mettono in questione il tema dell'identità maschile ed il rapporto tra questa ed il corpo (come nel caso dello sport, vedi Salisci), presentando anche un'interessante analogia tra Men's Studies e Women's Studies.

Tali approfondimenti consentono al lettore di accostarsi alla complessità del tema e propongono uno spaccato sugli studi dell'identità oltre e attraverso il pensiero post-moderno. Essi permettono dunque di ripensare in modo innovativo alla domanda sul senso di sé che caratterizza l'umano.

### *Riferimenti bibliografici*

Archer, M.

2004 *Il realismo e il problema dell'agency*, in R. Prandini (a cura di), *La realtà del sociale: sfide e nuovi paradigmi*, «Sociologia e politiche sociali», VII, 3, FrancoAngeli, Milano, pp. 31-49 (ed. or. 2002).

Bauman, Z.

2001 *Voglia di comunità*, Ed. Laterza, Bari (ed. or. 2001).

Berger, P. L., Berger, B. e Kellner, H.

1974 *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, Penguin Books, Harmondsworth.

- Besozzi, E.  
2002 *Il processo di socializzazione nella società moderna e contemporanea*, in L. Ribolzi (a cura di), *Formare gli insegnanti. Lineamenti di sociologia dell'educazione*, Carocci, Roma, pp. 23-47.
- Bovone, L.  
1999 *Comunicazione. Pratiche, percorsi, soggetti*, FrancoAngeli, Milano.
- Carrà, E. e Santoro, M.  
2006 *Rischio*, in Belardinelli S. e Allodi L. (a cura di), *Sociologia della cultura*, FrancoAngeli, Milano, pp. 193-210.
- Carrà Mittini, E.  
1999 *La famiglia «globale»*, FrancoAngeli, Milano.
- Dahrendorf, R.  
1881 *Life Chances: Approaches to Social and Political Theory*, Chicago, Paperback.
- De Singly, F.  
2006 *Les uns avec les autres*, Armand Colin, Paris.
- Donati, P.  
1997 *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna*, AVE, Roma.
- Kaufmann, J.C.  
2006 *Ego*, Armand Colin, Paris.
- Luhmann, N.  
1983 *Illuminismo sociologico*, Il Saggiatore, Milano (ed. or. 1970).
- Maccarini, A.  
2004 *Il Sé nel pluriverso educativo europeo: autosocializzazione, apertura e limite, paper presentato al convegno «Anni in salita. Speranze e paure degli italiani» – workshop della sezione «Educazione», VIII Congresso Nazionale AIS, Roma, 11-13 novembre 2004.*
- Maffesoli, M.  
1988 *Il tempo delle tribù*, Armando, Roma (ed. or. 1988).  
1993 *Nel vuoto delle apparenze*, Garzanti, Milano (ed. or. 1990).  
2000 *Del nomadismo. Per una sociologia dell'erranza*, FrancoAngeli, Milano (ed. or. 1997).
- Prandini, R.  
2004 *La sociologia nei limiti della realtà*, in Prandini R. (a cura di), *La realtà del sociale: sfide e nuovi paradigmi*, «Sociologia e politiche sociali», VII, 3, FrancoAngeli, Milano, pp. 73-106.
- Rossi, G.  
2006 *Il processo di socializzazione*, in Donati P. (a cura di), *Sociologia. Un'introduzione allo studio della società*, CEDAM, Padova pp. 63-101.

Scanagatta, S.

2002 *Socializzazione e capitale umano*, Cedam, Padova.

Touraine, A.

1984 *Le retour de l'acteur*, Fayard, Paris.



## Introduzione

di Isabella Crespi

*Alice e il Bruco si guardarono l'un l'altro in silenzio per un po' di tempo. Finalmente il Bruco, togliendosi la pipa di bocca, si rivolse ad Alice e, con voce stanca e strascicata, le chiese: "Chi sei tu?".*

*Come principio per una conversazione, certo non era molto invitante. Alice titubò un momento, poi disse:*

*"Io... io non so più esattamente chi sia, dopo tutto quello che mi è capitato oggi... So chi ero stamattina, ma poi sono diventata un'altra e questo per parecchie volte..."*

*"Che cosa intendi dire? - chiese in tono severo il Bruco - Spiegati!"*

*"Temo che non potrò spiegarmi - rispose Alice - perché, vede, io non sono più io!"*

*"Non ho capito niente!" disse il Bruco.*

*"Mi spiace - spiegò Alice gentilmente - ma non so esprimermi altrimenti. Non so che cosa mi sia capitato, ma oggi continuo a cambiare di statura... ora sono grande grande, ora piccina piccina. E' veramente strano, io non capisco più nulla".*

*"Strano? Niente affatto!", obiettò il Bruco.*

*"Eppure, signor Bruco, anche lei troverà strano di vedersi un giorno trasformato in crisalide e poi in farfalla, o no?"*

*"Non credo proprio!" replicò il Bruco.*

*"Dipende dalla propria sensibilità - disse Alice - Per me sarebbe sicuramente molto strano".*

*"Per te - disse il Bruco - Ma chi sei tu in fin dei conti?!?"*

*Si era ritornati così al principio della conversazione.*

(L. Carroll, *Le avventure di Alice nel Paese delle Meraviglie*)

“Chi sei tu in fin dei conti?”

La domanda che il bruco fa ad Alice in questo viaggio fantastico, raccontato all'interno di una delle favole più famose al mondo, rimanda alla domanda fondamentale che riguarda l'esistenza di ogni essere umano: Chi siamo? Cosa siamo?

Queste due domande sono legate in maniera inequivocabile al tema dell'identità che ha avuto uno spazio di riflessione crescente negli ultimi decenni all'interno del dibattito sociologico, in relazione ai cambiamenti connessi al processo di globalizzazione. Il punto di partenza della riflessione è la questione dell'identità, la sua definizione, il processo di costruzione e di socializzazione e della relazione tra l'individuo e la società, in senso generalizzato. Queste tematiche sono ricorrenti nella riflessione sociologica e da sempre si sono intrecciate con la riflessione filosofica sul significato dell'esistenza dell'uomo, della libertà e della socialità (o sociabilità), che l'uomo, in quanto “animale riflessivo”, ha sviluppato rispetto alle altre specie esistenti. Il tema dell'identità personale e sociale ha subito profonde trasformazioni che hanno modificato in modo sensibile anche l'idea che le persone hanno dell'identità stessa. Nel panorama teorico sono diverse le definizioni di identità che si possono utilizzare, privilegiando alcuni aspetti oppure altri, ma resta sempre presente un elevato grado di complessità soprattutto perché l'identità, o meglio, il processo di costruzione dell'identità, è diventato in se stesso un dilemma; un dilemma dopo-moderno, poiché si percepisce, a livello individuale e sociale, una maggiore differenziazione e incertezza che non era presente in passato. Il problema dell'identità pone, oggi, una domanda essenziale alla quale risulta necessario rispondere e la risposta non può che collocarsi nella relazione tra l'individuo e il suo contesto, nella relazione con l'altro. La differenza, il riconoscimento e l'alterità costituiscono gli assi portanti del dibattito teorico sull'argomento e mettono in luce come oggi sia più complesso districare i nodi della questione perché le categorie di riferimento sono cambiate in parte e in parte continuano a modificarsi.

Il rapporto tra identità personale e sociale, tra personalità e ruolo sociale diventa più complesso e incerto e, nell'esperienza quotidiana, ciascuno sperimenta modalità nuove ed emergenti di gestire questo nesso. In particolare si sperimenta questa incertezza nella relazione tra natura e cultura (corpo e identità) e tra maschile e femminile (identità sessuale e identità di genere) nel corso del tempo e all'insegna della responsabilità nelle scelte, che sempre più si svincola da percorsi pre-

determinati e a senso unico per aprire molteplici possibilità. La mediazione sociale delle scelte è percepita come meno vincolante e la definizione delle appartenenze e dei ruoli sociali non è da meno.

In questa prospettiva, i saggi raccolti nel volume rappresentano la sintesi del lavoro compiuto, in collaborazione con altri studiosi, nel quale la riflessione sull'identità si declina nei temi dell'identità personale e sociale, delle relazioni di coppia e infine dell'identità di genere, ambiti significativi nei quali cogliere le trasformazioni.

Nel primo capitolo Luca Guizzardi affronta, attraverso la forma di un dialogo immaginario tra uno studioso di Searle (la filosofia della mente) e uno della Archer (la sociologia) il tema dell'identità sociale come oggetto sociale. Cosa vuol dire che il soggetto - mediante la conversazione interiore - si rivisita come oggetto sociale? Qual è il ruolo della realtà istituzionale nell'emergenza dell'identità sociale come oggetto sociale? Se l'oggetto sociale è un fatto istituzionale, allora, anche l'identità del soggetto (sia quella personale sia quella sociale, e quest'ultima come un sottoinsieme della prima) è un fatto istituzionale? A queste domande Guizzardi risponde costruendo un avvicente dibattito tra Archer e Searle, improntato a svolgere le trame di una riflessione articolata ed esaustiva sul tema in oggetto.

Nel secondo capitolo Luca Martignani offre un punto di vista sociologico sulle relazioni di coppia, utilizzando come parametro di confronto il tema dell'identità femminile e della sua evoluzione. L'autore assume una prospettiva realista attraverso la quale identifica tre grandi equivoci che sono alla base dell'interpretazione corrente rispetto alla relazione di coppia: lo sgretolamento dell'istituto matrimoniale e della sua simbologia, la privatizzazione delle passioni e l'avvento della sessualità duttile, l'operazione di cancellazione della memoria sociale della coppia. A questi tre paradossi l'autore risponde in maniera originale e stimolante attraverso il commento critico di tre teorie; rispettivamente il *démariage*, la relazione pura e il rimatrimonio. La tesi centrale del saggio è che l'evoluzione dell'identità di genere non è automaticamente connessa con la riduzione a pura contingenza del legame sociale che sostiene la coppia sposata, ma con un perfezionamento preferenziale di quest'ultima. In questo processo di personalizzazione del rapporto di coppia esercita un ruolo chiave proprio l'evoluzione della soggettività femminile, al centro di un processo di emancipazione che poco o nulla ha a che fare con l'individualismo istituzionalizzato dalla narrativa filosofica e sociologica post-moderna.

Nel terzo capitolo affronto il tema dell'identità maschile attraverso l'individuazione di quella che può essere definita la "questione maschile". Ripercorrere le trasformazioni dell'identità maschile nel corso degli anni e parallelamente lo sviluppo delle teorie sugli studi maschili (Men's Studies) permette di cogliere interessanti similitudini con lo sviluppo della riflessione femminista, ma anche con i principali approcci teorici in sociologia. La questione maschile, dopo aver attraversato una fase di crisi e di difficoltà definitoria, sembra orientarsi verso una concezione pluralista della maschilità e verso una maggiore relazionalità con il genere femminile. Il percorso di riflessione teorica e di ricerca sul campo, compiuto negli ultimi anni dagli studiosi che si sono occupati dell'identità maschile, si può ricondurre ad alcuni filoni principali. In ciascuno di essi prevale un aspetto specifico dell'identità e del rapporto tra l'essere sociale e personale, nonché il rapporto tra natura e cultura e la relazione con il genere femminile.

Il tema dell'identità di genere, ed in particolare di quella maschile è oggetto anche nel quarto capitolo in cui Mario Salisci si interroga sulla relazione tra corpo e identità maschile attraverso l'esperienza della pratica sportiva. Secondo l'autore, l'enorme libertà di cui l'individuo contemporaneo innegabilmente dispone, sta interagendo anche sulle concezioni del corpo. I discorsi e le rappresentazioni che lo riguardano, fornite soprattutto dai media, favoriscono una convinzione culturale sempre più diffusa e che considera il corpo come un materiale duttile, manipolabile e svincolato dai suoi equilibri e meccanismi biologici. In un contesto sociale sempre più frammentato e fluido, lo sport strutturato, superando la dimensione esclusivamente ludica e ricreativa che gli era stata assegnata, assume le sembianze di una "piattaforma relazionale" stabile e i connotati di un processo dalle forti valenze educative e socializzanti, divenendo un ambito sempre più significativo per quel che riguarda la costruzione delle identità di genere ed in particolare di quella maschile. Tratto distintivo del percorso compiuto e punto qualificante, mi preme segnalarlo, è la prospettiva sociologica, che si confronta con le altre discipline su temi che, per loro natura e complessità, sono trasversali e multidimensionali.

Infine un ringraziamento sincero agli autori di questo volume per il lavoro di confronto e di scambio intellettuale e per la passione profusa in questa riflessione comune che ho avuto l'opportunità (e la fortuna) di coordinare.

Luca Guizzardi

L'identità come oggetto sociale: la questione della realtà istituzionale.  
Prove di un dialogo immaginario tra un filosofo e un sociologo

*Se soltanto per ragioni umane  
io avessi combattuto a Efeso  
contro le belve, a che mi gioverebbe?*

(Prima Lettera ai Corinzi di San Paolo, 15, 32)

*Una parola muore appena detta,  
dice qualcuno. Io dico che solo  
quel giorno comincia a vivere.*

(E. Dickinson, 1212)

Come ben si sa, John R. Searle non è un sociologo e Margaret S. Archer non è una filosofa. Entrambi, però, sono realisti, indubbiamente a modo loro. Probabilmente è perché Searle si definisce illuminista se il suo realismo merita l'epiteto di 'ingenuo' e, al contempo, quello di 'radicale' (Carli 2000). La Archer, dal canto suo, è ben convinta - e a ragione - del fatto irritante del realismo (del) sociale (1998)<sup>1</sup>. Non voglio, qui, discettare di chi sia più o meno realista.

Quello che mi interessa, invece, è che entrambi cercano di delineare un soggetto agente che non sia interamente determinato dagli stimoli neuro-biologici o dagli imperativi normativi della struttura sociale. Ed è proprio su ciò che un filosofo e un sociologo si trovano a discutere e a misurarsi. Lo scopo non è quello di trovare un minimo comune divisore tra Searle e Archer. Lo scopo è quello di ottenere un *quid* dall'intrecciarli.

<sup>1</sup> Sui diversi realismi si veda Hedström (2005, trad. it. 2006).

1.1 *Il sé non è (come) bere un bicchiere d'acqua: la complessità irriducibile e celata di ogni singola azione*

S.: Leggendo Searle, noto con piacere che egli, pur essendo un filosofo del linguaggio e della mente, cerca di delineare un'ontologia (del sociale, ponendosi, però, lontano dai 'classici' della sociologia e delle scienze sociali in generale: egli è dell'avviso che per questi (Weber, Simmel, Durkheim, Schütz e prima ancora, Hume e Smith), gli individui concludono un contratto e fondano la società grazie a una stessa lingua ma pongono il contratto come atto creativo della società. Per Searle, invece, l'aver già una stessa lingua è di per sé un contratto sociale: se è grazie al linguaggio comune che stipulano un contratto è perché il linguaggio è già società in quanto «il linguaggio è la presupposizione dell'esistenza delle altre istituzioni sociali secondo una modalità tale per cui esse non sono la presupposizione per il linguaggio» (Searle 2006a, 14, *trad. mia*). Ossia, gli oggetti sociali - l'Italia -, i fatti sociali - 'io faccio parte dell'Agesci' - e i processi sociali - la fondazione di una compagnia - *non* possono darsi senza il linguaggio mentre il linguaggio può esistere senza di questi.

F.: Ma quello che dovrebbe interessarti in particolar modo sono gli elementi, per Searle, della struttura *invisibile* della realtà sociale.

S.: Infatti. E sono: l'assegnazione di una funzione, l'intenzionalità collettiva, le regole costitutive, lo sfondo di capacità che gli individui hanno per interagire col proprio ambiente<sup>2</sup> (Searle 1995, trad. it. 2006). Ma siccome tu sei il filosofo, lascio a te l'esposizione di tali caratteri.

F.: Grazie. Inizierò con i primi due che ci faranno fare molta strada e poi, al momento opportuno, più avanti, prenderò in considerazione le regole costitutive. Per onestà, ti dirò che ora andrò veloce sul primo carattere perché l'intenzionalità collettiva ci terrà alquanto occupati! Per Searle, constatare che 'il cuore pompa il sangue' e affermare che 'la funzione del cuore è quella di pompare il sangue' non sono la stessa cosa. Nel secondo caso c'è l'introduzione di una normatività (1995, trad. it. 2006, 21 e ss.; 1998, trad. it. 2000, 129 e ss.): il cuore *deve* far circolare il sangue in tutto l'organismo. Ma tale funzione è all'interno

<sup>2</sup> Questo quarto punto viene introdotto da Searle per spiegare la funzione causale delle strutture istituzionali nell'opera citata. Solitamente, negli altri scritti, si limita a porre i primi tre.

di una cornice teleologica più grande ed è già presupposta. In questo modo, oltre alla scoperta che il cuore pompa il sangue e alla fissazione delle regole secondo cui il cuore deve pompare il sangue abbiamo anche «un intero vocabolario di successo e fallimento che non è appropriato per i semplici fatti bruti della natura» (Searle 1995, trad. it. 2006, 23) in quanto possiamo parlare di 'disfunzioni', di 'problemi cardiopatici', etc. Il secondo punto, l'intenzionalità collettiva. Essa è un fenomeno biologicamente primitivo che non può essere inteso come la somma dei comportamenti intenzionali individuali. Espressioni dell'intenzionalità collettiva sono 'Noi (*we*) intendiamo la tal cosa o la tal'altra' oppure 'Noi vogliamo fare così' mentre espressioni di quella individuale sono 'Io (*I*) intendo la tal cosa' oppure 'Io voglio fare così'. Però, «dal momento che tutta l'intenzionalità di cui dispongo è nella mia testa e che tutta quella di cui voi disponete è nella vostra testa, il nostro problema è: come può esistere un'intenzionalità *collettiva* irriducibile?» (Searle 1998, trad. it. 2000, 125)<sup>3</sup>. Essa esiste grazie alla nozione di cooperazione perché «ogni qualvolta ci sono due persone che stanno cooperando noi abbiamo una intenzionalità collettiva» (*Ibidem*, 127). Anzi, l'intenzionalità collettiva costituisce «il fondamento di tutte le attività sociali» (*Ivi*).

S.: Ergo: la cooperazione è il fondamento della società.

F.: Esatto. Ma la sola presenza delle intenzioni individuali (*I-intentions*) relativamente al raggiungimento di uno scopo che si crede sia anche lo scopo di tutti gli altri membri del gruppo non determina la presenza di un'intenzione a cooperare in vista di quello stesso obiettivo (Searle 2002, 95). Orbene, l'intenzionalità collettiva non è il prodotto di una mente del gruppo e di misteriose origini e non è neppure riconducibile alle intenzioni individuali.

S.: Qual è, allora, la sua struttura? E, soprattutto, come conciliare una siffatta intenzionalità con la convinzione ontologica che la società sia formata solo da individui e che nessun fatto relativo alle menti individuali possa garantire l'esistenza degli altri individui (*Ivi*)?

F.: L'individualismo metodologico - nota Searle (1998, trad. it. 2000, 126) - porta avanti l'esigenza che tutta l'intenzionalità sia nelle teste degli individui *ma* «non richiede che tutta l'intenzionalità sia espressa in prima persona singolare» in quanto «non c'è niente che ci

<sup>3</sup> Questo punto porta a ritenere Searle un collettivista *à la* Durkheim, come, erroneamente, crede Celano (2003).

impedisca di avere nelle nostre teste individuali un'intenzionalità del tipo, per esempio 'noi crediamo', 'noi intendiamo', e così via» (*Ivi*). Ma questo 'noi intendiamo', per Searle, non deriva dal fatto che *prima* ci siano tante intenzionalità del tipo 'io intendo': se così fosse, allora l'intenzionalità collettiva sarebbe un risultato epifenomenico della pre-esistenza delle singole intenzionalità. Invece, «la mia intenzionalità individuale deriva dalla mia intenzionalità collettiva» (*Ivi*).

S.: Ma, allora, Searle è strutturalista *à la* Durkheim?

F.: La mia risposta è no in quanto, quando Searle sostiene che «la società consiste in nient'altro che individui» e che «siccome la società consiste interamente negli individui, non c'è alcuna mente di gruppo o coscienza di gruppo» (Searle 2002, 96, *trad. mia*) non va contro - secondo te - a quanto afferma altrove e cioè che la società è formata da fatti istituzionali? Ci sono gli individui o ci sono le istituzioni? Ci sono le persone o ci sono le strutture istituzionali? Non rispondere ora, perché più avanti rifletterò su tali interrogativi. Un altro punto che porterebbe il lettore a ritenere Searle strutturalista è il seguente: per lui, la struttura dell'intenzionalità individuale è indipendente dalla conoscenza che l'individuo stesso ha di quello che sta facendo, se fa le cose correttamente o se ignora qualcosa relativamente a quanto stia facendo. Questo vincolo «si applica di più all'intenzionalità collettiva che a quella individuale» (*Ivi, trad. mia*). Searle, dunque, arriva a concludere che le intenzionalità collettive (*We-Intentions*) costituiscono una forma primitiva dell'intenzionalità non riducibile a quelle individuali (*I-Intentions*) con l'aggiunta delle credenze comuni.

S.: Quindi, l'intenzionalità collettiva consente ai gruppi di persone di creare fatti istituzionali comuni (Searle 2001, trad. it. 2003, 52) che vanno oltre i fatti sociali in quanto, per essi, gli individui «si impegnano in un qualcosa di più della semplice condivisione di una cooperazione fisica» (Searle 1998, trad. it. 2000, 127)<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Non posso non notare - seguendo Friedman (2006) - che Searle non affronta le proprietà sistemiche e non intenzionali della società, cioè gli effetti non voluti e inattesi dell'intenzionalità collettiva. Non bisogna, però, dimenticare che Searle non è primariamente un sociologo e, quindi, non bisogna attendersi che affronti in dettaglio i cicli storico-sociali dei processi sociali. Però, mi sento di affermare che Searle accetta l'idea secondo cui nulla può essere considerato un epifenomeno, ossia un che di pre-determinato e pre-strutturato, sia che si tratti dell'agire individuale sia che si tratti dell'intenzionalità collettiva - affronterò questo punto più in profondità quando analizzerò la razionalità del soggetto. E forse per una via più empatica che scientifica, penso che Searle, in fondo,

F.: Precisamente. Semplicemente, va assunto che l'intenzionalità collettiva che è nella *mia* testa sia un primitivo nel senso che è un 'noi intendiamo' anche se nella testa di ciascuno è individuale. Ma non trovi che questo possa avere delle conseguenze rilevanti per quanto ciascuno fa o crede?

S.: Per quale motivo?

F.: Per il fatto che la *sua* intenzionalità individuale deriva dalla *nostra* intenzionalità collettiva. Quindi, a quale prima conclusione potresti arrivare?

S.: L'intenzionalità collettiva è il presupposto *psicologico* di ogni realtà sociale quando per fatto sociale è da intendersi l'intenzionalità collettiva «di due o più agenti umani o animali» (Searle 2006a, 17, *trad. mia*).

F.: Ma i fatti istituzionali sono una sottoclasse dei fatti sociali nel senso che il *quid* dei primi è quello di essere soltanto (degli) umani: «ciò che vi è di speciale negli animali umani non è la normatività, ma l'abilità umana di creare, attraverso l'uso del linguaggio, un insieme *pubblico* di impegni» (Searle 2001, trad. it. 2003, 171). In altri termini...

S.: ...in altri termini, la peculiarità dell'umano è l'istituzionalizzazione degli impegni e - azzardo - l'interazione sociale diventa propriamente umana quando è un'istituzionalizzazione di (ossia: istituisce) un impegno degli individui. È la dimensione strutturale della relazione acciocché l'interazione non si esaurisca nella sola pratica interattiva.

F.: È la mia stessa conclusione. Tra due soggetti che parlano - per rimanere entro la cornice linguistica di Searle - o che interagiscono - per entrare in quella più sociologica - non vi è soltanto l'aspetto della pura interazione o dell'incontro che si esaurisce nella semplice cooperazione - ed è come Searle definisce il semplice fatto sociale (Searle 1998, trad. it. 2000, 127). Il sociale si esaurisce, pertanto, nella coscienza collettiva del fare qualcosa insieme.

S.: Ma l'umanità va oltre il sociale.

F.: Il sociale diventa propriamente umano se c'è la dimensione istituzionale la quale *non* è la pura interazione ma la creazione di impegni in riferimento a un qualcosa che sta oltre se stessi e l'altro individuo. Sulla 'superiorità' o, per meglio dire, sulla maggior complessità dei fatti istituzionali rispetto a quelli sociali, Searle ne è estremamente convinto

abbia una visione estremamente positiva/morale dell'individuo secondo cui egli fa sempre quello che dice perché sa che quanto dice, poi, è un impegno preso.

soprattutto laddove afferma che «l'intera questione, o almeno la parte più importante, dell'aver dei fatti istituzionali è data dal raggiungimento del controllo sociale dei fatti bruti» (*Ibidem*, 138) ove per fatto bruto è da intendersi quanto accade in natura indipendentemente dall'uomo (la neve sull'Everest). E la modalità per giungere a questo risultato è doppia - posso estrapolare ciò dal pensiero di Searle.

Se egli afferma che «un meccanismo per produrre strutture complesse a partire da una struttura semplice è dato dalla ripetuta applicazione della struttura stessa» (*Ibidem*, 137), vuol dire...

S.: ... vuol dire che quel fatto bruto deve poter essere ripetuto nel tempo e nello spazio.

F.: Se egli afferma che «i fatti istituzionali non esistono come fatti isolati, ma in un insieme di complesse interrelazioni» (*Ivi*), vuol dire...

S.: ... vuol dire che affinché ci sia un fatto istituzionale occorre una struttura reticolare di interazione tra i soggetti.

F.: Ora, c'è un punto da chiarire. Prendiamo come fatto bruto la neve sulle montagne. Che cosa vuol dire che, se la caduta della neve a Cortina venisse controllata socialmente, diverrebbe un fatto istituzionale?

S.: Credo sia semplice da capire. Se la neve non è ancora caduta ma la stagione invernale è prossima così come l'intera struttura complessa di relazioni (che va dalle strutture di risalita alla vita mondana al Corso Italia, etc.), allora si interviene sparando la neve artificiale con la speranza di tutti che questa possa attecchire bene al suolo senza sciogliersi.

F.: Come dire: se non c'è quel fatto bruto (la neve naturale) che permette l'attivazione di tutta quella realtà sociale che ogni anno deve essere ripetuta (ovviamente con nuove mode!) dagli stessi soggetti (Marta Marzotto & Co.), allora bisogna intervenire. Però sono portato a riportare nella categoria dei 'fatti bruti' anche un altro fenomeno, quello dell'intenzionalità collettiva in quanto «è un fenomeno *biologicamente* primitivo che non può essere ridotto o eliminato in favore di qualcos'altro» (Searle 1995, trad. it. 2006, 34, *cor. mio*). E illustrando la ragione profonda per cui l'intenzionalità collettiva non può essere ridotta all'intenzionalità individuale, cioè «il problema del credere che tu creda che io creda, ecc. e il tuo credere che io creda che tu creda, ecc. è che esso non equivale a un senso di *collettività*» (*Ivi*), vengono ripresentate le due modalità discusse *supra*.

S.: La chiave di volta dell'intenzionalità collettiva è data da «un senso del fare (volere, credere, ecc.) qualcosa insieme, e l'intenzionalità individuale che ogni persona possiede deriva dall'intenzionalità collettiva che essi condividono» (*Ivi*). Permettimi di anticipare un punto: la *We-intention* sembra essere il 'Noi' nel ciclo della conversazione interiore delineata dalla Archer.

F.: L'esempio del gioco del football che fa Searle è il seguente: «io ho veramente un'intenzione singolare di bloccare la linea di difesa, ma ho quell'intenzione solo come parte della nostra intenzione collettiva di eseguire un gioco di passaggio» (*Ivi*). Suonare - come continua a spiegare Searle - in un'orchestra è ben diverso dall'accorgersi che anche il vicino di casa sta eseguendo il *mio* stesso pezzo musicale per pura coincidenza. Nel primo caso, abbiamo ben donde di affermare che «la forma che la mia intenzionalità collettiva può assumere è semplicemente 'noi intendiamo', 'stiamo facendo così e così' [...]. L'intenzionalità che esiste in ogni singolo individuo ha la forma di 'noi intendiamo'» (*Ibidem*, 35).

S.: Allora, posso affermare che quella stessa intenzionalità collettiva in quanto fatto brutto necessita - nel senso di essere un fatto *biologico* primitivo -, affinché sia realmente efficace, cioè non sia più fatto brutto, di essere ripetuta nel tempo e nello spazio e di una struttura reticolare di complesse interazioni. In che senso lo stato di intenzionalità collettiva è primitivo?

F.: Nel senso che viene presupposto - da Searle - come elemento di Sfondo: «mi sembra che la capacità di impegnarsi in un comportamento collettivo richieda un pre-intenzionale senso 'dell'altro' in quanto, come noi, reale o potenziale agente per cooperare» (Searle 2002, 103, *trad. mia*). Ma per avere un tale senso pre-intenzionale non occorrono che ci siano *già* delle attività da fare insieme o delle pratiche interattive da portare avanti: non occorre, in altri termini, che ci sia *già* l'intenzionalità collettiva in quanto «l'intenzionalità collettiva presuppone un sentimento di Sfondo (*Background*) dell'altro come candidato a un agire cooperativo; ossia, essa presuppone un sentimento degli altri come più che semplici agenti coscienti (*conscious agents*) ma come reali o potenziali membri di una medesima attività collettiva» (*Ibidem*, 104, *trad. mia*).

In questo modo il sentimento primitivo e biologico dell'altro come altra parte per una stessa intenzionalità è la condizione necessaria di ogni comportamento collettivo e di ogni conversazione - conclude

Searle - quindi - sintetizzo - di ogni istituzione. Per Searle ciò è l'essenza di ogni atto linguistico (*speech act*): il linguaggio forma la società. La forma non perché ci sia uno scambio tra potere e ubbidienza (Hobbes), o un'alienazione (Rousseau) ma perché *prima di tutto* c'è una creazione pubblica di impegni, pubblica perché c'è l'altro: «quando io dico qualcosa e significo qualcosa, mi *impego* alla verità di ciò che dico. Ed è così sia che io sia sincero o insincero» (Searle 1998, trad. it. 2000, 151-152, *cor. mio*).

S.: Mi sembra che da ciò non possiamo non estrapolare il punto centrale: l'assunzione pubblica degli impegni. L'intenzionalità collettiva, quindi, più che essere un agire cooperativo e finalizzato a un comune intento, è *prima di tutto* l'assunzione nonché il riconoscimento pubblici di un proprio impegno: l'intenzionalità collettiva è il riconoscimento collettivo di ciò che *io* dico, faccio, *sono*, etc.

F.: L'intenzionalità collettiva - per anticipare, in parte, quanto verrà detto a proposito di quella individuale - è data dalle *rappresentazioni di condizioni di soddisfazione*. È questo il *vero* senso che Searle attribuisce all'intenzionalità collettiva<sup>5</sup>. Le istituzioni, prima ancora di limitare lo spettro d'azione degli individui, «innanzitutto *abilitano* in quanto creano potere, un tipo speciale di potere. È il potere che viene definito nei seguenti termini: diritti, doveri, obbligazioni, autorizzazioni, permessi, rafforzamento, certificazioni. Li definisco come *poteri deontici (deontic powers)*» (Searle 2005a, 10, *trad. mia*). Da una parte, il potere deontico può anche non essere istituzionale ma, dall'altra, *tutte le strutture istituzionali sono una questione di tale forma di potere (Ivi)*. Se la realtà istituzionale non è una struttura vincolata fatta soltanto da regole, il potere deontico, però, ha in sé anche questo aspetto normativo. Con «la realtà istituzionale, noi incrementiamo enormemente il potere umano [...] accresciamo la capacità umana d'azione». Senza le istituzioni, quanto vorremmo fare, non lo potremmo fare: «senza il riconoscimento, la consapevolezza e l'accettazione delle relazioni deontiche, il tuo potere non vale un fico secco» (*Ibidem*, 11, *trad. mia*). Ora, Searle fa un passo in avanti nell'argomentazione della realtà istituzionale: «è meritevole (*worthwhile*) avere denaro o una laurea o essere il presidente degli Stati Uniti solo se le altre persone riconoscono *te* in quanto ricopri questo status e riconoscono che tale

<sup>5</sup> Non cogliere ciò, porta, a notevoli fraintendimenti come nel caso di Fitzpatrick (2003).

status ha ragioni indipendenti da desideri secondo cui ti comporti in un certo modo» (*Ivi, trad. mia, cor. mio*).

S.: Voglio provare, a questo punto, a riformulare la differenza principale tra noi *umani* e gli animali. Essa è data non da forme sociali di cooperazione ma dalla realtà istituzionale che i primi possono costruire.

F.: Cioè: gli esseri umani hanno la capacità di creare, di riconoscere e di agire in base a ragioni per l'azione che sono indipendenti da desideri (Searle 2001, trad. it. 2003). E se Searle si pone l'interrogativo del «com'è possibile che un agente possa essere razionalmente motivato da ragioni indipendenti da desideri?» (*Ibidem*, 116) si pone - anche se non lo sa - alla ricerca di quanto può essere ritrovato a fondamento della peculiarità umana, l'essenza istituzionale. Vi sono, quindi, ragioni-indipendenti-da-desideri (*desire-independent reasons*) che possono costituire una base per i desideri ma il loro essere ragioni per quanto vogliamo fare non deriva dal fatto di essere motivate da desideri. Il Modello Classico della razionalità - come lo definisce Searle e su cui non mi soffermo - ritiene che l'agente abbia qualche desiderio dominante per agire. Per il Modello Classico «tutti i motivatori sono desideri, dove 'desiderio' è concepito in maniera generale per includere cose come le mete, gli scopi e gli obiettivi dell'agente. La ragione è e deve essere schiava delle passioni» (*Ibidem*, 130): l'azione è un'azione che si desidera compiere di per sé oppure l'azione che si va a compiere dipende da qualche altro desiderio provato.

Senza ripercorrere la puntuale analisi condotta da Searle<sup>6</sup> sulla razionalità come fenomeno biologico - o, come preferisco chiamarla, proprietà emergente personale - voglio andare alle conclusioni. È con l'atto linguistico che l'individuo ha il potere di avanzare ragioni-indipendenti-da-desideri in quanto «ogni atto linguistico implica un *impegno* di qualche tipo» (*Ibidem*, 138).

Non si parla mai a sproposito, è il consiglio che posso dedurre da Searle, siccome nessuno di noi può ignorare gli impegni che ci prendiamo con ogni nostro atto linguistico in quanto «il parlante si trova in una relazione speciale con le proprie asserzioni, nel senso che egli le ha create come propri impegni. Assumendo tali impegni egli ha vincolato se stesso liberamente e intenzionalmente. Egli può essere

<sup>6</sup> Rimando anche a Searle (1997, trad. it. 1998).

indifferente nei confronti della verità dell'asserzione di qualcun altro, perché non ha impegnato se stesso. Egli non può essere indifferente nei confronti della verità delle proprie asserzioni, precisamente perché questi sono i *suoi impegni*» (*Ibidem*, 165, *cor. mio*). La creazione di ragioni-indipendenti-dai-desideri entro la realtà istituzionale è quanto accade quando mi sposo, ordino una birra, acquisto una casa, prendo un appuntamento col mio dentista (*Ivi*): la vita di tutti i giorni.

S.: Ma proprio perché precedentemente abbiamo visto che la realtà istituzionale consente di accrescere il potere deontico, si deduce che «la ragione non deriva dall'istituzione» piuttosto «l'istituzione fornisce l'intelaiatura, la struttura, all'interno della quale si crea la ragione», ragione che deriva «dal fatto che l'agente vincola la sua volontà attraverso un atto libero e volontario» (*Ibidem*, 191). Inoltre, avere ragioni-indipendenti-da-desideri vuol dire - almeno per me - relazioni che non si esauriscono nella pratica dell'interazione (Rawls e David 2006): stare con una persona non per il piacere che ne traggo al momento - un esempio tra i tanti.

F.: Non è l'istituzione, quindi, a plasmare la nostra ragione, i nostri impegni, la nostra volontà; è l'istituzione che ci permette di realizzare la nostra ragione<sup>7</sup>. Se tengo dei pezzi di carta in tasca ed entro in un negozio aspettandomi che questi vengano accettati per avere in cambio una cravatta è perché ho delle ragioni per compiere quella determinata azione che non potrebbero esistere senza quella determinata struttura istituzionale (se con i soldi del *Monopoli* entrassi in un negozio potrei avere delle notevoli difficoltà affinché la mia ragione di acquistare possa venir soddisfatta).

A questo punto Searle fa un'osservazione rilevante: «ho delle ottime ragioni per volere del denaro, ma esse sono tutte dipendenti da qualche desiderio, poiché derivano dal desiderio che provo nei confronti delle cose che posso acquistare con il denaro» (Searle 2001, trad. it. 2003, 195). Come va usata - prosegue - la realtà istituzionale per creare ragioni indipendenti da desideri per me? Per rispondere a questa domanda, egli introduce la *libertà* e il *punto di vista della prima persona*. Introduce, a mio avviso, la dimensione temporale, dimensione che però non sottolinea più di tanto. Domandarsi «come posso creare una

<sup>7</sup> Infatti il pomo della discordia tra Gross (2006) che ritiene Searle un autentico durkheimiano e Searle stesso che respinge l'accusa (2006c) sta proprio nella visione delle istituzioni che il primo attribuisce al secondo e che il secondo, al contrario, smentisce di avere.

ragione per me stesso, una ragione che mi vincolerà nel *futuro*, anche se a quel tempo potrei non avere desiderio alcuno di fare la cosa per la quale avevo creato una ragione per farla» (*Ivi, cor. mio*) sembra voler affermare che la creazione di una efficace realtà istituzionale è tale solo se saprà esercitare il proprio potere (deontico) anche quando l'intenzionalità individuale è venuta meno.

Searle risolve il problema così: «se mi sembra di creare una promessa, poiché quella era la mia intenzione mentre compivo quell'atto e a voi sembra di aver ricevuto una promessa, e tutte le condizioni a ciò connesse, e se tutte le altre condizioni per la possibilità di creare una promessa sono presenti, allora io ho creato una promessa» quindi «io ho creato intenzionalmente una nuova entità che mi vincola in futuro» la quale «è per me una ragione indipendente da un desiderio, poiché io l'ho creata liberamente e intenzionalmente in quanto tale» (*Ibidem*, 196), una ragione-indipendente-dalla-pratica-dell'-interazione.

S.: Sembra che Searle voglia riformulare il concetto di razionalità nel processo di formazione dell'identità del soggetto e della sua coscienza.

F.: Infatti è nel testo sulla *razionalità dell'azione* che Searle si pone il seguente interrogativo: in che modo ci è possibile compiere delle azioni libere in un mondo in cui tutto è determinato da forze causali naturali? E centrale nel modello che Searle cerca di tratteggiare e da contrapporre a quello Classico è il concetto di lacuna: «l'intervento della razionalità presuppone che vi sia una lacuna tra l'insieme di stati intenzionali sulla base dei quali prendo la mia decisione, e la reale effettuazione della decisione» (Searle 2001, trad. it. 2003, 12). Verso il futuro, vuol dire che, quando prendiamo in modo cosciente delle decisioni, sappiamo che abbiamo a nostra disposizione altre decisioni alternative e future. Verso il passato, vuol dire che, quando prendiamo delle decisioni, le ragioni e le azioni che precedono questo momento non le *sentiamo* come sufficientemente esaustive del perché abbiamo agito in quel modo determinato. La lacuna è la caratteristica della coscienza «per cui le nostre esperienze coscienti della decisione e dell'azione (l'esercizio della volontà, la sensazione cosciente dello sforzo - tutti nomi per la stessa cosa) non vengono esperite come aventi delle condizioni causali psicologicamente sufficienti per far sì che accadano» (*Ibidem*, 59).

S.: La lacuna - secondo me - può essere così sintetizzata: è quello stato cosciente nel quale sentiamo che *c'è qualcos'altro* che spiega il perché di una nostra decisione o azione cosciente.

F.: La lacuna si rifà a una nozione irriducibile del sé (*Ibidem*, 57). La lacuna è centrale per la razionalità in quanto «la razionalità può operare soltanto entro tale lacuna» (*Ibidem*, 15). Ma la razionalità non risolve la lacuna nel senso di colmare lo scarto in quanto se non c'è tale divario non può iniziare il processo della decisione razionale. La lacuna non può essere assolutamente spiegata con cause psicologiche, così come l'intera razionalità dell'azione umana. Nell'azione volontaria, le cause psicologiche *non* rendono necessario l'effetto nel senso che l'azione è volontaria proprio perchè «le cause psicologiche precedenti non erano sufficienti a causarla» (*Ibidem*, 69).

S.: Questo, contro il Modello Classico.

F.: Esattamente. L'azione intenzionale, libera, volontaria, cosciente «*non ha* antecedenti psicologici causalmente sufficienti» (*Ivi*, *cor. mio*). A cosa bisogna far ricorso per spiegare la razionalità dell'azione libera, volontaria e cosciente entro l'inevitabile condizione della lacuna evitando, al contempo, di cadere nel puro psicologismo? A una nozione *irriducibile del sé* - è la risposta di Searle. Certamente, l'intenzionalità appartiene allo psichico *via* il vissuto e, alla stessa stregua degli stati psichici, anch'essa può essere condizionata tanto o poco da influenze fisiche. Tale nozione si contrappone nettamente alla percezione che, se Searle la limita a esperienze e all'osservazione di quanto c'è attorno a me, io la voglio estendere anche al sé, cioè la percezione del sé. Vediamo dove arriva Searle e che quanto dice può essere anche applicato al sé. «Quando vedo qualcosa - scrive Searle - io non devo fare assolutamente nulla» (*Ivi*).

S.: Ho delle esperienze percettive, per esempio cromatiche, se ho davanti a me tutte le mie camicie...

F.: ... Ma «non posso semplicemente aspettare e osservare ciò che accade» (*Ivi*): perché quella camicia blu venga da me indossata, *io* devo aprire l'armadio, prenderla, infilarmela, allacciarne i bottoni. Devo avere quella che Searle chiama *intenzione-in-azione*, «l'intenzione che ho mentre sto effettivamente compiendo l'azione» (*Ibidem*, 42). L'intelligibilità della mia decisione e della mia azione non può essere spiegata con la sola percezione in quanto «richiede di postulare un'entità che non è richiesta per la percezione» (*Ibidem*, 70).

S.: Ossia: io non osservo quel processo che accade ma io faccio accadere quel processo.

F.: Precisamente. Anche se «vi erano delle mie caratteristiche personali che, insieme alle mie credenze e ai miei desideri, erano sufficienti a

causare l'azione [...] *io non posso sedermi e lasciare che una mia caratteristica personale svolga il lavoro*» (Ivi). Ecco che Searle estende - non espressamente - anche al sé il limite di una spiegazione basata sul solo processo percettivo. Io *non sono* la percezione del mio sé nel senso che non osservo semplicemente le mie caratteristiche personali che accadono mentre *compiono* azioni e *assumono* decisioni. Bisogna andare oltre la concezione humanea del sé che è quella «più o meno accettata nella nostra tradizione filosofica» (Ibidem, 71) e secondo la quale il sé è soltanto un fascio di esperienze di cui fare percezione. Anche la visione neo-humeana non va oltre la visione di un sé interamente riducibile a elementi più semplici, le singole sensazioni percepite e - ed ecco il punto che ci interessa particolarmente - «l'esistenza di tali sensazioni non garantisce di per sé alcuna identità nel tempo» (Ibidem, 73). Un sé irriducibile è un sé che si mantiene unito nel tempo. Un sé che ha bisogno di un *agente* è molto più del fascio di percezioni di humanea origine in quanto l'intenzione-in-azione non è un accadimento casuale di cui si ha soltanto la percezione ma è un tentativo cosciente di fare qualcosa: l'intenzione-in-azione «può accadere soltanto se un agente sta effettivamente facendo qualcosa, o almeno sta provando a fare qualcosa» (Ibidem, 78). Chi compie l'azione - l'agente - deve essere capace, da una parte, di decidere e di agire per *certe* ragioni e, dall'altra, di avere quelle 'caratteristiche' di volizione e di cognizione (le facoltà di percezione, credenza, desiderio, memoria e ragionamento).

S.: Così abbiamo un agente - colui che tenta di agire - e un sé - il 'fascio' di percezioni.

F.: Anche questa è un'osservazione più che corretta. Ma - sostiene Searle - queste due 'entità' devono essere unite: «proprio come l'agente deve essere aggiunto al fascio di percezioni e di sensazioni per spiegare come i fasci inseriti in un corpo possano impegnarsi in azioni libere, così il sé deve essere aggiunto all'agente per spiegare come gli agenti possano agire razionalmente» (Ivi).

S.: Come a dire che: l'agente deve essere un sé e il sé deve essere - ma non solo - un agente. L'agente - sembra essere la posizione di Searle - è quello che dà unità alle percezioni e sensazioni del sé. Ecco che, allora, non è più possibile far riferimento a una logica razionale unica e valida per tutti gli individui: non è più possibile far riferimento a spiegazioni causali sufficienti. Al contrario, dobbiamo accettare delle spiegazioni causali non sufficienti: se pare logico che due soggetti assumano una

medesima decisione e, invece, ciascuno fa l'opposto dell'altro è perché ciascuno è un sé razionale nella sua capacità di agente.

F.: Infatti, come dice Searle, «affinché qualcosa sia una ragione che può funzionare nella deliberazione e nell'azione, essa deve essere una ragione per un agente» (*Ibidem*, 83). Ed è per questo che il sé è il luogo fontale della responsabilità «poiché il sé, per prendere delle decisioni e per compiere delle azioni, opera all'interno della *lacuna* sulla base delle ragioni» (*Ivi*, *cor. mio*).

S.: E siamo ritornati alla lacuna. La responsabilità secondo l'accezione di Searle - per come interpreto questo punto - deriva dal fatto che l'agire individuale non può essere in alcun mondo pre-visto nel senso di essere pre-determinato né dalla struttura (sociale) né dalla psicologia individuale. Se il sé si esaurisse negli stimoli percettivi non potrebbe essere ritenuto responsabile di quanto gli accade intorno.

F.: Ora, devo svelarti una cosa: Searle arriva ad argomentare la centralità della lacuna partendo dal concetto di *akrasia* o concezione che i Greci avevano per indicare la debolezza della volontà. Searle riprende tale debolezza umana riformulandola alla luce del fatto che essa è molto comune e del fatto che alla base è stata posta una *errata relazione* tra *gli antecedenti e il compimento di un'azione* (*Ibidem*, 206). Il problema dell'*akrasia* è che «se noi tralasciamo i casi di dipendenza, costrizione, ossessione, ecc., allora qualsiasi antecedente, posto che sia descritto in modo diverso da una petizione di principio che non implichi banalmente l'esecuzione dell'azione, è tale che è sempre possibile per un agente razionale pienamente cosciente avere un antecedente (per esempio, il giudizio morale rilevante, l'intenzione senza condizioni, o qualsiasi cosa vogliate) e non agire, però, in accordo con il contenuto di quell'antecedente. *Anzi, questa non è un'evenienza rara. Succede molte volte.* Provate a chiederlo a chi abbia mai cercato di perdere peso, di smettere di fumare o di mantenere i suoi propositi per l'anno nuovo» (*Ibidem*, 215, *cor. mio*). Ma perché l'*akrasia* succede molte volte ed è bene che sia così? O, come si chiede Searle, cosa succederebbe se tale debolezza della volontà fosse impossibile?

S.: E come risponde Searle?

F.: La risposta che egli dà è molto interessante soprattutto se ne leggiamo l'altra faccia. Leggiamola, prima, 'al dritto'. Searle risponde, dunque, così: «immaginate un mondo in cui una volta che una persona ha formato un'intenzione senza condizioni di compiere un'azione [...], l'azione segua per necessità causale, a meno che qualche altra causa

sovrasti il potere causale dell'intenzione o l'intenzione stessa si indebolisca e perda il suo potere di causare l'azione. Se questa fosse la maniera in cui funziona il mondo, noi non dovremmo nemmeno *agire sulla base* delle nostre intenzioni; basterebbe, per così dire, aspettare che esse agiscano da sole. Potremmo sederci e vedere come vanno le cose. *Ma noi non possiamo fare questo, dobbiamo sempre agire» (Ibidem, 217, cor. mio).*

S.: Io provo a leggere 'l'altro lato'. Proprio perché, nella realtà di ogni giorno, l'agire individuale non è puro epifenomeno di un qualcosa di preesistente e determinante - tutto è puro psicologismo, tutto è puro naturalismo, tutto è pura società - bisogna sempre supporre la *lacuna* dell'azione nel senso della capacità *originaria* e *originale* dell'agire individuale stesso. L'agire individuale, quindi, non può essere ritrovato nelle determinazioni biologiche, psicologiche o sociali nel senso che non basta lo stimolo della sete per farci allungare il braccio in modo da poter prendere un bicchiere d'acqua, non basta l'intenzione come può essere un fortissimo senso d'onore per farci mantenere fede all'impegno preso, non bastano le strutture della società a far sì che ci atteniamo strettamente alle norme e ai ruoli.

F.: Bravo! Però, Searle è interessato non a un 'agire' inteso come un *fare-tout-court*, cioè alle condizioni per cui gli individui *fanno* quello che fanno ma alle condizioni del perché fanno *quello che fanno*. Ossia all'azione degli individui come un agire fra possibilità e scelte. Del *perché* fanno *quello* che fanno: «stando a una certa visione classica del prendere decisioni, noi in un momento o in un altro raggiungeremmo un 'punto di scelta': un punto in cui ci viene fornita una vasta gamma di opzioni, entro cui possiamo - o a volte dobbiamo - scegliere. Contro questa concezione - [ecco il punto, *mio*] - voglio osservare che in ogni momento normale, cosciente, di veglia nella nostra vita ci viene fornita una gamma di scelte indefinita, anzi, per la verità infinita. *L'esperienza di una qualsiasi azione libera, normale, cosciente contiene al proprio interno la possibilità di non compiere quell'azione, ma di fare invece qualcos'altro» (Ibidem, 217-218, cor. mio).*

S.: L'*akrasia*, pertanto, non è la debolezza della volontà ma è proprio l'esercizio della volontà da parte dell'individuo...

F.: ...«come risultato di una deliberazione noi forniamo un'intenzione; ma dal momento che abbiamo sempre una gamma indefinita di scelte aperta dinanzi a noi, quando giunge il momento di agire sulla base dell'intenzione, molte delle altre scelte ci appaiono attraenti, o motivate su altre basi. Per la maggior parte delle azioni che compiamo per una

ragione, vi sono ragioni per non compiere quell'azione, ma fare, invece, qualcos'altro. Talvolta, agiamo sulla base di quelle ragioni e non sulla base della nostra intenzione originaria. La soluzione al problema dell'*akrasia* è semplice: non abbiamo mai una sola scelta a nostra disposizione. Indipendentemente da una particolare decisione, altre opzioni continuano a essere attraenti» (*Ivi*). Questa è la condizione umana. Il nostro comportamento non è un *patchwork* di atti spontanei alla cui base di ognuno ci sono considerazioni momentanee ma «noi istituiamo un ordine nella nostra vita e diventiamo capaci di soddisfare la maggior parte dei nostri obiettivi a lungo termine grazie alla formazione di intenzioni precedenti che avviene attraverso la deliberazione» (*Ivi*). Ma ogni volta dobbiamo riformulare, riconfermare o meno, le nostre decisioni in quanto possiamo sempre fare diversamente perché non c'è un solo momento in cui scegliamo e deliberiamo ma *in ogni momento normale e cosciente* dobbiamo agire secondo deliberazioni riflessive.

S.: Credo, quindi, che il fenomeno dell'*akrasia* ci porti a dovere formulare sempre delle deliberazioni riflessive *prima* di ogni nostra azione: le deliberazioni riflessive costituiscono i 'momenti' della realizzazione dei poteri causali biologici e sociali (e dibatteremo di tali 'poteri' successivamente).

F.: Per poter comprendere il suo concetto di responsabilità, Searle ritiene indispensabile introdurre la categoria temporale. La responsabilità deve valere non solo per le azioni compiute nel presente ma anche per quelle che sono state compiute nel passato e per quelle che verranno compiute nel futuro. Come a dire che: le azioni non si esauriscono nell'atto compiuto o che verrà compiuto in quanto il sé è un'entità irriducibile ed emergente dalle azioni e che si mantiene stabile anche quando le azioni sono *già* state compiute o non lo sono *ancora*. Searle lo dice così: «ma ciò acquista senso solamente se c'è una qualche entità che può essere sia l'agente dell'azione nel passato sia me stesso in questo momento. Tale entità è ciò che ho chiamato il 'sé'» (*Ibidem*, 84)<sup>8</sup>.

Per sintetizzare quanto detto fin'ora sul sé rileggo il sommario che Searle fa della sua argomentazione in favore di un sé irriducibile (*Ibidem*, 85-86). *Primo punto*. Le azioni volontarie non *accadono* ma vengono compiute in modo intenzionale e coscientemente da un'entità

<sup>8</sup> Stranamente, per la Kaufmann (2005) il soggetto searliano acquisisce responsabilità perché è la società stessa a infondergliela.

che va oltre il solo ordine percettivo. *Secondo punto*. L'agente, però, non è il sé mentre il sé è l'agente più un qualcosa d'altro: «per essere un sé, l'entità che agisce come agente deve essere anche capace di ragionamento cosciente riguardo alle sue azioni [...] *l'agente deve essere un sé*» (*Ibidem*, 86, *cor. mio*). Il sé, quindi, non è (iper)attivo, un'entità che è tale solo se agisce. Ma questo ci porta al *terzo punto*: le spiegazioni causali non sono sufficienti per spiegare l'azione.

S.: Vale a dire che l'agente (o l'azione in sé) *non spiega* - non esaurisce - il sé. Se si pretendesse di limitare la spiegazione alle cause (bere perché si ha sete o perché c'è un bicchiere d'acqua fresca vicino; camminare perché si hanno le scarpe nuove o perché si deve andare alla fermata dell'autobus, etc.) cioè a quello che l'agente fa, si rischierebbe di fare una distorta confusione tra l'agente e il sé nel senso di compattarli inscindibilmente l'uno nell'altro: l'uno come mezzo e risultato dell'altro.

F.: Esatto. Invece, *quarto punto*, il sé è un'entità irriducibile alle singole azioni, percezioni, ragionamenti, etc. e con una siffatta concezione del sé, allora è possibile, spiegare l'azione senza eliderla nel semplice agire. Ecco che allora «l'esistenza del sé spiega la relazione dell'agente col tempo» (*Ivi*) - *quinto e ultimo punto*. Il sé è responsabile per le azioni già compiute e per quelle non ancora realizzate ma programmate. Se il sé fosse l'azione, ossia se il sé fosse compattato nell'azione, allora non ci sarebbe il sé se non ci fosse un'azione costante e ininterrotta: il sé, per potere essere tale, richiederebbe un flusso continuato d'azione. Invece, proprio perché il sé è irriducibile alle singole azioni, il sé è tale a prescindere se l'agente sia attivo o meno.

S.: E il tempo dimostra proprio questo: quando non c'è più un'azione in atto o non c'è ancora un'azione programmata, il sé è comunque responsabile. In quanto irriducibile alle singole azioni, alle singole percezioni, «sebbene il sé non sia il nome di un'esperienza né dell'oggetto di un'esperienza, tuttavia c'è una sequenza di caratteristiche formali delle nostre esperienze costitutive di noi stessi in quanto sé» (*Ibidem*, 88).

F.: Difatti, Searle rifiuta una costituzione puramente grammaticale-discorsiva del sé ovvero una postulazione di un sé come semplice illusione grammaticale imposta dalla struttura soggetto-predicato delle preposizioni. Rifiuta anche di postulare il sé come un *omuncolo* che vive entro la lacuna e che prende le decisioni al posto del soggetto. Bensì, «la chiave [...] è racchiusa nell'analisi della struttura della

nostra coscienza, poiché la prima condizione del sé è quella per cui esso dovrebbe essere capace di coscienza» (*Ibidem*, 87). Il sé è, allora, «il nome per quell'entità che esperisce le sue proprie attività come qualcosa di più di un fascio inerte. È una caratteristica della mia esperienza cosciente il fatto che io mi impegni nella deliberazione e nell'azione, che abbia delle percezioni, che usi i miei ricordi nella deliberazione, che prenda delle decisioni, che metta in pratica le decisioni (o che non riesca a metterle in pratica) e che mi senta soddisfatto o insoddisfatto, colpevole o innocente, a seconda dei risultati di tutte queste attività» (*Ivi*).

S.: Il sé - mi pare lecito affermare - è il *perché* c'è lacuna: perché a parità di condizioni, o di quelle che Searle definisce spiegazioni causali, due individui agiscono in modo del tutto differente se non opposto mentre due individui in situazioni completamente diverse, cioè in riferimento a spiegazioni causali completamente dissomiglianti, agiscono in modo uguale? Il sé è la *tensione* dell'agente a tentare di fare qualcosa. L'agente *fa*; il sé è la coscienza di tentare di fare qualcosa: l'intenzionalità. Ma c'è una eco innegabile con quanto sostiene la Archer: «ci siamo costituiti identificando il sé come l'essere-con-queste-premure. Il sé e la sua consapevolezza riflessiva sono state continue lungo tutta la conversazione interiore, ma nel momento in cui è completato *il sé ha raggiunto una precisa identità personale attraverso la sua configurazione irripetibile di impegni*» (Archer 2000, trad. it. 2007, 345). Senza anticipare nulla relativamente alla conversazione interiore e a cosa essa sia, voglio, però, far notare questo legame tra Searle e la Archer sulla centralità dell'impegno lungo la formazione e il mantenimento dell'identità individuale. Prosegui pure.

F.: Voglio approfondire ulteriormente l'intenzionalità perché è una componente essenziale di quanto hai appena detto. Il problema dell'intenzionalità è, per Searle, il problema della direzionalità o *aboutness* verso cui la mente cerca di indirizzarsi: «l'intenzionalità è quella caratteristica della mente per mezzo della quale gli stati mentali sono diretti a, si riferiscono a, appartengono a, rimandano a, mirano a stati del mondo» (Searle 1998, trad. it. 2000, 70). È, in altri termini, la presa di posizione che il soggetto prende relativamente al mondo sia reale che non perché «gli oggetti non hanno bisogno di esistere realmente per poter essere rappresentati dal nostro stato intenzionale» (*Ivi*): non dico bugie altrimenti non arriva Babbo Natale, ritorno indietro se un gatto nero mi ha appena tagliato la strada. Tale assunzione, però, non è 'neutrale' in quanto «in generale, *l'intenzionalità è la rappresen-*

*tazione di condizioni di soddisfazione»* (Searle 2004, trad. it. 2005, 157). Brevemente, per poter proseguire, le tre direzioni di adattamento degli stati intenzionali sono - per Searle -: mente/linguaggio-a-mondo o verso il basso, mondo-a-mente/linguaggio o verso l'alto e direzione di adattamento nulla. Se credo stia nevicando, la mia credenza sarà soddisfatta, e così si dimostrerà vera, se e solo se sta nevicando. Ossia, una qualsivoglia credenza può essere di volta in volta vera o falsa a seconda che il contenuto proposizionale della credenza medesima si adatti o non si adatti realmente al modo in cui le cose sono nel mondo, modo che è completamente indipendente dalla credenza. Come dice Searle, «poiché è responsabilità della credenza adattarsi a uno stato di cose del mondo, che esiste indipendentemente, possiamo dire che la credenza ha una *direzione di adattamento mente-a-mondo*» (Searle 2001, trad. it. 2003, 35): è compito della credenza rappresentare nonché adattarsi a una realtà che esiste a prescindere dalla credenza che si ha. Lo stesso vale per le mappe e per gli enunciati. Diversamente, i desideri e le intenzioni, gli ordini e le promesse, gli obblighi e gli impegni hanno una direzione di adattamento opposta: mondo-a-mente/linguaggio. Se un mio desiderio rimane insoddisfatto, io non posso risolvere la questione cambiando il desiderio in quanto «è il mondo che deve cambiare per adattarsi al contenuto del desiderio» (*Ivi*).

S.: Ma che cosa intende Searle per 'mondo'?

F.: Domanda più che pertinente! Credo sia illuminante l'esempio che egli propone. Se *ho* sete e bevo dell'acqua - argomenta Searle (*Ibidem*, 39) - allora la sete in quanto desiderio di bere acqua, ha come direzione di adattamento verso l'alto (mondo-a-mente): in quanto la soddisfazione del mio desiderio di bere è possibile solo se ci sarà un cambiamento del mondo in modo tale che il mondo stesso si adatti al contenuto del mio desiderio.

C'è un *ma* - svela Searle. *Ma* se il mio desiderio causa il fatto che io beva dell'acqua, «allora la relazione causale tra il mio desiderio e il fatto che io beva è del tipo mente-a-mondo» (*Ibidem*, 40) o verso il basso: «il desiderio che si trova nella mia mente causa il fatto che io (tenendo conto della lacuna, naturalmente) beva dell'acqua, all'interno del mondo» (*Ivi*). Più semplicemente vuol dire che se io, pur avendo sete, pur *dicendo* di aver sete *non* dovessi bere acqua quando, invece, è *razionale* che si beva ogni qualvolta che si ha sete, ciò è la chiave per interrogarsi sulla razionalità dell'azione: perché pur dicendo 'sto morendo di sete' rifiuto ogni bicchiere d'acqua? Come dice Searle,

«la chiave per comprendere la razionalità dell'azione è comprendere le relazioni tra la lacuna e la direzione di adattamento verso l'alto» (*Ibidem*, 38). Siccome il linguaggio è l'assunzione di impegni, l'affermazione 'sto morendo di sete' lascia supporre il desiderio di bere, l'intenzione di accettare il bicchiere d'acqua offerto, etc.

Ma se invece dovessi comportarmi in tutt'altra maniera, non vuol dire che abbia detto una bugia in quanto c'è qualcos'altro che spiega la razionalità della mia azione 'continuare a morire di sete'. Abbiamo già visto questo *qualcos'altro*. Infine, l'ultima direzione: quella di adattamento nulla o zero. Se la prima - quella verso il basso - è caratteristica delle credenze e di altri stati cognitivi e se la seconda - quella verso l'alto - è caratteristica delle intenzioni, dei desideri e degli altri stati volitivi e conativi, questa terza è propria delle emozioni (orgoglio, gioia, disperazione, etc.). Se di fronte a un francese mi sento orgoglioso in quanto l'Italia è campione del mondo di calcio è perché do per scontato che l'Italia abbia battuto la Francia: «in casi del genere dico che lo stato intenzionale ha una direzione di adattamento nulla o zero» in quanto «si presuppone che il contenuto proposizionale si adatti alla realtà» (*Ibidem*, 36).

S.: Dire che l'intenzionalità è la rappresentazione di condizioni di soddisfazione vuol dire, perciò, che l'intenzionalità implica inevitabilmente l'assunzione di impegni: il sé - come detto prima - è la capacità di riflessione cosciente o intenzionalità - la quale nasce dall'attività di riflessione del soggetto umano stesso: l'intenzionalità è «di fatto la struttura della nostra vita cosciente [...] è la struttura della nostra vita mentale, sia cosciente sia non cosciente» in quanto «quando ci rendiamo conto della situazione sociale in cui ci troviamo quando decidiamo di impegnarci in qualche azione concreta, quando contempliamo il cielo in una notte stellata, quando ci ricordiamo improvvisamente episodi della nostra infanzia mangiando una *madeleine* - tutte queste sono manifestazioni della struttura formale» (Searle 2004, trad. it. 2005, 158).

F.: Esatto! Come a dire che: «la vita *cosciente* è per noi il paradigma ineludibile della vita e dell'esperienza vissuta in generale. L'intenzionalità non si orienta dunque al vissuto non intenzionale come a un suo oggetto esterno, indifferente a ciò di cui si è divenuti consapevoli. L'intenzionalità è viceversa la forma più intensa del vissuto. Solo a un determinato grado di intensità l'esperienza vissuta diventa cosciente.

Dunque l'essere coscienti è una qualità del vissuto stesso. Possiamo dire: io divento consapevole del mio vissuto» (*Ibidem*, 55). C'è un altro punto di notevole rilevanza ai fini della nostra argomentazione e che Searle sviluppa così: «nel caso della coscienza, possiamo compiere una riduzione causale, ma non possiamo compiere una riduzione ontologica senza venir meno alla ragione per cui utilizziamo il concetto» perché «la coscienza può essere spiegata completamente tramite l'attività di neuroni ma questo non dimostra che non sia altro che attività di neuroni» (*Ibidem*, 108).

S.: Realisticamente, per l'appunto, è innegabile che la coscienza è possibile perché c'è un'attività neurale ma è altrettanto innegabile che la coscienza è qualcosa di più di quest'ultima: la coscienza è causalmente riducibile alla realtà neurologica rispetto alla quale, però, è al contempo, ontologicamente originale e irriducibile.

F.: Prova a fare un po' di sociologia, ora!

S.: Ho letto un poco Searle e, infatti, mi appare estremamente interessante rileggere i quattro punti del naturalismo biologico di Searle sulla coscienza (*Ibidem*, 102-103) con gli occhiali del ciclo morfogenetico archeriano (Archer 1995, trad. it. 1997). Il primo punto può essere posto come corollario: «gli stati coscienti, con la loro ontologia soggettiva, di prima persona, sono fenomeni reali del mondo reale. Non possiamo pervenire a una riduzione eliminativa della coscienza, che mostri come non sia altro che un'illusione.

Né possiamo ridurre la coscienza alle sue basi neurobiologiche, perché tale riduzione in terza persona ne lascerebbe fuori l'ontologia di prima persona» (Searle 2004, trad. it. 2005, 103). La coscienza - per come tendo a interpretare Searle - è una realtà immateriale ma non per questo irreal. La coscienza è una realtà ontologicamente più nuova rispetto alla sue basi neurobiologiche: l'ontologia soggettiva della prima persona è originale e irriducibile all'ontologia oggettiva di terza persona delle attività neuronali.

F.: Cioè: io posso *sapere* tutto ciò che riguarda la vita del pipistrello ma non potrò mai esperire la vita da pipistrello (è l'esempio che fa Searle, sulla scorta di Nagel) - o di quella di un qualsiasi altro individuo, aggiungo. Questo fa sì che ci rimanga «un elemento *irriducibile*, dopo che abbiamo dato una completa spiegazione causale delle basi neurobiologiche» (Searle 1998, trad. it. 2000, 60, *cor. mio*).

Se tale irriducibilità venisse negata si cadrebbe, allora, nella concezione epifenomenica o materialista della coscienza secondo cui - sintetizza Searle - *i*) il mentale non è parte del mondo fisico; *ii*) ogni spiegazione causale deve essere ricondotta al modello degli oggetti fisici che spingono altri oggetti fisici (la spiegazione delle 'palle da biliardo'); *iii*) se il funzionamento di ogni livello causale può essere spiegato col rimando a microstrutture più di base, allora tale livello non è affatto causalmente efficace e reale (*Ibidem*, 66-67).

S.: Voglio anche aggiungere un'ulteriore specificazione a tale corollario prima di passare a presentare gli altri tre punti. E si tratta di un aspetto che Searle non ha evidenziato.

F.: Interessante. Qual è?

S.: Da una parte, la struttura neuro-biologica che precede la formazione della coscienza, pur essendo causalmente efficace non è però, dall'altra, determinante in toto.

L'esempio fatto precedentemente è chiarificante: ho sete, sento una fortissima sete ma rifiuto di bere. Pur presentando tutte le caratteristiche della disidratazione, a un livello più o meno grave, più o meno vicino alla soglia critica per l'intera mia sopravvivenza, posso rifiutarmi di assumere liquidi: perché sto facendo lo sciopero della sete, perché sto cercando di giungere a un primato, perché soffro di gravi forme di disturbi alimentari, perché sto digiunando per quaranta giorni e quaranta notti, etc. Pertanto, anche se lo strato inferiore e di materia neuro-biologica è innegabile, esso non può determinare il mio agire *secondo coscienza*.

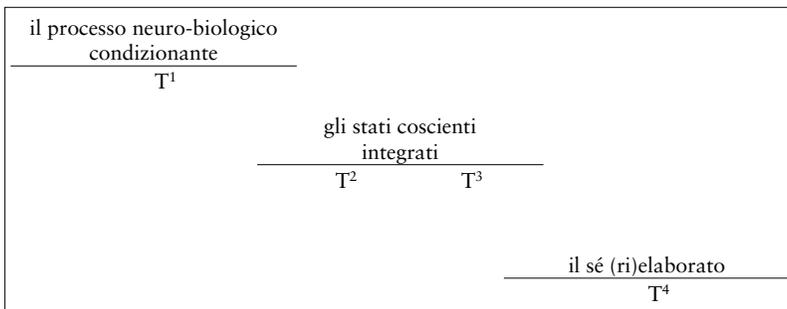
F.: Mi sembra corretto.

S.: Il *secondo punto*: proprio perché la coscienza è un fenomeno reale, ma immateriale, essa non può che essere ridotta causalmente ai processi neuro-biologici.

F.: Senza le sinapsi, non si può avere quello strato neuro-biologico da cui emergerà successivamente la coscienza.

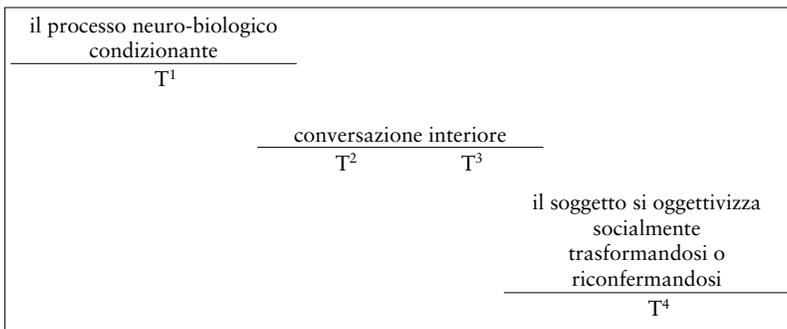
S.: Infatti, ed è il *terzo punto*, la coscienza esiste «a un livello più alto di quello dei neuroni e delle sinapsi» e - *quarto punto* - siccome la coscienza è reale, essa ha potere causale: esperisco la sete, allungo il braccio per prendere un bicchiere d'acqua.

Applicando lo schema morfogenetico, posso altresì formulare i punti appena visti ad esempio come negli schemi 1 e 2:



Schema 1. La sequenza temporale del processo morfogenetico dell'emergenza della coscienza o del sé

È indubbio che se non ci fosse la materia *prima* cerebrale fatta di neuroni e di processi sinaptici non ci sarebbe alcuno stato cosciente<sup>9</sup>. Ma tale sequenza posso rappresentarla anche nel modo seguente, e capirai il perché strada facendo:



Schema 2. Riformulazione dello schema 1 alla luce della conversazione interiore

*F.:* Ma la materia *prima* cerebrale *non* è la coscienza.

*S.:* Ma la materia *prima* cerebrale *non* è la coscienza, precisamen-

<sup>9</sup> «Il mio approccio agli stati ed eventi mentali è stato completamente realistico, nel senso che io credo che esistano veramente cose come fenomeni intrinsecamente mentali che non possono essere ridotti a qualcosa d'altro, o eliminati con qualche tipo di ri-definizione. Esistono realmente i dolori, i solletici e i pruriti, le credenze, le speranze, i timori, i desideri, le esperienze percettive, le esperienze di agire, i pensieri, le sensazioni, e tutto il resto [...]. Secondo la mia prospettiva, gli stati mentali sono tanto reali quanto ogni altro fenomeno biologico, tanto reali quanto l'allattamento, la fotosintesi, la mitosi o la digestione» (Searle 1983, trad. it. 1985, 263 e 265).

te. Se è da rifiutare l'idealismo secondo cui l'universo è interamente spirituale o mentale, alla stessa stregua, è da rifiutare il comportamentismo secondo cui la mente è il comportamento del corpo. Invece, ciò che deve essere sostenuto è il legame di indipendenza ontologica tra il processo neuro-biologico e la coscienza, pur essendo parti (e momenti) inseparabili di una stessa unità, la persona. Se l'informazione che il mio corpo mi trasmette è la fame ma non soddisfo, come se fosse un automatismo, tale bisogno anche impellente perché ritengo infiniti motivi che esulano dalla sola realtà biologica (di cui, in parte, sono fatto) - sto cercando di fare dell'ascesi, sono un vegetariano, soffro di gravi disturbi alimentari, faccio lo sciopero della fame a oltranza, etc. - non possiamo dire che facciamo sempre quanto il *cervello* ci comanda di fare.

F.: Ecco perché non possiamo compiere «una riduzione ontologica e affermare che la coscienza non è altro che attività neuronale» (Searle 2004, trad. it. 2005, 108). Anche se «è possibile una riduzione causale della coscienza al suo sostrato neuronale» cioè «non conduce a una riduzione ontologica, perché la coscienza ha un'ontologia di prima persona» (*Ibidem*, 111) irriducibile a quella di terza persona propria del suo strato neuro-biologico stesso. Il processo neuro-biologico, al tempo  $T^1$  è, quindi, condizionante ma non determinante<sup>10</sup>. E lo è non soltanto quando siamo in un perfetto stato di salute ma anche quando abbiamo delle deficienze neuronali più o meno gravi. L'informazione o la stimolazione neuro-biologica, al tempo  $T^2$ - $T^3$ , viene poi ri-elaborata dagli stati coscienti che «sono realizzati nel cervello quali caratteristiche del sistema cerebrale, e dunque esistono a un livello più alto di quello dei neuroni e delle sinapsi» (*Ibidem*, 103). La materia *prima* a cui la coscienza può essere causalmente ridotta non è cosciente e se 'le dessimo sempre ascolto' la nostra vita si ridurrebbe a una sequenza di

<sup>10</sup> «Dovremmo pensare agli stimoli percettivi individuali non come *creanti* la coscienza, ma come *modificanti* una coscienza preesistente» (Searle 2001, trad. it. 2003, 255). Questo 'suggerimento' che avanza Searle è importante in quanto mi porta a ritenere che Searle non sia poi un puro positivista, come invece vuole farci credere. Poche pagine prima, infatti, egli scrive che «la coscienza è un genuino fenomeno biologico. Consiste di strati interni, qualitativi, soggettivi, stati unificati di sensibilità, consapevolezza, pensieri e sentimenti. Questi stati iniziano quando ci svegliamo al mattino da un sonno privo di sogni e continuano per tutto il giorno, fino a quando non ritorniamo nuovamente coscienti» (*Ibidem*, 252-253). Ovviamente, è innegabile che se non ci fossero gli stimoli neuronali non ci sarebbe neppure la coscienza ma Searle, rifiutando, come visto, ogni spiegazione riconducibile al Materialismo non intende affermare che la mente sia puro e semplice fenomeno biologico.

stimolo-risposta. Invece, per esempio, voglio fare esperienze religiose, astinenza, protesta sociale e, così, anche rispondere automaticamente allo stimolo, *decido io* se e quando mangiare, se e quando bere, etc. Cioè: «dato che gli stati coscienti sono caratteristiche reali del mondo reale, hanno efficacia causale» (*Ivi*) - tempo T<sup>4</sup>. La soggettività della prima persona della coscienza si riflette, così, sull'oggettività della terza persona del sostrato neuro-biologico. Gli stimoli del secondo sono alquanto automatici e *richiederebbero* una risposta altrettanto automatica (stimolo-risposta) ma la seconda agisce riflessivamente in quanto può 'rispondere' in modo del tutto inaspettato e reagire in modo altrettanto inaspettato rispetto a poteri neuro-biologici non dotati di riflessività. Quotidianamente, dobbiamo re-agire agli stimoli e chiederci come soddisfarli, se vivere allo stato *brado* o meno.

S.: Il potere causale dei processi neurobiologici passa attraverso (cioè: è mediato da) l'agire secondo coscienza - nella normalità della vita di tutti i giorni ed escludendo i casi in cui fisicamente non sia più possibile o non lo sia mai stato il controllo degli stimoli. All'emergenza del sé come proprietà cosciente della persona - seguendo Searle - posso, ora, attribuire tre caratteristiche: *i*) è interna al soggetto in quanto è una proprietà personale irriducibile al sostrato neuro-biologico; *ii*) ha un'ontologia in prima persona *iii*) esercita efficacemente poteri causali<sup>11</sup>.

F.: Voglio anche illustrarti le caratteristiche fondamentali della coscienza che Searle pone. Essa è *qualitativa*, *soggettiva* e *unificata* (Searle 2001, trad. it. 2003, 252-254; Searle 2004, trad. it. 2005, 121-125). La coscienza è *qualitativa* in quanto per ogni stato cosciente c'è un determinato sentimento qualitativo di quello stato: '*ci si sente come...*'. È vero per i pensieri come 'la capitale della Tanzania è Dodoma': a me fa sentire nostalgia per averci trascorso anni come..., mentre, a chi ci abita, probabilmente, fa sentire indifferenza. Ed è vero anche per altre esperienze come assaporare un piatto di morbido *patè*

<sup>11</sup> «Il problema della libertà del volere si riduce così alla seguente domanda: assumendo che nessun ulteriore stimolo esterno rilevante arrivi al cervello, lo stato del cervello a  $t_1$ , descritto in termini neurobiologici, era causalmente sufficiente a determinare lo stato del cervello a  $t_2$ ? E tale stato  $t_2$  era sufficiente a portarlo a quello a  $t_3$ ? Se la risposta a queste domande è sì, per questo e per altri sufficientemente simili casi, allora non abbiamo il concetto di libero arbitrio [...]. Se la risposta a quella domanda è no, allora, date certe assunzioni circa il ruolo della coscienza, noi abbiamo davvero il libero arbitrio» (Searle 2001, trad. it. 2003, 261).

*di oche di Mortara* ('Che bontà!', oppure 'Il mio colesterolo!', oppure 'Povere ochette, è disumano come le allevano!'), la visione di un cielo minaccioso di pioggia 'Devo correre a casa perché ho il bucato steso fuori', oppure 'La mia danza della pioggia ha funzionato').

Scrivo Searle, «apparentemente l'idea è che certi stati coscienti, come provare un dolore o gustare un gelato siano qualitativi mentre certi altri, come pensare ai problemi aritmetici, non comportino sensazioni qualitative particolari. Penso sia un errore. Se pensate che non ci sia alcuna sensazione qualitativa nel pensiero che due più due è uguale a quattro, provate a pensarlo in francese o tedesco [...] anche se il contenuto intenzionale è lo stesso in tedesco e in italiano» (Searle 2004, trad. it. 2005, 122). Come dire: non sono soltanto le esperienze 'materiali' o biologiche a condizionare il nostro sé irriducibile ma sono anche le esperienze culturali a esercitare pari influenza. Tutti gli stati coscienti sono stati qualitativi: una proprietà emergente qualitativa non tanto del cervello quanto, invece, del sé o dell'agente. La coscienza è *soggettiva* nel senso che hanno soggettività ontologica: la mente esiste solo in quanto esperienza di un soggetto umano perché esiste solo da un punto di vista di prima persona - «la mia conoscenza della coscienza di un altro è del tutto diversa dal genere di conoscenza che ho della mia propria coscienza» (*Ivi*). La coscienza è *unificata*: parafrasando Searle, io, ora, non percepisco isolatamente l'esercizio fisico di battere i tasti del computer portatile o il rumore del traffico cittadino o le chiacchiere dei vicini ma «ho tutte queste cose come parti di un unico campo di coscienza unificato» (Searle 2001, trad. it. 2003, 253).

S.: Mi sento di concludere questa nostra parte della discussione dedicata alla coscienza così: la coscienza<sup>12</sup> costituisce il luogo in cui

<sup>12</sup> Una breve battuta su Searle e la fenomenologia. Se la fenomenologia è l'esame della struttura della coscienza, «non ho alcuna obiezione da indirizzarle» (Searle 2005b, 317, *trad. mia*). Ma, in realtà, la fenomenologia, pur essendo un buon inizio nell'analisi dell'intenzionalità, essa non può farci fare troppa strada in quanto ci sono tutte una serie di condizioni che non hanno immediatamente una realtà fenomenologica (*Ibidem*, 323). Per esempio i fatti bruti non hanno alcuna rilevanza nella fenomenologia in quanto essi esistono indipendentemente da qualsivoglia punto di vista. Così, conclude Searle, «cominciamo con la fenomenologia delle nostre esperienze ordinarie ogni volta che discutiamo del denaro, della proprietà, del governo e del matrimonio, senza menzionare le credenze, la speranza, la paura, il desiderio e la rabbia. Ma il punto è che l'investigazione fenomenologica è soltanto l'inizio. Si deve andare oltre e analizzare le strutture logiche, molte delle quali non sono accessibili alla fenomenologia» (*Ibidem*, 335, *trad. mia*).

l'elemento soggettivo del sé irriducibile dell'agente interagisce con i poteri causali delle realtà oggettive biologiche, sociali, culturali.

## 1.2 *La realtà dei fatti istituzionali: un tentativo di definizione*

F.: C'è un però, almeno per Searle. Ma per poter fare non basta la realtà sociale, occorre quella istituzionale: «è importante ricordare che è l'istituzione stessa a creare possibilità che la vita non avrebbe senza quell'istituzione» (Searle 2006c, 58, *trad. mia*). Le istituzioni ci permettono di realizzare attività che altrimenti non ci sarebbero assolutamente possibili<sup>13</sup>. E così veniamo a un punto centrale del funzionamento delle istituzioni, le funzioni di *status* (*status functions*) o assegnazione di funzione.

S.: Il primo elemento dei quattro della struttura invisibile della realtà sociale che elencasti all'inizio della nostra discussione.

F.: Ottima memoria! Adesso te lo spiego meglio. Una semplice riga tracciata in una stanza e che la divide a metà può espletare le stesse funzioni attribuite a un muro di mattoni per via della sua *struttura fisica* «in virtù dell'accettazione o del riconoscimento collettivo: è dall'azione collettiva degli individui che dipende il fatto che il muro goda di un certo *status* e che a questo *status* si accompagni una certa funzione» (Searle 1998, trad. it. 2000, 132). Passare dal fatto bruto, come una barriera invalicabile di mattoni, a una linea tracciata ma altrettanto invalicabile altro non è che lo slittamento - dice Searle - dalla fisica all'accettazione di una funzione di *status*, passaggio che segna «la struttura concettuale di base che sta a fondamento della realtà istituzionale umana» (*Ibidem*, 133). Ma è solo negli scritti degli ultimi anni che Searle estende questa attribuzione di una funzione di *status* anche agli individui: «assegnando collettivamente una funzione di *status* a una *persona* o a un oggetto, noi attribuiamo poteri deontici» (Searle 2006d, 115, *trad. mia, cor. mio*). L'esempio che fa è il seguente: Bush, in quanto presidente di

<sup>13</sup> È essenziale, infatti, avere sempre bene in mente che l'istituzione - per Searle - è essenzialmente abilitante. L'istituzione *non* è un grande *Leviathan* che divora gli individui inermi e contro il quale questi non hanno alcuna difesa ma è una realtà la cui esistenza dipende dagli individui stessi e che li aiuta a vivere meglio: seguendo una tale strada di lettura - come nel caso di D'Andrade (2006) -, si ignora il fondamentale legame tra l'umanizzazione del soggetto (animale) attraverso soltanto la realtà istituzionale e non quella sociale (Searle 2006b).

una nazione, ha diritti, obblighi, autorità che io non possiedo in quanto semplice cittadino. Ma attribuire una funzione di *status* non vuol dire accrescere il potere fisico: «quando George Bush diventa presidente, la forza delle sue braccia non aumenta» (*Ivi, trad. mia*). Però, Bush, usando la sua autorità, può indurre le altre persone ad attivare i propri poteri fisici (*Ivi*).

S.: Questo vuol dire, dunque, se non erro, che una delle funzioni più importanti dei fatti istituzionali è la possibilità di alterare i fatti bruti.

F.: Non credo tu sbagli perché cruciale nella creazione dei fatti istituzionali o, come posso anche dire, nell'istituzionalizzazione di certe forme d'agire individuale, è l'imposizione collettiva di una funzione, funzione che può essere portata avanti *solo e soltanto* in virtù dell'accettazione collettiva: «la campata centrale del ponte che va dalla fisica alla società è l'intenzionalità collettiva e il movimento decisivo su quel ponte nella creazione della realtà sociale è l'imposizione intenzionale collettiva di funzione su entità che non possono svolgere quelle funzioni senza quell'imposizione» (Searle 1995, trad. it. 2006, 50). Per spiegarci meglio, suggerisco di dare uno sguardo alla tassonomia gerarchica dei fatti che Searle propone (*Ibidem*, 138-144).

Non voglio riproporre, qui, la spiegazione di ogni tipo di fatto; voglio, piuttosto, indirizzare la mia e la tua attenzione al penultimo livello, quello dei fatti istituzionali. Leggendo lo schema tassonomico posso definire i fatti istituzionali come - bada bene - quei *fatti mentali intenzionali e collettivi di creazione e di attribuzione di status e di funzioni che umanizzano gli esseri umani*.

S.: Spiegami questa tua definizione!

F.: Con piacere - o, per lo meno, ci provo! I fatti istituzionali sono mentali in quanto relativi agli individui - ma, per questo, non individuali - e dipendenti, per la loro esistenza, da questi. La neve sul monte Everest c'è indipendentemente dalla presenza degli individui su questo mondo; i fatti istituzionali, per emergere, hanno bisogno degli individui anche se non sono completamente riducibili a questi:

- i fatti istituzionali sono intenzionali in quanto sono *degli* individui che reagiscono agli impulsi neuro-biologici: - e per quello che abbiamo detto a proposito dell'intenzionalità - sono le rappresentazioni delle condizioni di soddisfazione di sé responsabili e coscienti;
- i fatti istituzionali sono collettivi in quanto l'intenzionalità individuale deriva da quella collettiva; i fatti istituzionali sono collettivi in quanto sociali perché presuppongono la cooperazione;

- i fatti istituzionali creano e assegnano funzioni e status a entità che, altrimenti, senza tale imposizione non potrebbero né avere né svolgere;
- i fatti istituzionali umanizzano gli esseri umani in quanto trascendono la dimensione sociale che è propria anche degli esseri animali: l'assunzione pubblica di impegni *via* la creazione di fatti istituzionali è la specificità umana degli individui.

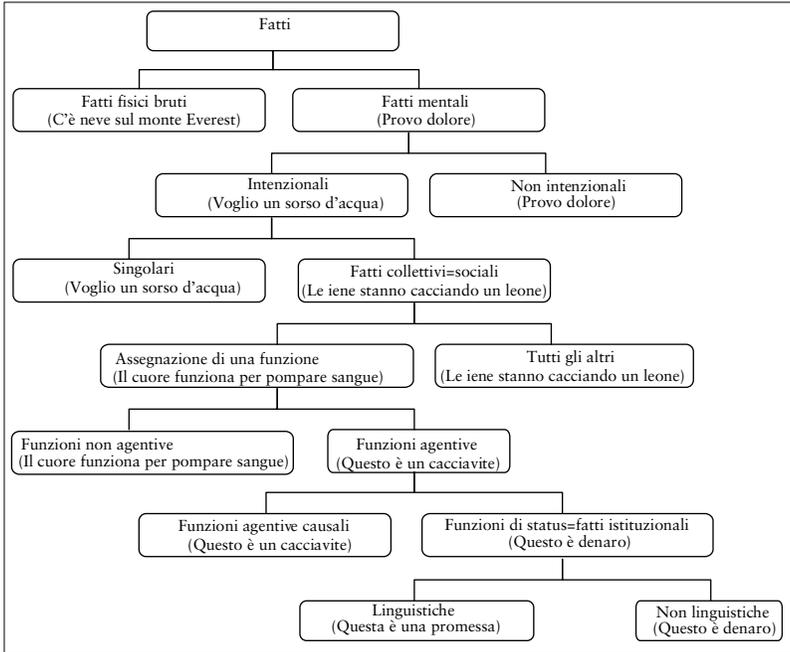


Figura 1. Tassonomia gerarchica di certi tipi di fatti (Fonte: *Ibidem*, 139, *cor. mio*)

S.: La realtà istituzionale è quella realtà sia immateriale sia materiale<sup>14</sup> che sta nel sociale degli individui ma, trascendendolo, li umanizza.

<sup>14</sup> Come giustamente nota Smith (2003) – io con lui – un punto centrale nella costruzione dell'ontologia sociale di Searle è l'implicita negazione che il mondo sia costituito esclusivamente da fatti istituzionali. In più, Smith giustamente rileva che, inevitabilmente, Searle è costretto a riconoscere la dimensione delle rappresentazioni nell'impalcatura della realtà sociale: c'è bisogno di una traccia, per esempio, che rappresenti il denaro così come memorizzi e registri ufficialmente l'esistenza dei diritti di proprietà,

La funzione dei fatti istituzionali è, quindi, quella di umanizzare le diverse realtà dell'individuo - il biologico, il sociale, il soggettivo - in quanto le lega *e* le ordina in uno stesso atto. Ci può essere un fatto sociale senza essere umano; un fatto biologico senza essere umano; un fatto soggettivo senza essere umano. *Ma* non può aversi un fatto istituzionale senza comprendere la socialità, la 'biologicità' e la soggettività degli individui pur non essendo riducibile interamente a ciò.

*F.:* Posso dire che nella creazione del fatto istituzionale, l'intenzionalità collettiva realizza la forma più intensa del vissuto umano in quanto, solo a un determinato grado di intensità, l'*essere* degli umani diventa *umano*. Radicalizzando, per come ho proposto di interpretare il senso ultimo dell'intenzionalità collettiva secondo Searle - la rappresentazione delle condizioni di soddisfazione - l'intenzionalità collettiva medesima è la rappresentazione delle condizioni di soddisfazione relative all'umanizzazione della vita.

*S.:* Ora, però, un interrogativo è d'obbligo. Perché - come si legge dalla figura 1 - '*funzione di status=fatti istituzionali*'? Qual è il significato di tale equivalenza? Sociologicamente, potrebbe essere - a prima vista - identificata con quella che Pharo (2007) chiama 'la concezione demiurgica della società'. Oppure, si potrebbe - sempre a prima vista - tacciarla di una fortissima vicinanza con lo strutturalismo meadiano. Invece non credo sia così.

*F.:* E dici bene!

*S.:* Non viene affermata affatto la pre-determinazione dell'identità sociale rispetto a quella personale nel senso che sia quest'ultima a plasmare, per intero, la prima.

*F.:* Di recente, infatti, Searle (2003) ha approfondito la sua ontologia sociale compiendo - almeno secondo me - un passo estremamente rilevante. Riprendendo il *politikon zôon* aristotelico, egli pone le seguenti domande: «Che cosa manca agli animali *sociali* perché essi siano anche animali *politici*? E più in generale: Che cosa manca alla realtà *sociale* perché essa diventi una realtà specificatamente *politica*? [...] Che cosa, in particolare, manca all'intenzionalità collettiva affinché si possa giungere alle forme istituzionali che sono caratteristiche degli esseri umani, e, in particolare, alle forme che sono caratteristiche della realtà politica *umana*?» (*Ibidem*, 30). Ora ti faccio fare un eser-

etc. Rimando anche a Ferraris (2005, 2007).

cizio. Prova a riformulare tale interrogativo alla luce di come siamo giunti a definire l'intenzionalità collettiva.

S.: Potrebbe suonare così: quando *la rappresentazione delle condizioni di soddisfazione* umanizza la realtà sociale?

F.: Una formulazione corretta! Ti risponde Searle: quando essa è caratterizzata dalla combinazione fra due elementi, l'imposizione di funzione *e* le regole costitutive.

S.: Abbiamo già visto più sopra il primo dei due termini che compongono questa relazione di complementarità necessaria (la 'e'). Ti rimane, quindi, da presentarmi il secondo: le regole costitutive.

F.: Brevemente, da una parte, ci sono le regole regolative le quali regolano forme di comportamento preesistenti a esse (Searle 1995, trad. it. 2006, 53-62). Ogni qualvolta Searle affronta tale distinzione normativa, l'esempio proposto è sempre lo stesso: 'Devi guidare a destra', come un caso di *regulative rule*. Al contrario, le regole costitutive non solo regolano un comportamento ma *lo* creano anche. Ed esse hanno come formula paradigmatica: 'X ha valore di Y nel contesto C'. Per Searle, un buon esempio di *constitutive rules* è dato dal gioco degli scacchi: le numerosissime regole non regolano soltanto il giocare a scacchi stesso ma «piuttosto è nell'agire in conformità alle regole degli scacchi che l'attività del giocare a scacchi consiste» (Searle 2003, 32)<sup>15</sup>.

S.: Pertanto, se ho capito bene, per passare dai fatti bruti ai fatti istituzionali e per passare, quindi, dalle funzioni brute o assegnate fisicamente alle funzioni-di-*status* occorre la creazione operata soltanto dalle regole costitutive.

F.: Searle ti direbbe che hai capito bene perché egli afferma che «è grazie alle regola costitutiva che qualcosa ha per noi un certo *status*,

<sup>15</sup> Il confine tra le due tipologie normative è alquanto discutibile (Elanec 2003): tutto il gioco degli scacchi è il frutto di regole costitutive e perché non è possibile ritenere che anche la norma 'Devi guidare a destra' sia costitutiva – almeno per i paesi non facenti capo, sia in passato sia nel presente, alla corona inglese? L'intreccio tra le due nature regolative nelle pratiche sociali è estremamente stretto ed è per questo che Benoist (2003), rileggendo Searle, sostiene che ciò che sembra distinguere le regole costitutive dalle regole regolative è il rapporto che ciascuna di esse ha con la violazione: nel caso della regola regolativa, si ha a che fare con una violazione che rimane all'interno dello stesso spazio logico della condotta stabilita dalla regola (se guidi a sinistra anziché a destra, incorri in una multa per guida scorretta). Nel caso della regola costitutiva, la violazione della stessa porta a un altro spazio logico, a un'altra attività completamente diversa. Secondo me, il caso del tabù dell'incesto può essere ben esplicativo di quanto Benoist intende dire.

e con quello *status*, una certa funzione» (*Ivi*). Un uomo che soddisfa certe condizioni è per noi il presidente della Repubblica Italiana, il marito/la moglie, l'arbitro di tennis, etc<sup>16</sup>. Così, «l'elemento decisivo nel passare dall'imposizione del tutto animale di una funzione (e dall'intenzionalità collettiva) all'imposizione di funzioni-di-*status* consiste nella nostra abilità a seguire [*to follow*] un insieme di regole, procedure o pratiche in virtù delle quali noi riteniamo che certe entità abbiano un certo *status*» (*Ivi*)<sup>17</sup>. Una volta che è *emersa* una realtà istituzionale (o fatto istituzionale) - ecco il punto - i soggetti che ve ne sono coinvolti *più o meno involontariamente* risultano avere dei nuovi poteri che Searle li definisce come *poteri deontici* - e «i poteri che sono fatti istituzionali sono sempre una questione di diritti, doveri, obblighi, impegni, autorizzazioni, requisiti, permessi e privilegi» (*Ibidem*, 35).

S.: Il 'Napolitano' quale Presidente della Repubblica Italiana ha poteri ben diversi e originali rispetto al 'Napolitano' privato cittadino quale era prima (ha libero accesso al Quirinale, per esempio, può sciogliere le Camere) e *io* (che involontariamente mi ritrovo ad averlo come mio Presidente) ho obblighi verso il Napolitano-Presidente ben diversi e originali rispetto al Napolitano-privato cittadino.

F.: Esempio corretto. La realtà istituzionale, quindi, attribuisce funzioni e poteri: essa consente agli individui di intraprendere nuovi corsi di azione che *altrimenti* non sarebbero (stati) possibili. Pertanto, «il punto da sottolineare è che l'essenza del potere politico è il potere deontico» (*Ibidem*, 41) perché «il riconoscimento della validità di una funzione-di-*status*, da parte di un agente (un cittadino che appartiene ad una comunità politica), conferisce a quell'agente una ragione per fare qualcosa indipendente-dal-desiderio» (*Ibidem*, 40).

S.: Abbiamo già visto la rilevanza di tale indipendenza-dal-desiderio di un'azione dell'agente.

F.: Le *human institutions* sono *prima di tutto* abilitanti (*enabling*)

<sup>16</sup> Sull'origine delle regole costitutive, Searle è alquanto 'veloce'. Per risolvere il *regressus ad infinitum* - come lo chiama Searle - ossia spiegare la nascita di una regola costitutiva con un'altra regola costitutiva che a sua volta è spiegata con un'altra regola costitutiva..., Searle conclude che «quando la pratica di imporre funzioni-di-*status* diviene regolare e si stabilizza, allora diviene una regola costitutiva» (Searle 2003, 34). Questo vuol dire che «accettare che una pratica regolare possa diventare regola costitutiva non sempre significa che debba necessariamente esistere una regola costitutiva affinché sia imposta una funzione-di-*status*» (*Ivi*).

<sup>17</sup> È interessante la lettura che di una tale posizione viene suggerita da Benoist (2004).

(Searle 2005a) perché «il riconoscimento di una funzione-di-*status* da parte di agenti coscienti (come me), può fornire *ragioni per agire* che sono indipendenti dai miei desideri immediati» (Searle 2003, 40, *cor. mio*). La realtà istituzionale - forti di quanto abbiamo detto precedentemente sul punto dell'indipendenza-dai-desideri - permette al sé irriducibile di agire e di realizzarsi. La realtà istituzionale, con i suoi poteri deontici e altrimenti impossibili, dà agli uomini «la chiave fondamentale per organizzare una società umana: la capacità di agire (e di agire secondo) ragioni per l'azione indipendenti-dal-desiderio» (*Ibidem*, 44). Creare la realtà istituzionale, o meglio, l'istituzionalizzazione permette di legare le tre dimensioni della vita - il biologico, il sociale e il soggettivo - umanizzandola. E l'elemento base della realtà istituzionale è la *volontà* del sé di assumere impegni che vadano oltre la dipendenza-da-desideri perchè è solo così che il sé si completa.

S.: L'elemento base è desiderare-di-non-desiderare! E, con la Archer, questo elemento può essere riformulato come desiderare-di-impegnarsi - ed è quanto vorrei riuscire a dimostrarti.

F.: Bene! Inizia pure.

### 1.3 *La disperazione di Alice, la saggezza del Bruco: l'identità è oltre il presente*

S.: «Ciò verso cui le persone si impegnano nella società, risulta la chiave per la loro identità sociale e una chiave che implica un considerevole impatto [...]. Il teorico della Scelta Razionale obietterà qui presumibilmente che le persone impegnate stanno ancora agendo con una razionalità strumentale, e che semplicemente abbiamo scavato un pochino più a fondo nelle loro preferenze. Questo risulterebbe errato perché, nel caso di un impegno, mezzi e fini non sono separati: le cose che ci stanno a cuore condizionano *profondamente* come onoriamo i nostri impegni» (Archer 2000, trad. it. 2007, 120-121). Le premure fondamentali *non* sono, però, dettate dalle nostre facoltà passionali emotive rendendole, *sic et simpliciter*, una questione di gusto (*Ivi*). Le premure fondamentali non sono neppure il risultato della condotta passiva pre-determinato in tutto e per tutto dalle aspettative normative.

F.: Che cosa sono, allora, *queste* premure fondamentali?

S.: Esse sono le motivazioni fondamentali che formuliamo per gli impegni e per il nostro personale *modus vivendi*. Come le definisce

la Archer, «ci siamo costituiti identificando il sé come l'essere-conqueste-premure [...] *il sé ha raggiunto una precisa identità personale attraverso la sua configurazione irripetibile di impegni*» (*Ibidem*, 345): definiamo noi stessi attraverso le nostre costellazioni di premure relative al mondo e alle sue differenti realtà - quella pratica, quella naturale e quella sociale<sup>18</sup>. Per giungere a definire le *nostre* singole premure dobbiamo *vivere* appieno gli ordini naturale, pratico e sociale della realtà (*Ibidem*, 271). Ma «la vita interiore non rappresenta soltanto un meccanismo di elaborazione per giungere alle nostre premure fondamentali» in quanto «*siamo anche persone che ci premuriamo delle nostre premure*» ed è proprio ciò - conclude la Archer - «il significato dell'impegno» (*Ibidem*, 421): quello che ogni individuo in quanto *persona* cerca è «un'identità sociale dove esprimere in se stesso ciò che gli sta maggiormente a cuore» (*Ibidem*, 98).

F.: Prova a fare un esempio.

S.: Se voglio esprimere il mio ripudio più totale per ogni forma di uccisione degli animali non soltanto - nel privato - non mangerò mai carne ma - nel pubblico - cercherò di ricoprire un ruolo *sociale* relativo e riconosciuto come tale dagli altri, quello del vegetariano convinto. Esprimere pubblicamente, *mediante* un tale ruolo sociale, le mie convinzioni personali comporta, per esempio, che chi mi invita a cena non prepari solo grigliate miste di carne e di pesce in quanto si aspetta da me un certo comportamento così come - reciprocamente - mi aspetto da lui un *menù* adatto. La presenza di vegetariani nella società può comportare, sempre a guisa di esempio, la diffusione di ristoranti macrobiotici fino all'attacco delle baleniere giapponesi. Il soggetto, allora, una volta che è *arrivato* a *maturare* le sue premure fondamentali, deve rivisitarsi - ci dice la Archer - come *oggetto sociale* (*social object*) (Archer 2003, trad. it. 2006, 220). Ecco un punto assai rilevante.

F.: Perché la Archer ritiene che il soggetto debba 'rivisitarsi' come oggetto sociale?

S.: Me lo chiedo pure io. Ma puoi formularla anche diversamente.

F.: E come?

<sup>18</sup> Sarebbe interessante indagare sul perché la Archer (2000, trad. it. 2007; 2003, trad. it. 2006), a volte, 'sostituisce' la realtà sociale con quella trascendentale. È più corretta e precisa la posizione di Donati (2006) per il quale, *ontologicamente*, l'uomo passa per i quattro ordini della realtà (pratica, naturale, sociale e spirituale).

S.: Perché il soggetto deve rivisitarsi come oggetto sociale *ossia* come rendersi fatto istituzionale? In altre parole: perché istituzionalizzarsi? Ecco la *mia* domanda.

F.: E la risposta?

S.: Procediamo! Ora, dobbiamo fare entrare nella nostra discussione due nuovi 'soggetti': l'identità personale e quella sociale. Anche se l'identità sociale non è altro che una parte dell'identità personale ed è l'identità personale a mediare le relazioni tra il soggetto e i tre ordini differenti della realtà<sup>19</sup>, è l'identità sociale stessa, però, che media i rapporti tra il soggetto e la realtà istituzionale. L'identità personale «può emergere soltanto nella fase della maturità, una volta che il sé riflessivo ha scandagliato interamente i tre ordini della realtà (naturale, pratico e sociale), ha stabilito dove attribuire le proprie premure fondamentali e come adeguarvi le altre» (Archer 2000, trad. it. 2007, 365).

F.: Ti rigiro una tua domanda che mi facesti poco dopo esserci messi a chiacchierare. Ma la Archer è strutturalista à la Mary Douglas?

S.: Ti rispondo subito: la Archer è tutt'altro che strutturalista à la Mary Douglas<sup>20</sup> secondo cui l'identità personale è conferita dalle istituzioni in quanto, per la Archer stessa, «l'*identità personale* che [...] risulta dalla risposta riflessiva del soggetto ai contatti con la natura, la pratica e la società, tramite la conversazione interiore, non deve essere confusa con l'*identità sociale*. Sebbene le due siano intrecciate [...] l'identità personale è sempre più ampia dell'identità sociale perché tanto la prima anima la seconda quanto definisce la sua posizione rispetto ad altre premure, che le cure sociali non surclassano necessariamente» (Archer 2000, trad. it. 2007, 365). Però c'è un punto su cui voglio indirizzare la tua attenzione. E laddove scrive che «i poteri umani (PEP), su cui impattano i poteri strutturali (PES) e culturali (PEC), conducendo all'elaborazione di 'agenti' e 'attori', sono quelli del sé e dell'*identità personale*» (*Ibidem*, 362).

F.: Pazienta. Provo a interpretarlo. A me sembra che la Archer voglia dire che il potere umano del sé e dell'identità personale per attivarsi, ossia per esercitare il loro potere causale, devono passare necessariamente attraverso l'identità sociale: l'identità sociale attribuisce

<sup>19</sup> L'identità personale «bilancia riflessivamente le proprie premure sociali con quelle insite negli ordini naturale e pratico della realtà» (Archer 2000, trad. it. 2007, 361).

<sup>20</sup> Mi riferisco in particolare all'opera *Come pensano le istituzioni* (1986, trad. it. 1990).

una serie di poteri diversi all'identità personale affinché questa voglia essere realmente efficace. Lo stesso eremita asceta ricopre un ruolo specifico che gli permette di isolarsi in una grotta, di vivere di stenti e di digiuni senza venir *scambiato* per un matto e quindi arrestato o rinchiuso in un qualche istituto per malattie mentali.

S.: E io aggiungo: la realtà istituzionale non attribuisce alcuna identità personale all'individuo in quanto è l'individuo stesso che crea (con altri) la realtà istituzionale nel momento in cui vuole impersonare un certo ruolo che meglio gli si confà al suo sé profondo. È quanto di sottinteso c'è nell'affermazione di Bellah *et alii* (1992) secondo cui *migliori* istituzioni sono essenziali per farci vivere *meglio* senza, però, elidere l'individuo nella pre-determinazione che le istituzioni fanno di questi.

L'ordine istituzionale prima ancora di essere un *luogo*<sup>21</sup> è la realtà che sta nel tempo e nello spazio e che le persone ri-generano (trasformandole e riproducendole) per *poter* fare ed essere. Ciò non può mai essere neutrale in quanto la realtà istituzionale dipende dalle nostre concezioni di 'bene' derivante dalle nostre premure fondamentali. Rifacendomi all'esempio che ho fatto prima: ritenendo *fondamentale* il bene della vita di tutti gli animali, cercherò di *poter* difendere tale vita mediante i poteri che la società mi riconosce e/o mediante i poteri che cerco di farli accettare dalla società stessa.

F.: Quelli che Searle definisce 'poteri deontici'.

S.: Precisamente. Ma soffermiamoci sull'identità sociale. L'identità sociale - per la Archer - è il *Tu*. Ora, però, bisogna spiegare perché, secondo la Archer, bisogna distinguere *la* persona, *l'agente*, *l'attore* (Archer 2003, trad. it. 2006, 211 e segg.). Le persone sono i singoli individui sciolti e ciascun individuo è un 'numero' a sé stante. Le persone, definite in base al loro rapporto con la distribuzione delle risorse scarse della società, diventano *allora* agenti; se intese nei loro ruoli sociali, diventano *allora* attori. Persona, agente, attore: ecco «la concezione 'stratificata' dell'essere umano, propria del realismo sociale» (*Ivi*).

Da una parte, «ciascuno di noi non può non essere agente, poiché questo rimanda semplicemente al fatto di occupare una determinata

<sup>21</sup> «Le organizzazioni sociali – o istituzioni nel senso comune del termine – sono luoghi, locali o insiemi di locali, edifici, costruzioni, dove si svolge con regolarità una certa attività», scrive Goffman (1961, trad. it. 2001, 34).

posizione» ma, dall'altra, «la semplice partecipazione a una collettività, di cui si condivide la posizione sociale, non dà origine ad alcuna identità specifica» (*Ivi*). Pertanto l'*agency* intesa in senso primario è un che di inevitabile: «ciascuno di noi si trova *involontariamente* collocato in una collettività di agenti (primari)» (*Ibidem*, 212). Però la società è sempre caratterizzata da un variegato e complesso insieme di ruoli; l'assunzione di un ruolo perciò non solo è l'atto che ci fa passare da agenti ad attori ma è «fondamentalmente un *atto di volontà*» (*Ivi*). L'attore trae la propria identità sociale dal modo in cui impersona, in quanto soggetto, il ruolo che *sceglie* di occupare in quanto meglio corrisponde ai suoi interessi. Pur essendo un atto di volontà, tuttavia non tutti gli individui riescono a trovare un ruolo in cui sentono di poter investire se stessi. *Chi* pensa i progetti attraverso l'assunzione dei ruoli cerca di tradurli in pratiche? Questo 'qualcuno' - come afferma la Archer - è la persona, la cui identità emerge relazionandosi alle realtà naturali, pratiche e sociali, e che pertanto, non va con-fusa, conflazionata, nell'agente o nell'attore.

L'identità personale, conseguentemente, *non* è l'identità sociale in quanto l'identità sociale non è che un sottoinsieme dell'identità personale (*Ibidem*, 215). *Chi* personifica attivamente e con 'la propria testa' un ruolo sociale piuttosto che assumerlo passivamente è la persona: «è tramite questo passaggio che si costituiscono delle *persone* distinte da una determinata (e involontaria) collocazione sociale iniziale. È così che esse diventano volontariamente degli *attori sociali*» (*Ivi*). Da che cosa 'deriva' la personificazione? In che modo un ruolo viene personificato?

Le proprietà strutturali (sociali e culturali) che costituiscono la dimensione strutturale del ruolo, anziché determinare l'esito derivante dall'assunzione, risultano essere mediate dalle proprietà personali della persona<sup>22</sup>: «le cose a cui teniamo di più» (*Ivi*), gli *ultimate concerns*. 'Le prese di posizione' sono il collegamento tra l'identità personale e quella sociale, tra la struttura e l'*agency*; tra il micro e il macro, come scrive la Archer (*Ibidem*, 518). Sono i progetti relativi agli *ultimate concerns* ciò su cui si fonda la conversazione interiore e, quindi, l'emergenza stessa dell'identità personale e che attivano i poteri emergenti dell'identità sociale. Parimenti, la struttura diventa causalmente efficace solo in relazione a specifici progetti umani e non *tout court* alle

<sup>22</sup> Per una posizione simile, rimando a Porpora (1993) che cerca di sviluppare un *nonreductive materialism*.

proprietà degli agenti: «l'aspetto cruciale, per l'attivazione (o la non attivazione) dei poteri causali dei vincoli e delle facilitazioni, è proprio il *modo* in cui gli agenti decidono che vivranno la configurazione dei propri interessi [...]. Sono i progetti degli agenti - ossia *i frutti delle loro deliberazioni riflessive* - ciò da cui dipende lo 'sprigionamento' dei poteri causali della struttura e della cultura, rispetto agli agenti stessi» (*Ibidem*, 326, *cor. mio*).

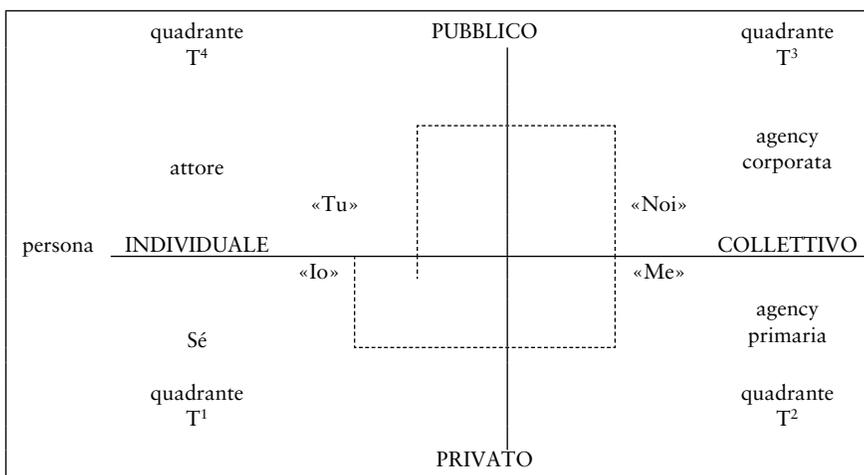
F.: Potresti, però, spiegare più precisamente che cos'è la conversazione interiore secondo la Archer?

S.: Con piacere! Senza entrare nel merito delle critiche che le sono state indirizzate (King 1999 e 2004; Mutch 2004; Prandini 2004; Vandenberghe 2005; Willmott 2005; Mutch *et alii* 2006), la Archer elabora la conversazione interiore come il *luogo* in cui l'agire sociale ha origine. Ma posso anche dire che la conversazione interiore è quella realtà immateriale (relazione) spaziale e temporale che sta *nel* soggetto: la sintesi tra l'identità sociale e quella personale è il risultato della conversazione interiore adulta (*adult internal conversation*) (Archer 2002, trad. it. 2004, 46). Ne *La conversazione interiore*, la Archer (2003, trad. it. 2006) presenta un nuovo modo di pensare alla persona umana, al processo di socializzazione e a quello del mantenimento della identità sia sociale che personale. *Implicitamente* Margaret Archer tratta della transizione all'età adulta. Anzi, la stessa *conversazione interiore* porta all'emergenza di un sé maturo e adulto, così come il mantenimento della stessa identità dell'adulto è una questione di successive conversazioni interiori<sup>23</sup>. Questo, però, è un punto di imprescindibile rilevanza su cui rifletterò più avanti. La conversazione interiore è una questione di «riflessività referenziale, attraverso cui facciamo le nostre (fallibili) ponderazioni in merito al mondo, e a quello che è, e che dovrebbe essere, il nostro posto al suo interno» (Archer 2003, trad. it. 2006, 51)<sup>24</sup>. Il legame tra i poteri causali propri delle strutture sociali e i poteri causali riflessivi degli individui consiste nella conversazione interiore (*Ibidem*, 256). In altri termini, il processo di

<sup>23</sup> «Come esseri umani adulti, siamo tre in uno - *persone, agenti e attori* - ma non perdiamo mai la nostra genesi nel senso permanente di sé che si forma in maniera non-discorsiva attraverso la nostra azione di pratica nel mondo» (Archer 2000, trad. it. 2007, 153).

<sup>24</sup> E anche «i poteri soggettivi della riflessività mediano il ruolo che i poteri oggettivi strutturali e culturali hanno nell'influenzare l'azione sociale e sono, così, indispensabili nella spiegazione degli outcome sociali» (Archer 2007, 5, trad. mia).

mediazione dipende dal *potere* dell'individuo di deliberare interiormente sul da farsi in merito a ciò a cui tiene maggiormente a partire dalle sue condizioni di vita oggettive sulle quali egli non esercita alcuna scelta: tale potere è la riflessività. *Mediante* la conversazione interiore, «ogni singolo agente cerca di tracciare i contorni di un suo personale *modus vivendi*: un insieme di pratiche che, nella loro combinazione, tengono conto di ciò che è ineluttabile, ma privilegiano ciò che interessa di più all'individuo in questione» (*Ibidem*, 255)<sup>25</sup>. *Mediante* la conversazione interiore, quindi, il soggetto (ri)elabora i propri progetti di vita alla luce delle sue premure fondamentali intese come «quei beni interiori a cui ogni persona tiene di più e dalla cui specifica 'costellazione' dipende la sua stessa identità personale» (*Ibidem*, 49)<sup>26</sup>.



Schema 3. Il modo in cui il soggetto si 'rivisita' come oggetto sociale: l'identità del soggetto come oggetto sociale (Fonte: *Ibidem*, 220)

La conversazione interiore, in quanto luogo in cui si origina l'agire sociale, è la risposta alla domanda: in che modo le strutture possono esercitare il loro potere causale di condizionamento<sup>27</sup>? Le strutture

<sup>25</sup> «In generale, il *modus vivendi* rappresenta la forma concreta in cui gli agenti hanno deciso di vivere, dati i loro interessi, e alla luce delle circostanze esterne» (Archer 2003, trad. it. 2006, 326).

<sup>26</sup> A tal proposito, rimandiamo anche a Porpora (2001 e 2006).

<sup>27</sup> «È essenziale distinguere l'esistenza delle proprietà strutturali dall'esercizio del

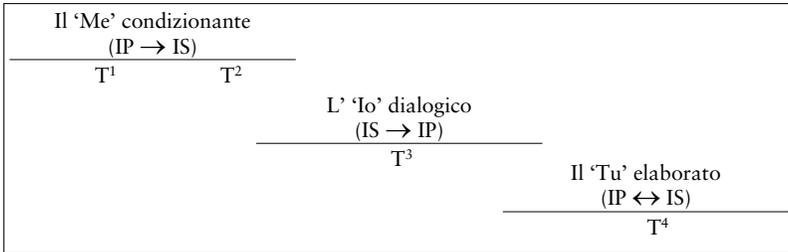
vengono attivate dai progetti che gli individui cercano di portare avanti e di realizzare. È *attraverso* i progetti che la dimensione strutturale (tanto quella sociale quanto quella culturale) può *realmente* condizionare la soggettività in atto - l'*agency*<sup>28</sup>. Scrive la Archer, «il *modus vivendi* di ogni individuo deve dare vita a pratiche sociali 'soddisfacenti' in una duplice accezione: dal punto di vista soggettivo, esse devono risultare accettabili per l'individuo in questione (cosa che non necessariamente le rende 'soddisfacenti' nella misura massima possibile); sotto il profilo oggettivo, esse debbono risultare effettivamente realizzabili» (*Ibidem*, 250). Vado ad analizzare il «*corso di vita*» (*Ibidem*, 219) - la morfogenesi del sé - che è rappresentato nello schema 3. Il periodo di vita che va dalla nascita alla maturità è rappresentato dal quadrante T<sup>1</sup>. Durante questa fase, il senso continuo del sé esperito come Io acquisisce progressivamente autonomia dalle cose e dalle persone. Così, al tempo T<sup>2</sup>, il Sé comincia a esperire il proprio posizionamento involontario nel mondo, le proprietà e le caratteristiche sociali acquisite in modo non intenzionale: il Me. Facendo esperienza di ciò l'individuo inizia, al tempo T<sup>3</sup>, anche a far l'esperienza di appartenere a certe collettività sociali piuttosto che ad altre: il Noi. Infine, al tempo T<sup>4</sup>, l'individuo attraverso la personificazione di ruoli sociali, cerca di essere quell'*attore* che gli permette meglio di esprimere in pratica i propri interessi e i propri progetti. La Archer fa un'affermazione a mio avviso molto importante: «la persona *ormai matura*, al tempo T<sup>4</sup> (che coincide con l'avvio di un nuovo T<sup>1</sup>), re-ispeziona l'«Io», il «Me», il «Noi» e il «Tu», che sono stati parte della sua personale morfogenesi» (*Ibidem*, 220). Mi sembra quindi possibile concludere che la maturità - in altri termini, il divenire adulto - sia segnata dal completamento *del primo* ciclo personale morfogenetico. Sarebbe assurdo ritenere che il soggetto, prima di raggiungere la maturità, sia incapace di riflessività. Terminata la giovinezza, conclusasi il primo ciclo di conversazione interiore, il risultato è una *persona adulta*: una proprietà interiore personale con un'ontologia soggettiva in *prima persona*, con potenzialità di effica-

loro potere di causazione» (Archer 2003, trad. it. 2006, 61).

<sup>28</sup> «In definitiva, l'attivazione dei poteri di causazione, propri dei vincoli e delle facilitazioni, è legata al modo in cui ciascun agente fa uso delle proprie caratteristiche per formulare i propri progetti di azione», perciò «non è la semplice coesistenza tra le proprietà strutturali e culturali e i progetti degli agenti, ciò da cui dipendono i vincoli e le facilitazioni» (Archer 2003, trad. it. 2006, 61). Piuttosto «sono i progetti umani che devono essere di natura tale da attivare determinati poteri causali» (*Ivi*, *cor. mio*).

cia causale rispetto al Sé e alla società (*Ibidem*, 70). La peculiarità dell'adulto è giungere alle posizioni che il Tu può acquisire, accettare e *personificare*, diventando in questo modo un attore sociale avente una precisa identità sociale (Archer 2002, trad. it. 2004, 47). Lo schema seguente rappresenta questa morfogenesi della persona.

La più importate caratteristica dell'*agency* è la coscienza personale<sup>29</sup> che articola attivamente progetti in quanto è mediante la pratica del progetto che l'individuo cerca di realizzare il senso di chi egli vuole (vorrebbe) essere: «se i progetti fossero realmente opzionali, nel senso che le persone potrebbero vivere anche senza di essi, il sociale sarebbe come il mondo naturale, governato soltanto dalle leggi di natura» (Archer 2007, 7, *trad. mia*). Ma l'*agency* ha anche un'altra caratteristica altrettanto importante: è il modo in cui la società agisce sulla nostra costituzione.



Schema 4. La morfogenesi della persona (Fonte: Archer 2003, trad. it. 2006, 207, *mia rielaborazione*)

E così ritorno a leggere lo schema 3 alla luce dello schema 4 intendendo l'acquisizione dell'identità sociale come un processo di progressiva *individuazione* resa possibile da un essere umano auto-cosciente e che emerge dal primato della pratica: «questo è l'io' il cui senso continuo del sé è sempre necessario» (Archer 2002, trad. it. 2004, 47). Il Sé consiste di tutte quelle cose che sono già accadute all'individuo, così come di quelle che ha fatto accadere. *In questo modo*, il passato continua a essere attivo nel presente attraverso il condizionamento delle proprietà oggettive che si mantengono nel corso del tempo e si accumulano man mano che l'io si trasforma. *In questo modo*, l'io scopre che ha una certa collocazione, magari una nuova posizione, con determinate risorse a disposizione e certi vincoli da rispettare: il

<sup>29</sup> A tal proposito rimando all'interessante articolo di Sullivan e McCarthy (2004).

‘Me’. Il ‘Me’ è «il sé-come-oggetto che, nel passato individuale, era dato come agente primario posizionato involontariamente nella distribuzione sociale delle risorse» (*Ivi*). È il momento nel quale la nascente identità personale influisce sulla nascente identità sociale (IP → IS).

L’Io continua ancora a vedersi come agente primario, *uno tra gli altri che condividono la stessa collocazione* (Archer 2003, trad. it. 2006, 223). A questo punto, il soggetto può rivisitare, con se stesso, la desiderabilità di una certa azione collettiva: il ‘Noi’. Il ‘Noi’ rappresenta «l’azione collettiva in cui il sé, impegnato come parte di una *agency* corporata, prova a trasformare la società che allo stesso tempo trasforma l’insieme dei ruoli sociali dati trasformando pure la stessa *agency* corporata» (Archer 2002, trad. it. 2004, 47). È il momento nel quale la nascente identità sociale influisce sulla nascente identità personale (IS → IP).

È l’Io che dialoga con se stesso, che è l’articolazione dialogica dei progetti del Sé del futuro (il ‘Tu’) dati i condizionamenti del Sé del passato (il ‘Me’) (Archer 2003, trad. it. 2006, 207). In questo modo, l’Io si assume il compito quotidiano di stabilire quale tipo di ‘Tu’, in che modo personificare gli impegni e realizzare praticamente i nostri *ultimate concerns*. È il momento della sintesi tra l’identità sociale e quella personale che prende la forma (IP ↔ IS).

Mi preme di sottolineare il seguente punto: «attraverso un prolungato processo di conversazione interiore, che passa per le fasi conversazionali della ‘discriminazione’, della ‘deliberazione’ e della ‘dedizione’, gli individui assegnano una scala di priorità ai loro personali interessi, a partire da quelli a cui tengono di più, per poi adattare, via via, tutti gli altri. L’assegnazione di priorità e l’adattamento tra interessi diversi, a partire dalle inclinazioni soggettive, dà luogo a una configurazione personale degli interessi.

Tale configurazione è tutta incentrata sul perseguimento degli interessi ultimi, e, al contempo, sull’adattamento degli altri nella forma di un determinato *modus vivendi*: uno stile di vita che appaia convincente al soggetto direttamente interessato. Questa costellazione di interessi costituisce la peculiare *identità personale* di quell’individuo, ed è l’espressione del suo più importante potere personale emergente: la sua riflessività, in relazione alla realtà. L’aspetto cruciale, che più ci interessa in questa sede, è che, se l’identità personale si costituisce in riferimento all’insieme della realtà naturale, l’identità sociale non può che essere un suo sottoinsieme. Tutti coloro che acquisiscono un’identità persona-

le - il che non avviene per tutti (benché non si possa acquisire, sino alla maturità, un'identità stabile) si fanno anche carico di progetti sociali» (*Ibidem*, 241). Il 'Tu', l'identità sociale, «meglio prefigura le cose a cui tengo di più, e quindi personifica chi 'Io' voglio realmente diventare» perché «se queste sono le mie aspirazioni come persona, è vero altresì che non posso che esprimerle, nella pratica, in un contesto sociale in cui 'Io' assumo un determinato status di agente e di Attore» (*Ibidem*, 226). L'identità sociale (il 'Tu') come un sottoinsieme dell'identità personale è il risultato del «processo di progressiva individuazione resa possibile da un essere umano e che emerge dal 'primato della pratica'» (Archer 2002, trad. it. 2004, 47).

F.: C'è un punto che vorrei sottolineare. Ed è questo: l'identità personale che influisce sull'identità sociale, al tempo T<sup>1</sup> non è completamente formata ma è soltanto nascente (o emergente) così come l'identità sociale che, al tempo T<sup>2</sup>-T<sup>3</sup>, influisce sull'identità personale non è completamente formata ma è nascente (o emergente). Esse si completano soltanto mediante la reciproca sintesi, al tempo T<sup>4</sup>.

Come a dire: non c'è un'identità personale già formata e pre-determinata solo dalle esperienze pratiche e naturali e che, a sua volta, determina per intero l'identità sociale. L'identità personale e quella sociale si completano reciprocamente: è la sintesi delle due. Ma altro non è che la *persona umana*: «la vita interiore non rappresenta soltanto un meccanismo di elaborazione per giungere alle nostre premure fondamentali [...]. Siamo anche persone che ci premuriamo delle nostre premure: questo è il significato dell'impegno» (Archer 2000, trad. it. 2007, 421). Perché ci sia la *persona umana* occorre, quindi, che l'agire dell'individuo non sia la risposta allo stimolo naturale o la mera esecuzione - *impersonale* - di un qualsivoglia ruolo sociale.

S.: Ed è quanto sostieni con la necessità di ragioni-indipendenti-da-desideri.

F.: Precisamente. Un agire che abbia ragioni-indipendenti-da-desideri/stimoli naturali/pratici/ruoli. Ed è quanto di implicito è affermato dalla Archer: «l'individuo, come presentato qui nella sua singolarità concreta di maschio o di femmina, ha poteri riflessivi di monitoraggio permanente sia di sé sia della società, un fatto che gli consente di assumere *impegni* in un autentico atto di solidarietà [...]. D'altra parte questo soggetto è anche capace di una *creatività* autentica [...]. Nell'interpretare il ruolo o i ruoli iniziali, relativamente ai quali hanno trovato un buon motivo per occuparli, vi apportano la propria manie-

ra singolare di personificarlo/li e ciò, a sua volta, produce conseguenze nel tempo. Ciò che fanno in modo creativo è introdurre un continuo flusso di prestazioni senza copione, che nel tempo possono cumulativamente trasformare le aspettative di ruolo. Tali atti creativi sono pertanto trasformativi della normatività sociale, il che è esplicitato nella maniera più chiara nelle norme che accompagnano ruoli specifici» (*Ibidem*, 418-419). Ed ecco la realtà istituzionale col suo potere deontico. Perché l'agire dell'individuo non sia dettato da un desiderio del momento deve impegnarsi nel tempo, il suo atto (linguistico, per esempio, in Searle<sup>30</sup>; progettuale, per la Archer) deve 'vincolarlo' nel tempo. Ecco la funzione dell'impegno così determinante per la Archer nell'emergenza dell'*umanità* dell'individuo. Ma così ritroviamo nuovamente che i tre differenti ordini di realtà - naturale/pratico/sociale - vengono legati mediante la realtà istituzionale stessa. Lasciami finire con un po' di poesia: la parola appena detta inizia a vivere - scrive la grande poetessa Dickinson - perché è un impegno per chi l'ha detta di farla vivere e di curarla. Di realizzarla.

S.: E non per avere la battuta finale di questa stimolante conversazione ma voglio lanciare un'ultima provocazione: perché la Archer quando spezza nell'orizzonte temporale<sup>31</sup> la conversazione interiore si rifà alle fasi di vita del soggetto e perché afferma che il completamente del primo ciclo di conversazione interiore coincide con l'età adulta? Forse che l'emergenza di un Tu adulto e maturo sia lo scopo principale della *prima* conversazione interiore mentre le altre conversazioni interiore 'servono' a mantenere e a modificare l'identità adulta<sup>32</sup>? Forse che lo stesso adulto è l'oggettivazione sociale della persona? Forse che l'adulthood è veramente quella realtà istituzionale umana nella quale il biologico, il soggettivo e il sociale si legano e si relazionano? Forse che *il* progetto dell'individuo è quello di divenire una persona - adulta - capace di generarsi (il Tu *auctor* e non solo *actor*) e di generare tanto biologicamente quanto socialmente?

<sup>30</sup> Searle (1969, trad. it. 1976).

<sup>31</sup> Parafrasando Prandini, è l'avventura nella 'Terra di Mezzo' (Prandini 2007).

<sup>32</sup> Mi permetto a rimandare a Guizzardi (2007).

### Riferimenti bibliografici

- Archer, M.S.  
 1995 *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, trad. it. *La morfogenesi della società. Una teoria sociale realista*, Milano, Angeli, 1997.  
 1998 *Realism in the social sciences. Introduction*, in M.S. Archer et al. (eds.), *Critical Realism. Essential Readings*, London, Routledge, pp. 189-203.  
 2000 *Being Human: the Problem of Agency*, Cambridge, Cambridge University Press, trad. it. *Essere umani. Il problema dell'agire*, Genova-Milano, Marietti, 2007.  
 2002 *Realism and the Problem of Agency*, in «Journal of Critical Realism», 5, 1, pp. 11-20, trad. it. *Il realismo e il problema dell'agency*, in «Sociologia e Politiche Sociali», 7, 3, pp. 31-49, 2004.  
 2003 *Structure, Agency and the Internal Conversation*, Cambridge, Cambridge University Press, trad. it. *La conversazione interiore. Come nasce l'agire sociale*, Trento, Erikson, 2006.  
 2007 *Making our Way through the World. Human Reflexivity and Social Mobility*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bellah, R., Madsen, R., Sullivan, W.M., Swidler, A. e Tipton, S.M.  
 1992 *The Good Society*, New York, Knopf.
- Benoist, J.  
 2003 *Quand'è che smettiamo di giocare ad un gioco?* in P. Di Lucia (a cura di), *Ontologia sociale. Potere deontico e regole costitutive*, Macerata, Quodlibet, pp. 191-196.  
 2004 *Un'epistemologia del senso sociale. Fra fenomenologia e strutturalismo*, in «Fenomenologia e Società», 2, pp. 27-41.
- Carli, E.  
 2000 *Postfazione. Il realismo 'ingenuo' di John R. Searle*, in J.R. Searle, *Mente, linguaggio, società. La filosofia del mondo reale*, Milano, Raffaello Cortina Editore, pp. 171-180.
- Celano, B.  
 2003 *Intenzionalità collettiva, false credenze. Due aspetti problematici dell'ontologia sociale di J.R. Searle*, in P. Di Lucia (a cura di), *Ontologia sociale. Potere deontico e regole costitutive*, Macerata, Quodlibet, pp. 71-98.
- D'Andrade, R.  
 2006 *Commentary on Searle's 'Social ontology: Some basic principles'. Culture and Institutions*, in «Anthropological Theory», 6, 1, pp. 30-39.
- Donati, P.  
 2006 *La conversazione interiore: un nuovo paradigma (personalizzante) della socializzazione. Introduzione all'edizione italiana*, in M.S. Archer,

- La conversazione interiore. Come nasce l'agire sociale*, Trento, Erikson, pp. 9-42.
- Douglas, M.  
1986 *How Institutions Think*, Syracuse, Syracuse University Press, trad. it. *Come pensano le istituzioni*, Bologna, il Mulino, 1990.
- Élaniec, W.  
2003 *Sull'idea stessa di regola costitutiva*, in P. Di Lucia (a cura di), *Ontologia sociale. Potere deontico e regole costitutive*, Macerata, Quodlibet, pp. 155-179.
- Ferraris, M.  
2005 *Dove sei? Ontologia del telefonino*, Milano, Bompiani.  
2007 *Sans papier. Ontologia dell'attualità*, Roma, Castelvecchi.
- Fitzpatrick, D.  
2003 *Searle and Collective Intentionally. The Self-Defeating Nature on Internalism with Respect to Social Facts*, in «American Journal of Economics and Sociology», 62, 1, pp. 45-66.
- Friedman, J.  
2006 *Comment on Searle's 'Social ontology'. The Reality of the Imaginary and the Cunning of the Non-Intentional*, in «Anthropological Theory», 6, 1, pp. 70-80.
- Goffman, E.  
1961 *Asylums. Essays on the social situation of mental patients and other inmates*, Random House, trad. it. *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, Torino, Edizioni di Comunità, 2001.
- Gross, N.  
2006 *Comment on Searle*, in «Anthropological Theory», 6, 1, pp. 45-56.
- Guizzardi, L.  
2007 *La transizione all'età adulta. Teorie sociologiche a confronto*, Milano, Led.
- Hedström, P.  
2005 *Dissecting the Social. On the Principles of Analytical Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press, trad. it. *Anatomia del sociale. Sui principi della sociologia analitica*, Milano, Bruno Mondadori, 2006.
- Kaufmann, L.  
2005 *Self-in-a-Vat: On John Searle's Ontology of Reasons for Acting*, in «Philosophy of the Social Sciences», 35, 4, pp. 447-479.
- King, A.  
1999 *Against structure: a critique of morphogenetic social theory*, in «The Sociological Review», pp. 199-227.

- 2004 *The Structure of Social Theory*, Routledge, New York.
- Mutch, A.
- 2004 *Constraints on the Internal Conversation: Margaret Archer and the Structural Shaping of Thought*, in «Journal for the Theory of Social Behaviour», 34, 3, pp. 429-445.
- Mutch, A., Delbridge R. e Ventresca, M.
- 2006 *Situating Organizational Action: The Relational Sociology of Organization*, in «Organization», 13, 5, pp. 607-625.
- Pharo, P.
- 2007 *How is Sociological Realism Possible? Sociology after Cognitive Science*, in «European Journal of Social Theory», 10, 3, pp. 481-496.
- Porpora, D.V.
- 1993 *Cultural Rules and Material Relations*, in «Sociological Theory», 11, 2, pp. 212-229.
- 2001 *Landscapes of the Soul. The Loss of Moral Meaning in American Life*, New York, Oxford University Press.
- 2006 *Methodological Atheism, Methodological Agnosticism and Religious Experience*, in «Journal for the Theory of Social Behaviour», 36, 1, pp. 57-75.
- Prandini, R.
- 2004 *La sociologia ai limiti della realtà*, in R. Prandini (a cura di), *La realtà del sociale: sfide e nuovi paradigmi*, numero monografico di «Sociologia e Politiche Sociali», 7, 3, pp. 73-106.
- 2007 *In the Middleground. L'avventura di Essere umani nella 'Terra di Mezzo' della società, per scoprire chi si è e il significato del viaggio*, presentazione a M.S. Archer, *Essere Umani. Il problema dell'agire*, Genova-Milano, Marietti, pp. XVII-LXXVII.
- Rawls, W.A. e David, G.
- 2006 *Accountably Other: Trust, Reciprocity and Exclusion in a Context of Situated Practice*, in «Human Studies», 28, pp. 469-497.
- Searle, J.R.
- 1969 *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, trad. it. *Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio*, Torino, Bollati Boringhieri, 1976.
- 1983 *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, trad. it. *Della intenzionalità. Un saggio di filosofia della conoscenza*, Milano, Bompiani, 1985.
- 1995 *The Construction of Social Reality*, trad. it. *La costruzione della realtà sociale*, Milano, Einaudi, 2006.
- 1997 *The Mystery of Consciousness*, New York, New York Review of Books, trad. it. *Il mistero della coscienza*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1998.
- 1998 *Mind, Language and Society*, Massachusetts, Massachusetts Institute

- of Technology, trad. it. *Mente, linguaggio, società. La filosofia del mondo reale*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2000.
- 2001 *Rationality in Action*, Massachusetts, Massachusetts Institute of Technology, trad. it. *La razionalità dell'azione*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2003.
- 2002 *Consciousness and Language*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 2003 *Ontologia sociale e potere politico*, in P. Di Lucia (a cura di), *Ontologia sociale. Potere deontico e regole costitutive*, Macerata, Quodlibet, pp. 27-44.
- 2004 *Mind. A Brief Introduction*, Oxford, Oxford University Press, trad. it. *La mente*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2005.
- 2005a *What is an Institution?*, in «Journal of Institutional Economics», 1, 1, pp. 1-22.
- 2005b *The Phenomenological Illusion*, in M.E. Reicher e J.C. Marek (eds.), *Experience and Analysis. Erfahrung und Analyse*, Wien, pp. 317-336.
- 2006a *Social Ontology. Some Basic Principles*, in «Anthropological Theory», 6, 1, pp. 12-29.
- 2006b *Culture and Fusion. Replay to D'Andrade*, in «Anthropological Theory», 6, 1, pp. 40-44.
- 2006c *Searle versus Durkheim and the Waves of Thought. Reply to Gross*, in «Anthropological Theory», 6, 1, pp. 57-69.
- 2006d *Relativity and Relativism. Shweder on a Which? Hunt*, in «Anthropological Theory», 6, 1, pp. 112-121.
- Smith, B.
- 2003 *Un'aporia nella costruzione della realtà sociale. Naturalismo e realismo in John R. Searle*, in P. Di Lucia (a cura di), *Ontologia sociale. Potere deontico e regole costitutive*, Macerata, Quodlibet, pp. 137-152.
- Sullivan, P. e Mccarthy, J.
- 2004 *Toward a Dialogical Perspective on Agency*, in «Journal for the Theory of Social Behaviour», 34, 3, pp. 291-309.
- Vandenbergh, F.
- 2005 *The Archers. A Tale of Folk (Final Episode?)*, in «European Journal of Social Theory», 8, 2, pp. 227-237.
- Willmott, H.
- 2005 *Theorizing Contemporary Control: Some Post-Structuralist Responses to Some Critical Realist Questions*, in «Organization», 12, 5, pp. 747-780.

Luca Martignani

Oltre gli equivoci del post-moderno. Identità femminile, matrimonio e relazione di coppia

## 2.1 *Introduzione: identità e differenza*

Lo scopo di questo saggio\* sta nel fornire un punto di vista sociologico sulle relazioni di coppia utilizzando come parametro di confronto il tema dell'identità femminile e della sua evoluzione. Questa cartina di tornasole permette un'esposizione il più possibile sistematica dell'approccio di autori italiani ed internazionali sul tema della democratizzazione fra i generi, della parità dei diritti e delle opportunità, della distinzione fra uguaglianza, identità e differenza interna alla coppia e al matrimonio.

L'epistemologia realista adottata permette di evidenziare tra grandi equivoci che sostengono la narrazione modernista sui rapporti di coppia: lo sgretolamento dell'istituto matrimoniale e della sua simbologia, la privatizzazione delle passioni e l'avvento della sessualità duttile, l'operazione di cancellazione della memoria sociale della coppia. A questi tre paradossi si intende rispondere attraverso il commento critico di tre teorie: rispettivamente il *Démariage*, la *Relazione Pura* e il *Rimatrimonio*. Questo stile espositivo consente di affermare una tesi centrale di questo saggio: l'evoluzione dell'identità di genere non è automaticamente connessa con la riduzione a pura contingenza del legame sociale che sostiene la coppia sposata, ma in un perfezionamento preferenziale di quest'ultima.

\* Un grazie speciale all'amico Riccardo, per avere creduto (tra le altre cose) nella mia curiosità per la teoria sociale.

In questo processo di personalizzazione del rapporto di coppia esercita un ruolo chiave proprio l'evoluzione della soggettività femminile, al centro di un processo di emancipazione che poco o nulla ha a che fare con l'individualismo istituzionalizzato dalla narrativa filosofica e sociologica post-moderna.

## 2.2 *Equivoco I. Sgretolare l'istituzione? Matrimonio e Démariage*

Il punto di partenza per procedere alla trattazione dell'identità di genere nel contesto della relazione di coppia è costituito dal fenomeno del *Démariage*, cioè la progressiva de-istituzionalizzazione del rapporto coniugale. Il termine è stato coniato dalla sociologa francese Irène Théry che, osservando le trasformazioni che hanno interessato la coppia coniugale negli anni Ottanta e Novanta, segnala il diffondersi di una progressiva tendenza alla privatizzazione nel vissuto intersoggettivo fra i *partner*, rappresentati come un duo, ovvero una pura coppia di ruolo.

*Che cosa si intende per Démariage?* Con il termine *Démariage* non si intende in nessun modo disconoscere l'importanza culturale del matrimonio, né tanto meno adottare un'ottica modernista orientata a descrivere nuovi modi di stare insieme *più adatti ai nostri tempi*. Certo è che la progressiva diffusione di stili di vita alternativi rispetto al matrimonio (unioni *more uxorio*, convivenze, unioni libere etero e omosessuali, patti civili di solidarietà e quant'altro), il calo progressivo registrato nel tasso di nuzialità (sia con rito religioso che civile) al quale corrisponde un aumento del ricorso al divorzio e alla separazione, sono indicatori di un mutamento di rotta che interessa la coppia contemporanea. I dati Insee (2005) sull'andamento del matrimonio, non seguono un andamento lineare, tuttavia sembra possibile affermare che il numero dei matrimoni vada progressivamente contraendosi. In particolare sono in diminuzione le nozze fra coniugi precedentemente celibi o nubili, mentre sono in leggero aumento le unioni ricostituite.

In sintesi, in epoca di *Démariage* la semantica del matrimonio si evolve sostanzialmente come indicato nella tabella 1.

Ormai lungi dal raffigurare una fusione fra due persone che con le nozze vedono annullati i confini tra la propria individualità e quella del/la compagno/a, il matrimonio viene ri-collocato nello spettro delle scelte che i *partner* negoziano reciprocamente.

<p>T1 → Matrimonio Fusione (Mariage Fusion)          I partner sono due metà, completi soltanto come coppia e uniti sulla base della semantica dell'amore romantico. L'esistenza dell'individuo ha senso unicamente in relazione all'altro. In questo senso sposarsi è una condizione necessaria per assumere un ruolo nuovo – quello coniugale – con le funzioni che esso comporta.          Corollario: Si sposteranno e avranno molti bambini.</p>
<p>T2 – T3 → Democratizzazione degli stili di vita          La rottura dell'ordine prestabilito di cui al tempo T1 configura un nuovo ordine dell'interazione fra i coniugi. La logica dell'uguaglianza delle opportunità esce dalla retorica in seguito al reciproco riconoscimento delle differenze di genere che sanciscono l'esistenza di due soggetti distinti e autonomi in relazione.</p>
<p>T4 → Matrimonio Conversazione (Mariage Conversation)          I partner sono due entità distinte e autonome. Sono soggetti che decidono in autonomia e consapevolezza di stare insieme per poter essere più felici, in un quadro di pari accesso al proprio personale diritto di autorealizzazione (<i>libre altérité</i>). In questo quadro ci si sposa perché quella matrimoniale è la configurazione relazionale ritenuta più appropriata per favorire una conversazione in base alla quale ricercare quotidianamente la propria felicità.          Corollario: Si sposteranno ogni giorno, giorno dopo giorno.</p>

Tabella 1. Morfogenesi della coppia coniugale nell'ottica del *Démariage*

Il senso di fondo e quello del reciproco riconoscimento di libertà e differenza di vedute che i *partner* possono esprimere l'uno nei confronti dell'altro, anche continuando a stare insieme (a questo proposito la Théry parla di *libre altérité*) (Théry 1999). In questo quadro possono proliferare stili di vita alternativi al matrimonio, che raffigurano la coppia come un *duo*, una unione fra due soggetti distinti ma interessati a stare insieme *in un certo modo*. A questo livello il *Démariage* si traduce in un rapporto più o meno istituzionalizzato, ma certamente più personalizzato fra i membri di una coppia. Il matrimonio muta la propria simbologia da fusione a conversazione. Il processo di democratizzazione degli stili di vita individuali, che la sociologa francese fa risalire agli anni Sessanta, ha certamente avuto per effetto l'allargamento degli orizzonti soggettivi in termini di autorealizzazione. La produzione di una esistenza soddisfacente per se stessi non necessariamente va descritta nei termini di un individualismo al negativo (come vorrebbe una certa retorica modernista). All'interno della famiglia coniugale, per esempio, la comunicazione, il confronto e la solidarietà fra le generazioni - e anche fra i sessi naturalmente - si esprimono secondo un codice molto meno gerarchico rispetto al modello classico della famiglia parsonsiana.

Una simile evoluzione sociale rientra dunque entro i confini delle relazioni familiari, modificandone naturalmente il contenuto e la forma. Di sicuro però, anche il matrimonio viene visto dalle persone in maniera diversa. Non è che le nozze non tengano, o perdano di importanza, o non siano una scelta contemplata dai singoli individui; non solo le statistiche ufficiali, ma anche le opinioni personali affermano il contrario. Ma allora che succede?

Quello che succede è che il matrimonio contemporaneo perde il proprio statuto di patto familiare fondamentale e ineluttabile. Non è più l'istituzione sociale fondamentale che colloca la famiglia nello spazio delle dimensioni sociali. La struttura che la relazione di coppia assumerà comincia a fluttuare (per dirla alla Luhmann) nell'ambiente delle decisioni che gli individui prendono. In quest'ottica le nozze vengono spesso collocate in prospettiva futura, non necessariamente rifiutate *tout court* ma rimandate, come del resto succede per la decisione di avere un figlio.

<i>Criterio giuridico</i>	La famiglia è definita dal matrimonio. Giuridicamente i nuclei monoparentali costituiscono una categoria problematica.
<i>Criterio demografico</i>	Definisce i nuclei monoparentali sulla base dell'assenza di uno dei due genitori, quasi sempre il padre. Occorre distinguere da situazioni <i>de jure</i> (assenza di un partner ufficiale) e <i>de facto</i> (assenza prolungata del partner ufficiale).
<i>Criterio economico</i>	Vi è un unico procacciatore di risorse, che è il genitore.
<i>Criterio soggettivo</i>	Sono nuclei monoparentali quelli che si definiscono come tali, anche in conformità con le situazioni distinte sulla base del criterio demografico.

Tabella 2. Criteri di identificazione dei nuclei monoparentali (Fonte: Cnaf, *L'essentiel*, n. 15, Luglio 2003)

Questo è il senso del *Démariage* in relazione al matrimonio. Non certamente la sua scomparsa ma il ridimensionamento simbolico dell'istituzione o contratto matrimoniale, del suo status di contratto sociale. Dunque se la flessione del tasso di nuzialità francese è tutto sommato piuttosto debole e se aumentano le unioni coniugali ricostituite, aumenta anche il numero dei divorzi e dei nuclei monoparentali. I nuclei monoparentali rappresentano nel 1999 (secondo i dati dell'ultimo censimento

in Francia) il 17% dell'insieme dei nuclei con figli a carico in età inferiore a 25 anni. Questo aspetto, oltre a indicare naturalmente che non tutti gli individui separati o divorziati hanno (per il momento, almeno) intenzione di ri-sposarsi, ma soprattutto che la coppia contemporanea è attraversata da una complessa dinamica di de/istituzionalizzazione nella propria struttura e nelle proprie relazioni interne: diminuiscono i matrimoni, diminuisce il numero medio di figli per donna, aumenta il numero dei ricorsi al divorzio, l'età media delle donne al primo figlio, così come l'età degli individui al matrimonio, e così via.

A tale dinamica se ne affianca una di segno contrario: nuovi elementi e configurazioni vengono re/istituzionalizzati. Quindi, è in quest'ottica che emerge il carattere post-moderno della coppia coniugale. La coppia coniugale è quella che nasce e si sviluppa disciplinando e comprendendo al proprio interno la clausola contrattuale del divorzio. In altre parole il divorzio non interessa la fusione, ma è argomento di conversazione per i coniugi, che lo collocano nello scenario delle proprie possibilità contrattuali. La disciplina della separazione e della rottura del legame matrimoniale prevede – nell'ordinamento giuridico francese – alcune condizioni che ne determinano le possibilità di ottenimento. Tali condizioni sono riportate di seguito nella tabella 3.

*Divorzio per mutuo consenso (separazione consensuale)*

Nell'ambito di questa tipologia si distinguono due situazioni analoghe ma differenti:

(1) Richiesta congiunta. Il divorzio è richiesto dagli sposi qualora si accordino sulle conseguenze della rottura. In questo caso non devono indicare le ragioni della separazione, ma semplicemente sottoporre al giudice un progetto che precisi i termini dell'accordo.

(2) Richiesta proveniente da uno dei due coniugi e concesso dall'altro. Contrariamente alla tipologia precedente le conseguenze sono regolate dal giudice.

*Divorzio per rottura della vita in comune*

È una situazione condizionata dall'esistenza di una separazione di fatto esistente tra i coniugi o dall'alterazione dello stato mentale di uno dei due partner.

*Divorzio per colpa*

Viene richiesto da uno dei due coniugi per fatti e violazioni gravi imputabili alla condotta del partner (violenza, sevizie, violazione degli obblighi o dei doveri coniugali) che impediscono o rendono intollerabile la prosecuzione della vita in comune.

Tabella 3. Il divorzio nella disciplina francese prima del 2005

La proposta di Irène Théry ha inteso riabilitare un'altra condizione non disciplinata dalla giurisprudenza francese: il divorzio per incompatibilità di carattere (*incompatibilité d'humeur*) (Théry 2004).

Rifacendosi a un celebre *pamphlet* del 1644 redatto dal poeta inglese John Milton, la sociologa francese perfeziona questo assunto, e afferma che una simile motivazione per richiedere il divorzio è stata contemplata solamente per due anni dalla legislazione francese, dal 1792 al 1794. Il processo di laicizzazione del matrimonio, promosso dalla giurisprudenza francese sulla scorta degli ideali rivoluzionari, disciplina l'istituto del divorzio attraverso l'elaborazione di una gerarchia di cause che ne condiziona la richiesta. Tale gerarchia si ritrova anche nel Codice Napoleonico, ma scomparirà con l'interdizione del divorzio nel 1816 (in piena Restaurazione). Il solo divorzio per colpa verrà reintrodotta nel 1884, ma occorrerà attendere la legge del 1975 per ammettere le nuove condizioni.

La nuova riforma del divorzio, entrata in vigore dal 1 Gennaio 2005, ancora non comprende la condizione di incompatibilità di umore, anche se tiene conto della difficoltà nel conservare una unione matrimoniale stabile quando anche soltanto uno dei coniugi si sente infelice. La ritrovata consapevolezza dei *partner* sull'idea di divorzio per incompatibilità di carattere li induce a riflettere sulla loro libertà di restare insieme. Se i coniugi sono liberi di decidere se separarsi o meno sulla base della persistenza o della negazione della felicità, resteranno insieme fino a che lo riterranno opportuno. Ma resteranno insieme *come coppia sposata*<sup>1</sup>.

Come prova di ciò che asseriamo, l'Art. 515 al comma 1 del I Capitolo del Titolo XII del Codice Civile francese<sup>2</sup> recita: «Il Pacs è un contratto stipulato tra due persone fisiche maggiorenni, di sesso diverso o del medesimo sesso, per organizzare la loro vita in comune». Nella prospettiva del *Démariage*, il Patto civile di solidarietà (Pacs) è dunque di una forma di regolazione giuridica delle coppie etero e omosessuali che non intendono (o sono impossibilitate a) formalizzare la loro unione tramite il matrimonio. Attraverso questa misura

<sup>1</sup> Questo aspetto è cruciale per distinguere il concetto presentato in questa sede da quello di *relazione pura* elaborato da Giddens.

<sup>2</sup> La nozione di "vita in comune" è problematica. La Corte Costituzionale francese ha precisato che non va intesa soltanto come residenza comune, ma deve presupporre anche una vita di coppia fra i soggetti uniti nella stipula.

i *partner* si riconoscono un aiuto mutuo e materiale e in seguito alla stipula del contratto godranno di alcuni privilegi fiscali<sup>3</sup>.

Irène Théry ha espresso le proprie perplessità in merito alla questione (1999) sostenendo che si tratta di una misura che confonde la distinzione tra sessuato (un attributo relativo al genere) e sessuale (relativo invece al comportamento e alla condotta sessuale). Ponendo tutte le unioni su uno stesso piano, infatti, il Pacs elude i propri propositi, relativi alla concessione di uno statuto disciplinato e autonomo alle convivenze omosessuali.

La posizione della sociologa francese è volta a considerare il mutamento intercorso dagli anni Sessanta nella considerazione delle preferenze personali in ambito di condotta sessuale. Se in precedenza la sessualità era compresa esclusivamente entro i confini del matrimonio, le proposte ora sul campo riguardano la disciplina di riconoscimento di forme alternative di unione. La situazione che limitava l'esercizio della sessualità all'interno dei confini del matrimonio era fondata sulla morale che faceva coincidere la figura del marito con quella del padre (come avviene, per esempio, nel paradigma parsonsiano). Ora è opportuno rilevare che la condotta sessuale non è disciplinata soltanto da regole codificate, ma da modelli di comportamento individuali e personalizzati. Il Pacs tradisce dunque i propri assunti, perché non fa che riprodurre una logica che annulla le differenze fra i diversi stili di comportamento sessuale, ricomprendendoli tutti sotto la coltre della regolazione universalistica di un matrimonio di serie B.

Riassumendo quanto scritto finora, la lente del *Démariage* ci consente di produrre due conclusioni fondamentali in relazione al matrimonio e al conseguente nuovo patto di filiazione:

1. la coppia coniugale contemporanea ri/comprende all'interno dei propri confini la distinzione matrimonio/divorzio concepita in termini non dicotomici o reciprocamente opposti;
2. la sessualità trova espressione in contesti relazionali differenti che

<sup>3</sup> Non possono stipulare il Pacs: (1) due persone che siano legate da rapporti di parentela fino al terzo grado incluso; (2) due persone delle quali almeno una è vincolata da matrimonio; (3) due persone delle quali almeno una è vincolata da un altro Pacs. Si può sciogliere il Pacs (1) per morte del partner; (2) per matrimonio di uno dei due partner; (3) per volontà di una o di ambo le parti. Dal periodo di applicazione della legge (15 Novembre 1999) fino alla fine del marzo 2001 sono stati concessi circa 37000 provvedimenti.

hanno come denominatore comune il *duo*, la coppia rappresentata nella relazione di conversazione. Alla fusione subentra dunque la conversazione coniugale, che viene articolata in scenari differenti compatibili con l'accordo fra i *partner*.

La relazione coniugale non è più dunque simboleggiata dalla coincidenza fra i ruoli di padre e di marito, e fra quelli di madre e di moglie, concepiti come reciprocamente implicanti in termini deterministici. La sessualità, liberata dal precedente codice evolutivo si dipana in relazioni di coppia multiformi dal punto di vista strutturale. In questo senso la normativa francese rincorre i propri referenti tentando di disciplinare la pluralità delle configurazioni che si affiancano al matrimonio. L'asse della coppia, incastonato in precedenza nella struttura normativa della famiglia moderna (quella parsonsiana, per intenderci) ora se ne va un po' per conto proprio. La giurisprudenza si rivolge allora ai rapporti fra le generazioni per ri-trovare un referente istituzionale forte che compensi la fluttuazione che caratterizza ormai l'orizzonte culturale delle diverse narrazioni espresse dalla coppia contemporanea. Se da un lato le norme statali cercano di regolamentare la realtà dinamica della coppia, incaricandosi di tutelarne e riconoscerne le istanze (anche se non sempre con successo, come nel caso del Pacs), dall'altro costringono gli individui della coppia a rimanere sempre più legati al proprio ruolo generazionale (qualora siano anche genitori).

In sintesi è possibile affermare che, alla progressiva deistituzionalizzazione, che interessa l'asse di coppia, si affianca una contemporanea re-istituzionalizzazione di quello generazionale e la rincorsa al riconoscimento di nuovi stili di vita di coppia. Una simile situazione è la conseguenza della ricerca dell'uguaglianza fra le posizioni espresse dai generi. Una uguaglianza che nella proposta di Irène Théry si configura come un enigma (*énigme de l'égalité*) (Théry 1999), dal momento che si afferma come principio in base a un codice sessuato che non discrimina fra i generi, ma che li distingue e ri-unisce nella logica del matrimonio conversazione.

Il motivo principale sta dunque nella concezione di uguaglianza (di diritti) e di parità (di scelta) nella differenza (fra i sessi). È in questa sede, che comincia a delinearsi un contesto nuovo per la piena espressione della propria identità di genere nel vissuto quotidiano della coppia, oltre che nella sola dimensione puramente istituzionale.

La teoria del *Démariage* ricorda una costante sociologica cruciale. Alla de-istituzionalizzazione di una norma sociale corrispondono

nuove sedimentazioni istituzionali, in un *continuum* processuale che altro non è che il mutevole ma costante processo di differenziazione sociale. Questo è il primo equivoco post-moderno che viene sconfessato.

### 2.3 *Equivoco II. Privatizzare le passioni? Matrimonio e Relazione Pura*

Il confronto fra modernizzazione e identità della coppia richiama, tra le altre cose, anche il processo di *privatizzazione delle passioni* che, secondo Anthony Giddens (1995), riguarda la dimensione della coppia contemporanea e concerne il potere (non ultimo quello femminile) inteso come emancipazione dai vincoli tradizionali. Un tale processo ha tra i propri effetti quello di identificare forme plurali di aggregazione fra *due persone* (di genere differente o dello stesso sesso) che manifestano *in un certo momento un interesse reciproco* nello stare insieme. È nel quadro di questa riforma degli orientamenti e delle opinioni riguardanti la vita intima che si diffonde l'idea di una *sessualità duttile*, che nell'impostazione di Giddens diviene uno degli imperativi funzionali del concetto di relazione pura (da ora in poi RP). «Una relazione pura non ha niente a che vedere con la purezza sessuale. Si tratta di un concetto [...] utilizzato per designare una situazione nella quale una relazione sociale viene costituita in virtù dei vantaggi che ciascuna delle parti può trarre dal rapporto continuativo con l'altro» (Giddens 1995, 68). Per trattare delle contraddizioni della RP, Giddens fa riferimento al *Rapporto Hite*, un'indagine condotta negli USA tra il 1972 e il 1975 attraverso la somministrazione di un questionario a 3.500 donne omosessuali. Alcuni dei risultati prodotti dalla ricerca sono particolarmente interessanti per cogliere alcune questioni chiave: «Tuttavia, poiché il matrimonio tradizionale sta scomparendo, gli omosessuali sono i primi sperimentatori del quotidiano, dei veri e propri pionieri» (Giddens 1995, 148).

(1) *Costruzione, rottura e impegno*. Innanzitutto, l'autore segnala una contraddizione fondamentale fra impegno e RP, una contraddizione che si colloca nello spazio compreso fra la costruzione e la rottura del rapporto di coppia. Lo si evince in alcuni passaggi: «Un rapporto non convenzionale, senza regole, è difficile. In un matrimonio tradizionale tutto può filare liscio se entrambi si sentono a loro agio nei ruoli

che hanno imparato... Ma per la maggior parte di noi omosessuali... non ci sono veramente delle regole, quindi è come se uno se le dovesse costruire strada facendo». E ancora: «Quando ci lasciammo rimasi veramente confusa. Mi chiedevo se ero davvero lesbica o se lei era l'unica donna che potevo amare [...] Per molte delle mie amiche lesbiche è stata la stessa cosa: la prima rottura è devastante perché rimette tutto in discussione». Queste parole, tratte dalle risposte fornite da alcune delle donne intervistate nell'ambito dell'indagine condotta per realizzare il Rapporto Hite permettono di produrre qualche osservazione significativa. Perché la relazione sia stabile occorre che si basi su un livello elevato di fiducia reciproca. Molto spesso è uno dei due *partner* che deve sbilanciarsi prima e più dell'altro/a, concedendo più di quanto gli venga abitualmente reso in termini di disponibilità, comprensione e (perfino) fedeltà. Ma la RP è un legame che si fonda sul reciproco accordo fra i *partner*, che viene mantenuto *soltanto* quando ritenuto vantaggioso da ambo le parti. Nelle parole di chi ha coniato il termine: «Una relazione pura si mantiene stabile fin tanto che entrambe le parti ritengono di trarne sufficienti benefici come per giustificarne la continuità» (Giddens 1995, 68). E ancora: «Una delle caratteristiche della relazione pura è che può concludersi, più o meno a discrezione di una delle parti, in qualsiasi momento» (*Ibidem*, 150). Dunque nel contesto di questo tipo di relazione, *nessuno* è incoraggiato a sbilanciarsi, perché in caso di rottura, chi ha investito di più affettivamente, rischierebbe di essere anche quello/a che soffrirebbe in misura maggiore rispetto al proprio/a compagno/a. Anche la fiction può esserci d'aiuto nel comprendere questi significativi mutamenti culturali. Nel recente telefilm americano *Sex and the City*, che descrive la complessa condizione intima di quattro donne single newyorkesi – benestanti, eterosessuali e sessualmente attive – emergono alcune significative tendenze comuni alla trattazione precedente. Utilizzando l'espedito narrativo della professione di giornalista di una delle protagoniste, la *fiction* procede attraverso la formulazione di quesiti fondamentali che motivano la narrazione di un episodio (e la redazione di un articolo per la rubrica curata dalla protagonista *Carrie Bradshaw*) che ha per tema il sesso e la città. Così, nell'episodio dal titolo *D'amore o d'accordo*<sup>4</sup> la donna si chiede: «Che ne era stato dei tempi in cui un bacio

<sup>4</sup> Titolo originale: *No ifs, ands or buts*. III Serie. Episodio n. 5. Scritto da Patrick King. Diretto da Nicole Holofcener.

dato male, una sigaretta fumata o anche solo un sogno ridicolo erano solo una parte del modo di essere di una persona? Nell'odierno effimero mercato delle frequentazioni è saggio liquidare alcune azioni solo perché potrebbero non dare gli ottimi risultati sperati? O ci sono cose per cui bisogna cercare di mediare? *Nelle relazioni che cosa autorizza a rompere un accordo?*».

L'accordo si rompe quando non è più reciprocamente vantaggioso per uno o entrambi i *partner*. Quando l'intesa sessuale o intima non è abbastanza piacevole come nel caso del personaggio di Charlotte, che decide di lasciare un ragazzo che le piace perché non sa baciare, o in quello di Aidan, che dichiara di non potere in nessun modo uscire con una fumatrice, o ancora in quello di Miranda e Steve, la cui intesa rischia di essere compromessa dall'atteggiamento scettico espresso dalla donna nei confronti di una remota speranza del *partner* (vincere un milione di dollari con un tiro libero di pallacanestro al *Madison Square Garden*). Nello scambio di equivalenti tipico dell'economia di mercato, l'impegno nei confronti dell'altro configura dunque una questione controversa.

(2) *Impegno e monogamia*. La monogamia si configura in questo frangente come condizione ideale auspicabile nel rapporto omosessuale dalla stragrande maggioranza delle donne intervistate, qualora interessate a una relazione duratura. Ciò non significa comunque che la condizione monogama sia facilmente raggiungibile (soprattutto in seguito all'assorbimento dell'entusiasmo iniziale nel quotidiano della coppia). Inoltre la monogamia si presenta come uno stile di vita suscettibile di essere ridefinito nello spazio intersoggettivo della fiducia che sancisce il reciproco accordo di coppia. «È una donnaiola incredibile [...] e lo è sempre stata. Per tre anni l'ho sopportata. Abbiamo abitato insieme per due anni. Alla fine... sono venuta via. Usciamo ancora insieme e andiamo a letto insieme, ma adesso io sto anche con altre donne. Dopo averla vista uscire per tanto tempo uscire con altre, ho deciso di farlo anche io. Adesso mi piace, e non credo che tornerò mai più ad essere monogama». In questo caso la donna intervistata, dopo uno *shock* iniziale derivante dalla scoperta delle continue infedeltà della compagna, ha abbandonato l'idea di monogamia come condizione necessaria per la propria vita intima, con lo scopo manifesto di riprendere una comunicazione sessuale e affettiva con una *partner* infedele, che evidentemente continua a soddisfarla. Nessuno è qui una

vittima, sia chiaro. L'accordo fra le donne si spezza, per poi ri-costituirsi su un altro sistema di regole di base, che non comprende più la monogamia come norma fondamentale della continuità della relazione, sostituendola con l'accordo più o meno tacito sulla possibilità per entrambe le *partner* di frequentare sessualmente (o intimamente) altre persone. Siamo ora dunque molto lontani dalla descrizione moderna delle donne come naturalmente disinteressate da pulsioni sessuali, e pazientemente asservite agli appetiti maschili per assolvere al proprio compito riproduttivo. «Le donne vogliono sesso? Certamente, e cercano attivamente il piacere sessuale sia dentro che fuori dei loro rapporti. [...] Nei rapporti *gay* sia maschili che femminili la sessualità si manifesta nettamente separata dall'aspetto riproduttivo» (Giddens 1995, 155). Nell'episodio dal titolo *Libertà di coppia*<sup>5</sup> di *Sex and the City*, ad alcune comparse viene richiesta una sincera opinione personale sulla monogamia. La domanda che la protagonista si pone è: *In una città come New York, con le sue infinite possibilità, la monogamia è forse diventata aspettarsi troppo?* Altrettanto eloquenti sono le risposte, che riguardano, non solo la praticabilità di una relazione monogama, ma anche la ri-negoziazione personale, intersoggettiva e culturale del concetto stesso di monogamia.

Uomo 40 anni:

«Ormai sarà più o meno un anno che sono monogamo ed è molto soddisfacente. Ovviamente il mio concetto di monogamia comprende il sesso con le prostitute...».

Donna 40 anni:

«Il problema della monogamia è che è terribilmente noiosa».

Uomo 45 anni:

«Io e il mio compagno abbiamo una monogamia anni Novanta: facciamo sesso con altre persone ma senza scambi di fluidi o numeri di telefono».

Donna 35 anni:

«La monogamia è favolosa. Ti offre un legame profondo e significativo con un'altra persona... E non devi raderti le gambe tanto spesso!».

Uomo 35 anni:

«Certo che sono monogamo. Perché, che ti hanno detto?!».

<sup>5</sup> Titolo originale: *The Monogamists*. I Serie. Episodio n. 7. Scritto e diretto da Darren Star.

(3) *Parità fra i generi: unione o separazione?* Una relazione che dura fino a che persiste un accordo che i *partner* ritengono reciprocamente vantaggioso presuppone la parità fra le parti. Il contratto si configura in un certo senso in termini economici, come nello scambio di equivalenti che configura un accordo commerciale. La parità è a questo livello una comunicazione democratica fra contraenti in posizione paritaria. Nel caso i componenti la coppia siano di sesso diverso, la comunicazione democratica contribuisce a snidare quali sono le ragioni della rabbia che i generi nutrono reciprocamente l'uno nei confronti dell'altro. Le donne sono risentite nei confronti degli uomini per il rifiuto di estendere loro benefici materiali e accesso alle posizioni più elevate nella gerarchia sociale in un'ottica ancora imperfetta di pari opportunità (come nell'impostazione della Ehrenreich<sup>6</sup>). Gli uomini sarebbero invece arrabbiati con le donne per via del loro ingresso e della loro affermazione dentro e fuori dalle mura domestiche. Come nell'impostazione di Goldberg le donne hanno lottato per la loro autonomia, fino ad ottenerla, mentre gli uomini sono ancora legati al loro ruolo di *breadwinner*. In uno scenario conflittualista come questo (troppo didascalico per essere rappresentativo del reale, a ben vedere!) caratterizzato da povertà economica femminile e povertà economica maschile, che fine fa l'unione eterosessuale? Se lo chiede Carrie Bradshaw: «Mi sentivo come l'ultimo dei dinosauri. Il mio ideale di relazione era destinato a scomparire? Non riesco a smettere di pensarci. In questa città essere *gay* è diventata una moda. Le donne sono così cronicamente *single* da rendere quasi superflue le ovaie. Possiamo avere tutto a domicilio. [...] Che bisogno c'è di un marito quando possiamo avere un portiere? *Con l'evoluzione si sono estinti i rapporti?*».

Una simile intuizione emerge in un altro episodio del telefilm *Sex and the City*, in particolare in quello intitolato *Sesso: desiderio o necessità?*<sup>7</sup> Questa è la conversazione intrattenuta dalla protagonista e dal proprio compagno in relazione alla possibilità di lasciare alcuni effetti personali nella casa del proprio *partner*, nella prospettiva futura di condividere un appartamento:

<sup>6</sup> Secondo la quale gli uomini hanno raggiunto piena autonomia, mentre le donne no. Una simile situazione, secondo l'autrice rappresenta una fase di blocco per l'impegno nella vita intima e di coppia.

<sup>7</sup> Titolo originale: *Evolution*. II Serie. Episodio n. 11. Scritto da Cindy Chupack. Diretto da Pam Thomas.

Carrie: «Sul serio, Big, secondo te qual è la situazione abitativa ideale per due persone che stanno insieme?». Mr. Big: «Esattamente quella che abbiamo noi!». Carrie: «E quale sarebbe?». Mr. Big: «Io ho la mia casa e tu hai la tua. Stiamo insieme quando vogliamo, e stiamo lontani quando vogliamo». Carrie: «Come Woody e Mia?». Mr. Big: «Prima di Soon Yi!»<sup>8</sup>.

È significativo anche il dialogo fra due delle protagoniste mentre – nello stesso episodio – si confrontano sulle rispettive ambizioni di conquista maschile. Le parole che seguono sono emblematiche di come la riflessività individuale compori un dialogo (e talora una distanza!) dal proprio ruolo per la piena affermazione di un'identità personale all'interno di un rapporto di coppia.

Samantha: «I rapporti (stabili e fondati sulla coabitazione, N.d.R.) sono in declino da quando le donne si sono guardate attorno e hanno detto: Ehi, non è così difficile!». Carrie: «D'accordo, quindi non hai bisogno di un uomo ma ne vuoi uno...». Samantha: «Oh, tesoro... Io ne voglio più di uno!». Carrie: «Per poter sopravvivere a due decenni di appuntamenti galanti a New York Samantha era diventata un potente *ibrido*: l'ego di un uomo imprigionato in un corpo di donna».

Le contraddizioni elencate in precedenza sono in ultima analisi i sintomi della comparsa della sessualità duttile, ovvero quella che produce un tipo di relazione pura (RP) fondata sulla semantica dell'amore convergente. La trattazione di Giddens è rivolta non soltanto a indagare le trasformazioni della vita intima e sessuale, ma anche quali sono le ricadute di un simile processo sulla vita di coppia. L'idea di matrimonio monogamico fondato sulla complementarità dei ruoli esercitati da coniugi rigorosamente eterosessuali viene integrata dalla possibilità osservata dai singoli di costituire relazioni intime con un profilo strutturale non necessariamente univoco. Ciò che importa nella formulazione e nella diffusione della logica della RP è la soddisfazione reciproca ottenuta dai *partner* – etero o omosessuali – comunque uniti in un legame democratico all'interno del quale entrambi godono di parità di scelta, soprattutto con riferimento alla possibilità di troncare

<sup>8</sup> I protagonisti si riferiscono ovviamente alla relazione fra i personaggi interpretati da Woody Allen e da Mia Farrow descritta in *Manhattan* (1979). La coppia, realmente unita anche nella vita reale, si è poi separata quando Woody Allen ha intrecciato una relazione con la giovane Soon Yi, una ragazza che aveva precedentemente adottato, proprio insieme con la moglie Mia.

il rapporto. Siamo alla consacrazione della coppia alla piena contingenza, influenzata da una semantica sessuata del potere come emancipazione da vincoli tradizionali, dove il matrimonio trova una sorta di *sacrificio paradigmatico*. Carrie: «In una città di opzioni infinite, a volte non c'è niente di meglio che sapere di averne una sola».

In quest'ottica, ciò che condiziona l'impegno a proseguire in una relazione intima è la fiducia che subentra tra i *partner* in seguito alla prova dei fatti, e soltanto dopo il riconoscimento reciproco di un livello di soddisfazione ritenuto sufficientemente elevato. La certezza di poter troncare più o meno in qualsiasi momento conferisce quindi alle unioni monogame il carattere di scelta consapevole. Non vi sono dubbi che chi – come Giddens – identifica nell'emancipazione la forma costitutiva del potere, colga un elemento di verità nell'operazione descrittiva dei tempi (post)moderni. Tuttavia, anche trattando di relazioni di coppia, alcuni dubbi si rafforzano. In particolare, l'approccio della strutturazione, già criticato da Margaret S. Archer (1997), compattando volontà personale e norme istituzionali nell'orizzonte dell'interazione, fornisce una rappresentazione semplificata della realtà. Da un lato si svincolano le persone dalle regole istituzionali moderne, per esempio dal matrimonio, che si carica di contingenza comunicativa e diventa una soluzione improbabile, per dirla con Luhmann. Dall'altro, la norma sociale della coppia viene definita in un accordo intersoggettivo astrattamente bidimensionale, che tiene conto del *qui ed ora* esperito dai *partner*, ma non dei loro ricordi, delle gratificazioni o frustrazioni motivate dalle relazioni precedenti, e men che meno delle speranze che i membri della coppia ripongono nel loro futuro, una dimensione sacrificata in nome della costante ricerca alla sperimentazione affettiva. Si verifica quindi il paradosso della ipersocializzazione dell'attore, cui si affianca l'ipostatizzazione della persona, perché le sue priorità individuali (che ne definiscono l'identità) vengono interpretate dalla cultura *mainstream* come istanze unidirezionale di liberazione da ciò che le ha precedute. La privatizzazione delle passioni passa dunque per l'imperativo del dover essere moderni e felici. Ma l'epistemologia conflittiva della RP ne contraddice l'assunto, svelando il secondo grande equivoco dell'intimità post-moderna.

## 2.4 *Equivoco III. Cancellare la memoria comunicando o ripristinarla conversando? Matrimonio e Rimatrimonio*

Che fine fa il matrimonio, allora? E che configurazione assume l'identità femminile? Nella società a differenziazione stratificata il matrimonio si configura come una forma di alleanza fra le famiglie d'origine di due individui. Il contratto fra le famiglie si stringe e si consolida con il rituale delle nozze. Da qui deriva l'enfasi posta sulla cerimonia nuziale che la simbologia sociale di quel frangente storico sottolinea con particolare attenzione. In epoca pre-moderna il matrimonio *non* ha quindi molto a che vedere con le preferenze e con la felicità dei coniugi, che possono benissimo essere costretti a sposarsi contro la loro volontà. Non importa che preferiscano un'altra persona, o che non sopportino il *partner* prescelto dalle loro famiglie, anzi, accade a volte che non lo conoscano affatto prima delle nozze.

L'epoca pre-moderna è però anche caratterizzata dallo sviluppo (talora parallelo al modello matrimoniale precedentemente descritto) dell'*amore romantico*. L'amore romantico ha una simbologia abbastanza precisa, che descrive un nucleo forte di due innamorati che lottano contro un ambiente ostile, che rifiuta il loro legame, e che impone loro convenzioni a volte insopportabili, tanto da motivarne gesti disperati come la fuga, la violenza, il rapimento o addirittura la morte, in risposta all'alternativa ad assoggettarsi ai vincoli imposti dall'appartenenza di classe, di ceto, o di *status* delle famiglie di origine. Nella narrazione che lo ritrae, l'amore romantico ha il suo culmine nelle nozze fra i protagonisti. In questo caso si tratta di un matrimonio motivato esclusivamente dalla volontà dei *partner*, senza ingerenze esterne. I coniugi sono quindi soggetti alla sola autoregolazione del proprio rapporto, vivono l'uno in relazione all'altro. In questa configurazione la donna è un soggetto da proteggere, una costola di Adamo, che di fatto prosegue la propria creazione nel contesto coniugale, dopo l'emancipazione (voluta o sofferta) dalla propria famiglia di origine e dal padre, come fra le mura della *Casa di Bambola* descritta da Ibsen.

In questa configurazione non esiste una personalità tipicamente individuale: il *partner* è il completamento dell'identità dell'altro. Questo assunto si può esemplificare nella simbologia del cuore infranto: i coniugi sono le due metà, e l'amore è possibile solo quando le due metà vengono congiunte nella rappresentazione dell'indissolubile solidità del sentimento che le unisce. La sopravvivenza del rapporto fra

gli innamorati è condizionata dai vincoli ad essi esterni, che oltre ad ostacolare la formazione e la conservazione della coppia, costituiscono per quest'ultima un perenne termine di confronto. Gli innamorati vivono nel tempo ritagliato dal controllo delle famiglie di origine, e in questi istanti rubati si promettono un futuro diverso, una vita tranquilla e felice, una unione finale che il mondo esterno oggi così ostile, dovrà un domani accettare.

Il matrimonio come sogno di realizzazione diventa quindi l'orizzonte simbolico della coppia, che percorrendo il sentiero accidentato delle restrizioni imposte dalla gerarchia parentale, potrà coronare le proprie ambizioni di felicità e di liberazione. Nella moderna rappresentazione dell'amore romantico, il matrimonio è un traguardo, e il vissuto matrimoniale non è tematizzato come relazione problematica. Il problema per le famiglie d'origine è persuadere i propri figli ad accettare i candidati che in quanto genitori consapevoli hanno provveduto a designare. Per i *partner*, invece, il problema sta nell'emanciparsi dalla soggezione imposta dalle rispettive famiglie e raggiungere un livello di autonomia tale da poter scegliere liberamente la persona da condurre all'altare. In questa discussione non ci importa chi vince. Che prevalgano i vincoli parentali o le preferenze individuali, siamo interessati a fornire una particolare interpretazione del fenomeno coniugale. Nello schema concettuale appartenente all'amore romantico, che si sviluppa come reazione al matrimonio come alleanza fra famiglie, la cerimonia nuziale non è che un punto d'arrivo. Una scadenza sofferta nel caso prevalgano i vincoli, un traguardo commosso e invocato, se gli innamorati la spuntano, beninteso. Prendiamo quest'ultimo caso. I *partner* fuggono, o mettono i propri genitori di fronte al fatto compiuto. Si sono sposati, nonostante le opposte volontà dei propri congiunti. Hanno quindi coronato il loro sogno d'amore. Hanno vinto. Davvero?

Fin dai primi anni 70, il filosofo francese Denis De Rougemont ha notato come la crisi della coppia coniugale moderna fosse da ricondurre a un paradosso fondamentale: il fatto di fondare il matrimonio sull'amore romantico. Il matrimonio è l'istituzione rivolta a riconoscere il contratto che i membri di una coppia stringono nell'impegno a costituirsi come famiglia. La narrazione letteraria, cinematografica e teatrale che raffigura questo passaggio concepisce solitamente il matrimonio romantico come un punto di arrivo. L'*happy end* finale per la coppia finalmente riunita dopo tanti impedimenti imposti alla realizzazione romantica del proprio sogno d'amore. Ebbene, De Rougemont

afferma che la crisi della coppia coniugale moderna è motivata dalla contraddizione esistente fra il carattere di stabilità della relazione matrimoniale (componente strutturale) e la semantica passeggera dell'amore romantico (componente simbolica). I problemi per la coppia coniugale che ha fondato il proprio matrimonio sull'amore romantico cominciano proprio dopo la cerimonia, nella *quotidianità*. L'amore romantico ha trionfato, ma ora che i coniugi non hanno più a che fare con un ambiente esterno ostile al cospetto del quale rilanciare continuamente l'affermazione della propria indissolubile solidità, devono trovare un nuovo senso per la sopravvivenza della loro unione. In questa situazione è come se, crollati gli ostacoli alla realizzazione dell'ideale, l'ideale sia stato ridotto a una banale ripetizione di gesti quotidiani. In questo contesto prolifera lo *scetticismo*. Per Davide Sparti (2003a; 2003b), che riprende la teoria di Stanley Cavell (1998), lo scetticismo consiste nell'identificazione di un fenomeno solamente attraverso i propri segni distintivi. Quindi il matrimonio viene individuato mediante lo svolgimento della cerimonia, lo scambio delle fedeli, la registrazione del cambio dello stato civile, le fotografie da mostrare agli amici. E la vita di coppia?

Quella non è che un reciproco accomodamento fondato sul compromesso. Prima i problemi e le preoccupazioni quotidiane si affrontavano, ora tutto è rilevante per la coppia, come vuole la scettica prospettiva luhmaniana che descrive il quotidiano coniugale come *comune problematizzazione del mondo* (Luhmann 2001). Agli innamorati più romantici a volte questo triste esito viene risparmiato con un espediente narrativo di *exit*. Molto spesso nei classici della narrazione romantica, l'impossibilità di coronare il sogno d'amore viene sottolineata da una imminente partenza, dalla quale non si farà ritorno, che corrisponde sostanzialmente a una morte sociale (o per lo meno a una uscita di scena). Non è poi casuale che, nel corso della narrazione, a un passo dalla conquista della felicità culminante nel matrimonio, almeno uno dei *partner* muoia. L'impossibilità di risolvere il paradosso del matrimonio romantico costringe uno dei due membri della coppia a soccombere, per non vedere distrutte le proprie aspirazioni sentimentali. In film come *Moulin Rouge!* o nelle innumerevoli versioni di *Romeo e Giulietta* avviene il dramma dell'elusione del paradosso romantico dell'amore coniugale. Inoltre non è assurdo affermare che il protagonista di *Titanic* impersonato dall'angelico Leonardo di Caprio affondi negli abissi pur di non consegnarsi alla modesta figura dell'in-

qualificabile (quanto magistralmente riuscito!) protagonista de *L'Ultimo Bacio*. Siamo appunto nel tema della formula “*Fino a che morte non vi separi*”. La morte è un elemento funzionale nella rappresentazione del romanticismo perché serve a non rivelare il carattere paradossale dell'unione coniugale fondata proprio sull'amore romantico.

Per non consegnarsi all'infelicità di un matrimonio che tradisce le proprie premesse, prima o poi qualcuno deve morire!

L'amore romantico quindi è sicuramente un punto molto controverso in tema di matrimonio. Si tratta infatti di una simbologia dell'amore necessaria allo sviluppo di una relazione esclusiva, cioè a isolare la coppia dal resto del mondo, ma non è una garanzia sufficiente a garantirne la continuità. Anzi alla luce di quanto detto finora il sentimento romantico sembra configurare uno sviluppo sostanzialmente contrario rispetto al matrimonio.

Ricapitoliamo. L'amore romantico si sviluppa in epoca pre-moderna e raffigura due amanti clandestini, che percorrono insieme la via tortuosa che li condurrà a coronare il loro sogno d'amore. Gli ostacoli imposti dalle famiglie di origine ai nostri tormentati amanti sono parte integrante del modello funzionale dell'amore romantico, che nell'interfaccia con essi prolifera e si rinnova continuamente. Se i *partner* la spunteranno, magari complice una fuga d'amore o un altro abile stratagemma, si convolerà a giuste nozze con tanto di scambio di anelli, promesse solenni, torta nuziale e abito bianco (perché, spesso per i nostri eroi non c'è ancora stata l'occasione per ritagliarsi un poco di intimità, del resto gli incontri sono clandestini, e spesso fugaci). Questo se tutto sommato le cose vanno bene. Se vanno male, mentre la tragedia fa da sfondo ai sogni di realizzazione dei nostri protagonisti, la disgrazia in agguato li coglie, uno dei due muore e l'altro si trova a piangere una perdita inconsolabile. Unica ricompensa per chi sopravvive è vedersi risparmiato lo svilimento della propria relazione fra le pieghe della quotidianità, ma si tratta di una magra consolazione, perché nessuno al mondo che ha perso un amante può sapere come sarebbe andata a finire. Di certo c'è che la nostra trattazione isola in maniera piuttosto chiara un paradosso: il matrimonio fondato sull'amore romantico, che pare una rappresentazione che cancella la memoria di come le famiglie mature gestiscono i conflitti quotidiani e perfezionano la propria tensione verso la felicità. Ci riferiamo a una relazione che istituisce un legame destinato a durare fino a che morte non vi separi non può basarsi soltanto su una semantica passeggera,

che metaforizza la morte e concepisce le nozze come punto di arrivo, e non come punto di partenza per una vita a due (Kaufmann 2005).

Il quotidiano. È proprio in questa dimensione che avviene il superamento della semantica dell'amore romantico e che produce le condizioni per una comune memoria di coppia. I conflitti sono ormai superati. I coniugi sono liberi di vivere insieme e dove preferiscono (*living together apart*) la propria storia di coppia. La modernità tuttavia pone, per così dire, i propri codici identificativi, e con essi vengono risolti i problemi vecchi ma se ne presentano alcuni dei nuovi. Il matrimonio come alleanza fra famiglie non è più il modello prevalente per sigillare il contratto coniugale. Ciò che conta è la libertà fra i coniugi. Persino la formula del rito nuziale cambia, così il sacerdote, il giudice di pace, il sindaco, o chiunque sia chiamato a celebrare il matrimonio, si informa presso le parti interessate che siano giunte all'altare senza incontrare vincoli o costrizioni.

*La libertà di scelta fra i coniugi tuttavia non è l'unica garanzia di cui necessitano per realizzare l'orizzonte della propria felicità. La cinematografia classica hollywoodiana è molto chiara al riguardo.* Proprio nei connotati dell'amore romantico, così teso verso la liberazione dai vincoli oppressivi delle famiglie di origine, è insito un codice gerarchico piuttosto netto, che lo colloca nello specchio di un'epoca che male si adatta alla modernizzazione del rapporto fra i generi. L'amore romantico sarebbe quindi una simbologia che, pur orientata al superamento dei vincoli esterni alla coppia, conserva al proprio interno i connotati dell'epoca che gli ha dato i natali.

Vediamo come. Innanzitutto è presente una tacita asimmetria della relazione fra i generi. Il *partner* maschile della donna è un tipo diverso dal padre della protagonista femminile. Non c'è però, in questa forma di emancipazione, un allontanamento dalla forma gerarchica che caratterizza l'educazione in famiglia nel pre-moderno. Nella simbologia dell'amore romantico, la donna sceglie il proprio *partner*, questo è vero. E per farlo si scontra, spesso violentemente, con i propri familiari. Tuttavia, è comunque l'uomo che crea la personalità della donna, la educa, la prepara alla vita in famiglia, aiutandola a diventare *una persona* completa. In questo frangente la donna cerca consapevolmente il proprio educatore, mentre è lungi dal liberarsi da un complesso

sistema di convenzioni<sup>9</sup>. La modernizzazione e il processo di democratizzazione del rapporto fra i generi richiede quindi una rappresentazione necessariamente diversa del rapporto amoroso.

Se i *partner* hanno pari opportunità nel ricercare la propria soddisfazione sentimentale, significa che riporteranno il contratto di coppia su basi reciprocamente considerate vantaggiose, fino a che una nuova opportunità (e non certo la morte!) non li separi. Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, il sociologo inglese Anthony Giddens parlerà a questo proposito di Relazione Pura (RP). Nella modernità, la coppia diviene un accordo preferenziale, considerata reciprocamente vantaggiosa dai *partner*. Per Stanley Cavell, il matrimonio è una relazione che non si spiega con l'amore romantico, ma nella modernità non si dissolve la sua persistenza. Il matrimonio cambia faccia, allontanandosi dalle rappresentazioni della cerimonia nuziale, e configurandosi come vita quotidiana.

I coniugi sono rappresentati in uno stato iniziale di crisi, che devono risolvere non richiamandosi ai bei tempi che furono, ma riflettendo sulle ragioni che li hanno condotti al distacco. Dovranno dunque riquilibrare il quotidiano attraverso la riflessione sul mutamento della simbologia dell'amore che li ha uniti. Non si tratta di negare il romanticismo che li ha ritrovati all'altare, ma di qualificare il quotidiano rispetto ai sogni d'amore, che sono necessariamente diversi dalla realtà. Questo processo fonda il rimatrimonio nella dimensione del quotidiano. *Il legame coniugale si rinsalda nel contatto con la crisi, superandola*. Il momento istituzionale viene *assorbito* come risorsa nella relazione di una coppia che si rinforza comprendendo la propria composizione. I *partner* sono umani. Rivendicando la propria fallibilità possono procedere *nella* relazione affrontando la quotidianità che ne costituisce il palcoscenico e il banco di (*continua*) prova. Possono *perdonarsi* reciprocamente ingoiando le amarezze configurate nelle incomprensioni che ci separano nella vita di tutti i giorni (come per la *pistola di liquirizia* prima rivolta contro la moglie, e poi mangiata da Spencer Tracy nel film *La costola di Adamo*). Possono *rinunciare alla vendetta reciproca*, preferendo un reciproco aiuto (come nel caso dei suggerimenti sussurrati dal personaggio interpretato da Cary Grant in *Scandalo a Filadelfia*). Possono inoltre incontrarsi su un terreno

<sup>9</sup> Si veda, a questo proposito, la celebre pièce di Ibsen *Casa di Bambola*.

ad entrambi congeniale giocando consapevolmente nella *simulazione* della propria unione coniugale (il servizio giornalistico nel film *La signora del venerdì* e la colazione consumata *more uxorio* nel *motel* di *Accadde una notte*). Tutti questi sono segnali, o per meglio dire, sono tracce di una relazione che si sedimenta come dimensione sociale fondata nel mondo delle convenzioni istituzionali, ma dotata di senso intersoggettivo.

Questo è il tema della *ripetizione*. Necessariamente i coniugi ne esplorano gli ambiti pubblici e privati, l'orizzonte del riconoscimento si sposta nell'immagine sociale del futuro della coppia. Questa è la fine del film; ma anche il *nuovo orizzonte* della relazione<sup>10</sup>. *L'approvazione del riconoscimento. Il secondo (poi il terzo, il quarto, il quinto...) tempo della relazione*. La lite, il divorzio, l'alternanza fra momenti di felicità e di noia, apatia o disaccordo, fanno parte della vita di tutti i giorni; definiscono la categoria dell'umanità nella *dimensione quotidiana*. Ed è in questa dimensione che la felicità cercata dai protagonisti di questi film *diviene una ricerca*: uno stato mentale che si riflette nella relazione e che può essere conquistato anche in seguito ad una minaccia di separazione e che descrive il dipanarsi del processo educativo.

Una *ricerca*. Un modo per non dare per scontata la felicità raggiunta una volta per tutte attraverso l'unione fra i *partner*; ora chiamata a scontare la prova (continua) del quotidiano. Una dinamica relativa alla prosecuzione del rapporto coniugale dopo l'*Happy End* che liquida gli sposi e tranquillizza gli spettatori con un rassicurante *...E vissero felici e contenti*. Tali riflessioni sono orientate ad introdurre la peculiarità della scansione del tempo della relazione nel genere rimatrimoniale: il tema della ripetizione che si realizza nel contesto della quotidianità (*panorama dell'ordinario*) sperimentata dagli attori riuniti in coppia. Il *focus* della rappresentazione è quindi puntato sulla coppia. Nel genere del rimatrimonio infatti si registra l'assenza di figli per i coniugi, mentre rare sono anche le raffigurazioni della parentela, che non entra nel merito delle decisioni dei coniugi, chiarendo il carattere moderno del genere. Nonostante tali premesse, è ravvisabile un accordo tra il padre della sposa e il marito, che non sono più ritratti come *testimonial* di due stili educativi differenti, ma sono l'uno la

<sup>10</sup> Questa è la connotazione ottimista della dottrina di Emerson e Thoreau, e che trova una forte corrispondenza nella produzione cinematografica statunitense; in particolare nel genere del rimatrimonio. Ci si diverte con un nichilismo che non vince mai.

prosecuzione ideale dell'altro nell'aiutare la donna a prendere coscienza della propria volontà di restare ancora sposata. Con queste premesse, avviene un reale ridimensionamento dell'amore romantico, che viene assorbito nella dimensione quotidiana che per la coppia significa stabilità. Ma c'è di più. Avviene un mutamento nell'immagine socio-culturale della donna, che è al centro della definizione del suo nuovo ruolo all'interno della coppia.

Se in epoca pre-moderna il codice di riferimento in merito ai rapporti di genere assume una connotazione *gerarchica* fondata sulla disparità di potere fra uomo e donna, la modernità si orienta verso un assetto *ugualitario simmetrico*, sostenendo la libertà<sup>11</sup> del *singolo individuo* nei confronti dello Stato e del Mercato. In questo frangente all'uomo spettano le competenze riferite ai rapporti con la sfera pubblica, alla donna la cura (*care*) esclusivamente riconducibile alla sfera privata; intesa in maniera *duplice* come intimità e dimensione domestica. In termini di organizzazione della vita coniugale e familiare osserviamo un assetto che si colloca nell'orizzonte della *complementarità*. Lo ha fatto sostenendo le dimensioni di acquisività, realizzazione individuale e razionalità strumentale. Il superamento della modernità presenta i connotati ambivalenti di una realtà sociale che rivela la radicalizzazione di tali presupposti, accompagnata ad un mutamento di rotta in virtù della riscoperta di un codice che privilegia il polo femminile. Dunque, tale *decostruzione post-moderna*, presenta i connotati relativi ad una dinamica che afferma la dipendenza ontologica dell'uomo dalla donna. Per usare una terminologia più congeniale agli intenti di questo studio, è opportuno affermare che la donna non è più culturalmente identificabile come *costola di Adamo*. Si tratta di un mutamento relazionale che va visto nel quadro della conquista di una maggiore *autonomia* femminile nella dimensione del quotidiano. Alla creazione di una *Nuova Eva*, corrisponde anche quella di un *Nuovo Adamo*. A questo livello la questione rilevante non è tanto chi educa chi, quanto il tema della reciprocità costituitasi *mediante* l'organizzazione del processo educativo. «Nel genere del rimatrimonio le lezioni impartite dall'uomo indicano che una meta fondamentale della narrazione è l'educazione della donna [...] il suo emergere, in ogni caso, come un essere umano autonomo. La riconsiderazione dell'attaccamento

<sup>11</sup> In termini giuridici, sulla questione dei diritti di cittadinanza, si parla, a questo proposito, di libertà *negative* (libertà *da...*).

o della disaffezione dovrebbe essere un po' il senso dell'educazione, o almeno dell'educazione degli adulti, del "tirarli su" (*bringing up*)» (Cavell 1998). Siamo in presenza di una protagonista femminile che *apprende sapendo di apprendere*; che *ricerca* la propria educazione come moglie (nella funzione parsonsiana della *stabilizzazione* coniugale), e che dimostra - in questo modo - non solo la propria progressiva acquisizione di *autonomia*, ma anche la consapevolezza in merito alla *distinzione* fra tale autonomia e un astratto orizzonte irrelato (rincorso e mai raggiunto) a causa dell'assenza di una puntuale riflessione in merito alla questione della reciprocità, che testimonia - nella coppia - il successo della avvenuta attività educativa. È il riconoscimento dell'asimmetria che fonda la dimensione del *noi* che si costituisce come matrice della concezione evoluta di uguaglianza in quanto reciprocità. La *noi-ità* (*we-ness*) parsonsiana si esplicita, in questo frangente, come *dualità* che interrompe il codice rigidamente gerarchico all'origine della divisione fra primo e *secondo sesso* (per rispettare la dizione di Simone De Beauvoir). Questi sono i *patti* per considerare corretta la collocazione teorica del *duo* come dimensione *sociologica*. La rispondenza dell'organizzazione dell'unione coniugale a norme generalizzate di comportamento fondate sulla *reciprocità*, costituisce la fuoriuscita della coppia da qualunque chiusura autoreferenziale. Questa conclusione non è smentita dal fatto che nel passaggio dalla coppia alla famiglia (con la nascita di un figlio) si verifica l'apertura dell'unità coniugale alla semantica del sociale (rappresentata dalla simbologia triadica). L'assenza di figli dei protagonisti nella commedia del rimatrimonio, non è un elemento sufficiente per liquidare l'ordine di vita coniugale dei componenti della coppia con la proverbiale metafora dei *due cuori e una capanna*.

## 2.5 Conclusioni. Ruoli femminili e vita di coppia. Ri-pensare il matrimonio attraverso la Nuova Eva come ordinatore della differenza

Con riferimento alla teoria del Ri-matrimonio e al genere (*gender*) come costruzione socio-culturale), è significativo che la valorizzazione ed il riconoscimento della differenza abbiano contribuito al superamento di un assetto che presupponeva l'esclusione delle donne dalla sfera pubblica e che le configurava come cittadine *senza* cittadinanza. Tale assetto è riconducibile alla teoria del *patriarcato*, secondo la quale

ad un uomo che assume le responsabilità riferite agli incarichi pubblici e professionali, corrisponde l'immagine di una donna impegnata esclusivamente nel governo della sfera privata e dell'intimità domestica. Tuttavia, la rivendicazione dei soli diritti civili e politici non è sufficiente a delineare un quadro completo che attesti l'inclusione delle donne nel complesso della cittadinanza.

Claudia Mancina (2002) osserva che per parlare di *inclusione* non occorre una semplice ri-parazione (in quanto completamento), ma una vera e propria ri-configurazione dello stesso insieme dei diritti, in quanto è il profilo stesso della cittadinanza moderna che, come precedentemente è stato ricordato, ha privilegiato caratteri e variabili riconducibili ad un codice prevalentemente maschile. Per l'autrice, ed in conformità con quanto detto finora, è necessaria la *fuoriuscita* dall'orizzonte concettuale della modernità. Un nuovo modo di pensare i diritti, nel quale è compreso il riferimento alla piena inclusione della donna nella dimensione pubblica, richiede la valorizzazione della persona in quanto componente principale del polo culturale. Se si accetta la riflessione di Claudia Mancina, secondo la quale ri-conoscere significa re-identificare, allora è possibile affermare che, nella coppia, si procede ad una re-identificazione su base reciproca, che si realizza attraverso la funzione educativa che la figura femminile comincia a rivestire e a re-introdurre *anche* nel contesto della relazione di coppia.

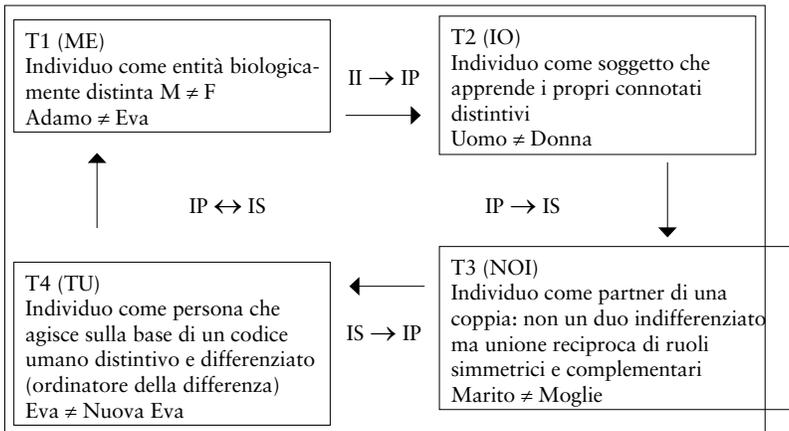


Figura 1. La formazione dell'identità femminile come processo di re-identificazione in coppia (Fonte: Archer 2007, *mia rielaborazione*)

Qui sta anche la critica realista di Margaret S. Archer, (che riprendiamo nella figura 1) che sottopone all'attenzione del lettore la differenza che passa fra ontologia in *prima* e in *terza* persona, rilanciando la necessità di ripensare la riflessività individuale alla luce dei corsi di azione intrapresi dalle persone, a loro volta influenzati e condotti sulla base delle proprie premure fondamentali (*Ultimate Concerns*). La retorica modernista sull'emancipazione femminile come processo deterministico e necessariamente avulso da un qualsivoglia sviluppo duraturo di coppia rivela un *Rationality Mistake* (Duncan e Strell 2005), nella misura in cui tenta di istituzionalizzare automaticamente le preferenze delle persone come se avesse a che fare con quello che «Archer chiama *Modernity's Man*, l'individuo *ipo-socializzato* dell'economia politica» (Donati in Archer 2006, 29).

Nel primo quadrante (T1) l'identità è assunta come connotato biologico che distingue l'uomo dalla donna. In questo stadio il principio chiave è il *bios*, che definisce l'identità sulla base di caratteri naturali specifici agli uomini e alle donne. L'identità biologica di maschio o di femmina è dunque il risultato di caratteri estrinseci e biologicamente riscontrabili. Il passaggio dal primo al secondo quadrante rappresenta la formazione della cultura riflessiva rispetto al genere e l'inizio del confronto fra quest'ultima e la realtà biologica che ci connota come individui (II → IP).

Nel secondo quadrante (T2) il concetto di identità si scinde nelle due componenti epistemologiche che fanno da sfondo al dibattito moderno sui diritti umani, l'organizzazione sociale e l'evoluzione della specie. Da un lato abbiamo la dimensione biologica legata al sesso (M ≠ F), dall'altro la costruzione socio-culturale del genere (Uomo ≠ Donna). Il genere e il sesso divengono i pilastri sui quali si fondano l'identità maschile e femminile. Ma è nella relazione con gli altri individui membri della società che avviene il processo di identificazione in un ruolo sociale (IP → IS).

Nel terzo quadrante (T3) il concetto di ruolo retro-agisce sulla nostra identità personale perfezionando la riflessione umana come processo cosciente di apprendimento. Il soggetto comprende di far parte di un noi (*we-ness*) e attraverso questa relazione educativa ridefinisce le proprie preferenze modificando i propri corsi di azione. In quest'ottica, la teoria della RP si affaccia sul confine tra il quadrante T2 e il quadrante T3, ma vi resta intrappolata, perché da un lato sopravvaluta il volontarismo della persona in termini di avvio di relazioni

affettive con l'una o con l'altra persona secondo un codice di gratificazione immediata (ipersocializzazione dell'attore); mentre dall'altro sottovaluta il processo di ri-definizione identitaria rappresentato dalla memoria e dall'esperienza che ogni singola relazione può fare retroagire sulla persona mediante il processo riflessivo (ipostatizzazione della persona). Per esempio, il tema della RP ci mostra una coppia che sta insieme *fino a nuovo ordine*, ma non ci dice nulla sui futuri corsi d'azione che gli *ex-partner* intraprenderanno in seguito alla rottura della norma privata che fonda la propria unione. Che farà chi rimane più deluso? Partirà missionario in un Paese afflitto dalla carestia per ridimensionare il proprio dolore mettendolo al cospetto di sciagure umane di altra portata? O semplicemente andrà con i piedi di piombo prima di buttarsi in un'altra avventura? O accetterà questa regola del "si vince e si perde" in nome del trionfo di un codice amoroso dei tempi moderni, snello e spietato come un attore di *Hollywood*? Non è un caso che la rappresentazione modernista della coppia riconduca (ove presente) questo processo di apprendimento auto-critico alla sola dimensione privata, magari proprio dopo una delusione d'amore (IS → IP).

Nel quarto quadrante (T4) l'identità diviene un processo di ri-definizione e perfezionamento delle nostre priorità o premure fondamentali attraverso logiche non soltanto razionali (calcolo dei costi e dei benefici derivanti dai nostri corsi di azione) ma anche affettive ed emotive. L'apprendimento di un ruolo, ed anche la presa di distanza da quest'ultimo, sono processi sociali che contribuiscono a definire la nostra identità personale (diversa da quella individuale anche e soprattutto perché inserita in un contesto di relazioni umane). Per questo nelle commedie del Rimatrimonio la crisi della coppia simboleggia la possibilità di rottura del matrimonio, che come relazione sociale viene anche definito dal suo contrario (come processo di distinzione-indicazione del tipo matrimonio/non matrimonio, per dirla con Luhmann e con la Théry). In altre parole il tema dell'(auto)educazione forgia l'identità femminile che prende atto della propria specificità (IS → IP) e ridefinisce le proprie premure fondamentali (IP ↔ IS), che nel contesto di questo genere sono rappresentate dal *rimanere sposati*. Proprio il tema del rimanere sposati è l'oggetto (o referente empirico specifico) della relazione educativa che ritrae l'uomo e la donna nel processo intimo di riflessione e ri-definizione identitaria. In altre parole, nelle commedie del Rimatrimonio è l'apprendimento di qualità relazionali (come la verifica della persistenza del legame affettivo in chiave matri-

moniale, per esempio), che agevola il riconoscimento delle reciproche libertà. L'affermazione dei valori di autonomia e di libertà avviene, ancora una volta, attraverso il legame reciproco, che va dunque concepito come un vincolo; ma *non* come una costrizione (o restrizione della libertà personale). Queste conclusioni affermano con evidenza la loro distanza concettuale dall'impianto teorico di alcune correnti comprese nel movimento femminista, particolarmente da quelle che, inneggiando al valore della differenza in chiave *non* reciproca, hanno prodotto *segregazione*, ma *non* libertà (Quadrante T2 nella fig. 1). Il rifiuto di un referente collettivo identificato negli uomini, colloca questa parte del pensiero delle donne in una fascia *semi-pubblica*; dal momento che riguarda il dibattito sui diritti collettivi, dal quale però gli uomini rimangono di fatto esclusi. L'affermarsi dell'*autoreferenzialità* rende problematica la stessa definizione della coppia identità/identificazione, in quanto non sussistono i termini per innescare un processo di riconoscimento. Il rifiuto del fatto che la dimensione del ruolo sociale (T3) possa modificare l'identità per auto-riflessione (T3-T4) genera un processo ricorsivo paradossale, che invece di portare a T1-T4, rimbalza da T2 a T3<sup>12</sup>.

Se il pensarsi ed il rappresentarsi come gruppo (*noi donne*) è indispensabile per vedere garantiti le proprie garanzie di libertà in quanto individui (*ogni donna*), è anche necessario ri-conoscersi membri di una società in quanto relazione reciproca e funzionalmente specifica (*uomini-e-donne*, si veda il quadrante T3 nella fig. 1). La questione antropologica che costituisce lo sfondo del dibattito è relativa alla sopravvivenza dell'umanità; che naturalmente non è ipotizzabile in un clima sociale caratterizzato dalla segregazione. La rivendicazione dell'identità femminile è dunque *pienamente pubblica* in quanto richiede un *accordo* con quella maschile, che determina un processo di riconfigurazione dell'identità umana nel suo complesso.

Qui l'identità *personale* emerge come sintesi tra individuo e società, perché deriva dall'apprendimento di un ruolo nel quadrante T3 e dalla riflessione sulle modificazioni che l'assunzione del (e la distanza dal) ruolo esercita sulla persona nel quadrante T4: «se la libertà femminile [...] ha contenuti specifici e diversi da quelli della libertà individuale disegnata sulla figura sociale maschile, allora essa ha anche bisogno

<sup>12</sup> Questo processo rispecchia sostanzialmente la logica della conflazione centrale. Si veda Archer 1997; 2006.

di un riconoscimento sociale e simbolico della differenza, inscindibile dall'eguale dignità morale» (Mancina 2002, 153). Tale accordo, traslato nella dimensione delle relazioni di coppia, può anche assumere la forma sociale del matrimonio, che si connota non solo come contratto, ma anche come riconoscimento pubblico dell'identità di moglie e di marito, e dei vincoli e delle libertà riconducibili proprio a questi ruoli (Identità *sociale*). In questo modo l'identità femminile afferma la propria identità re-introducendola nel contesto della relazione coniugale.

Proprio in questo frangente, distaccandosi da un ibrido o indifferenziato di genere che agisce soltanto sulla base dell'utilità di mercato (come il *Modernity's Man* che fa da sfondo alla *relazione pura*) o all'artefatto socio-culturale che condivide la flessione simbolica e l'inflazione istituzionale del matrimonio moderno (come nella teoria del *Démariage*) nella proposta di Cavell, l'identità femminile assume il ruolo fondamentale di *ordinatore della differenza* (Identità personale che retro-agisce sull'identità sociale)<sup>13</sup>. Questo è proprio il tema che ci interessa, quello centrale per la teoria di Cavell, che è meno attirato dalla fluidificazione della modernità, e che preferisce invece concentrarsi sulla rinnovata autonomia femminile e sulle semantiche dell'amore nella misura in cui possono riconsegnare una simbologia più adatta a rappresentare il matrimonio tanto nella sua dimensione istituzionale, tanto in quella simbolica. La sfida è nella memoria comune che la relazione fra i coniugi ha prodotto come effetto emergente, e che quindi rilancia la validità sociale di un accordo educativo che fa la differenza non soltanto rispetto alla solitudine, ma anche alle altre possibilità dello stare insieme per individui ritratti in *prima* e *non* in *terza* persona.

### *Riferimenti bibliografici*

Archer, M.  
1995 *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, trad. it. *La morfogenesi della società*, Milano, FrancoAngeli, 1997.

<sup>13</sup> Per una trattazione sistematica di questo processo di sintesi tra identità personale e sociale si veda Archer (2007).

- 2000 *Being Human. The Problem of Agency*, Cambridge, Cambridge University Press, trad. it., *Essere umani. Il problema dell'agire*, Genova-Milano, Marietti, 2007.
- 2003 *Structure, Agency and the Internal Conversation*, Cambridge, Cambridge University Press, trad. it. *La conversazione interiore: come nasce l'agire sociale*, Trento, Erickson, 2006.
- Arendt, H.  
1958 *The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press, trad. it. *Vita Activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 2004.
- Cavell, S.  
1987 *Disowning Knowledge. In six plays of Shakespeare*, Cambridge University Press, trad. it. *Il ripudio del sapere*, Torino, Einaudi, 2005.  
1997 *The Pursuit of Happiness*, Cambridge University Press, trad. it. *Alla ricerca della felicità. La commedia hollywoodiana del rimatrimonio*, Torino, Einaudi, 1998.  
1999 *Les comédiés du remariage. Une histoire du lien conjugal*, in «Esprit», 252.
- De Beauvoir, S.  
1979 *Les écrits de Simone De Beauvoir. La vie. L'écriture*, Paris, Editions Gallimard, trad. it. *Quando tutte le donne del mondo...*, Torino, Einaudi, 1982.
- De Monticelli, R.  
2005 *La persona e la questione dell'individualità*, in «Sistemi intelligenti», a. XVII, n. 3. pp. 419-444.
- De Rougemont, D.  
1972 *L'amour et l'Occident*, Paris, Plon.
- Donati, P.  
1998 *Teoria relazionale della società*, Milano, FrancoAngeli.  
2000 *La cittadinanza societaria*, (seconda edizione accresciuta), Roma-Bari, Laterza.  
2006 *Introduzione all'edizione italiana*, in Archer, M., trad. it. *La conversazione interiore: come nasce l'agire sociale*, Trento, Erickson, 2006, pp. 9-42.
- Duncan, S.  
2003 *Mothers, Care and Employment: Values and Theories*, Bradford, Cava Working Papers n. 1, University of Leeds, (scaricabile dal sito [www.leeds.ac.uk/cava](http://www.leeds.ac.uk/cava)).
- Duncan, S. e Strell, M.  
2005 *Combining Lone motherhood and Paid Work: the Rationality Mistake and Norwegian Social Policy*, in «Journal of European Social Policy», 14, 1, pp. 41-54.

- Duncan, S. e Smith, D.P.  
2006 *Individualisation versus the geography of 'new' families*, Families & Social Capital Research, Working Paper published by London South Bank University, pp. 1-22.
- Giddens, A.  
1992 *The Transformation of Intimacy*, Cambridge, Polity Press, trad. it. *Le trasformazioni dell'intimità*, Bologna, il Mulino, 1995.
- Hantrais, L.  
2004 *Family Policy Matters. Responding to Family Change in Europe*, London, The Polity Press.
- Kaufmann, J-C.  
2002 *Premier matin. Comment naît une histoire d'amour*, Paris, Armand Colin, trad. it. *Quando l'amore comincia*, Bologna, il Mulino, 2005.
- Laugier S.  
1999 *Scepticisme et comédie. Cavell entre Wittgenstein, Emerson et Thoreau*, in «Esprit», 252.
- Luhmann, N.  
1982 *Liebe Als Passion*, trad. it. *Amore come passione*, Trieste, Asterios, 2001.
- Ministère de la Justice  
2007 *Le pacte civil de solidarité: une forme d'union qui se banalise*, in «Infostat Justice», Bulletin d'information statistique, 97, Octobre, pp. 1-4.
- Mancina, C.  
2002 *Oltre il femminismo*, Bologna, il Mulino.
- Nussbaum, M.  
2000 *Women and Human Development: the Capabilities Approach*, Cambridge; Cambridge University Press, trad. it. *Diventare persone: donne e universalità dei diritti*, Bologna, il Mulino, 2001.
- Parsons, T. e Bales, R.F.  
1955 *Family, Socialization and Interaction Process*, The Free Press, trad. it. *Famiglia e socializzazione*, Milano, Mondadori, 1974.
- Pfau-Effinger, B.  
2005 *New Form of Citizenship and Social Integration in European Societies*, in Andersen, J. G. et. Al. (eds.), *The Changing Face of Welfare. Consequences and Outcomes from a Citizenship Perspective*, Bristol, The Policy Press.
- Prandini, R.  
2004 *La sociologia nei limiti della realtà*, in «Sociologia e Politiche Sociali», 7, 3, pp. 73-106.

Sparti, D.

2003a *Filosofia come cura. La svolta terapeutica nell'interpretazione di Wittgenstein*, in «Iride», 16, 38.

2003b *L'importanza di essere umani. Etica del riconoscimento*, Milano, Feltrinelli.

Théry, I.

1999 *L'énigme de l'égalité. Mariage et différence de sexes dans A la recherche du bonheur*, in «Esprit», 252.

2004 *Incompatibilité d'humeur. Du droit au divorce à la théorie du mariage chez John Milton*, in «Esprit», Juillet, pp. 71-94.

### *Riferimenti filmografici*

Allen, W.

1979 *Manhattan*, USA, trad. it. *Manhattan*.

Cameron, J.

1997 *Titanic*, USA, trad. it. *Titanic*.

Capra, F.

1934 *It Happened One Night*, USA, trad. it. *Accadde una notte*.

Cukor, G.

1940 *The Philadelphia Story*, USA, trad. it. *Scandalo a Filadelfia*.

1942 *Adam's Rib*, USA, trad. it. *La costola di Adamo*.

Hawks, H.

1938 *Bringing Up Baby*, USA, trad. it. *Susanna*.

1940 *His Girl Friday*, USA, trad. it. *La signora del venerdì*.

Lurmann, B.

2001 *Moulin Rouge!*, USA, trad. it. *Moulin Rouge!*

Muccino, G.

2001 *L'ultimo bacio*.

### *Riferimenti sitiografici*

[www.caf.fr](http://www.caf.fr)

[www.insee.fr](http://www.insee.fr)

[www.istat.it](http://www.istat.it)

[www.leeds.ac.uk/cava](http://www.leeds.ac.uk/cava)

Isabella Crespi

Alla (ri)scoperta dell'identità maschile: studi e ricerche

### 3.1 *Premessa*

La riflessione sull'identità maschile degli ultimi decenni ha visto lo sviluppo di un notevole numero di studi e ricerche, volti ad approfondire i mutamenti in atto. Il percorso che affronteremo in questo capitolo, evidenzia un fervore intellettuale e conoscitivo di indubbio valore, ma allo stesso tempo una serie di limiti e difficoltà legate alla complessità dell'argomento in sé oltre alla trasformazione del panorama sociale in cui tali studi hanno avuto origine.

Infatti, da una parte ci si muove verso una nuova definizione di identità maschile ma, dall'altra, vi sono resistenze e opposizioni perché accettare una tale trasformazione significherebbe rinunciare a un'immagine tradizionale di uomo che, per secoli, ha dominato incontrastata (Piccone Stella 2000; Pease 2000).

Per affrontare la complessità del tema, un possibile punto di partenza è rappresentato dallo studio della maschilità in una prospettiva storico-sociale (§ 3.2 e 3.3), differenziando l'analisi dell'uomo nella società pre-moderna e moderna, da quella postmoderna. Questo percorso permette di delineare l'immagine dell'uomo moderno identificando il suo carattere, la sua personalità e i valori che lo caratterizzavano nella società del passato rispetto a quella contemporanea.

Un secondo aspetto fondamentale da precisare è il continuo riferimento a considerazioni filosofiche e terminologiche sull'identità maschile ha approfondito, su un piano conoscitivo, il tema della *natura* e della cultura del concetto di maschilità e di identità maschile *tout court* (§ 3.4 e 3.5). Inoltre, si riscontrano difficoltà e ambigui-

tà terminologiche riguardanti la nozione di “maschile” alla quale si possono abbinare i termini di “Maschilità”, “Mascolinità” e “Virilità” e non sempre è facile operare una distinzione concettuale fra questi. Non esiste infatti una posizione univoca sul tema e confrontando vari approcci all'interno dei *men's studies* è possibile notare come i diversi autori abbiano dato risposte differenti.

Infine la ricognizione sul vasto panorama di studi e ricerche sull'identità maschile (§ 3.6) serve come ‘cartina di tornasole’ per l'evoluzione stessa degli approcci teorici relativi ad essa.

### 3.2 *Il sesso (forte) maschile: da modello dominante a modello in crisi*

Il genere maschile ha rappresentato, per secoli, un modello predominante e un punto di riferimento con cui riconoscere il dominio maschile nella società. Gli uomini disponevano di potere e autorità su donne e bambini; le donne, al contrario, conducevano un'esistenza più relegata dalla vita sociale e avevano come compito primario quello di espletare la funzione materna. Gli uomini erano chiamati a incarnare alcuni valori fondamentali su cui si rispecchiava l'immagine della maschilità nella società, con cui si garantiva una loro predominanza nel sociale. Due regole centrali, permettevano all'uomo di esercitare potere e controllo: erano quelle della virilità e del patriarcato.

La prima regola è quella della virilità. Il concetto di virilità è stato elaborato, ripetuto, contestato e riadattato nel corso dei secoli ma ha sempre rappresentato un cardine che ha affascinato le analisi di storici, sociologi, antropologi e letterati rispetto alla questione maschile. La virilità è stata considerata una «norma civica centrale nella vita di ogni uomo e ha indicato un elemento guida per l'agire quotidiano» (Tosh 2005, 69). Mosse (1996) esamina l'immagine dell'uomo nel corso dello sviluppo storico e identifica come, «le qualità virili nascono dai principi dell'onore aristocratico e dell'ideale cavalleresco unito alla sensibilità borghese: coraggio, sangue freddo, orgoglio, senso di giustizia, uniti alla bellezza fisica divennero il simbolo di ogni uomo nella società» (1996, 18). L'autore ritiene che questo tipo ideale di maschilità abbia mantenuto una resistenza formidabile nelle diverse epoche e abbia permesso, quasi implicitamente, una riproduzione della cultura che rimanesse invariata e sempre più consolidata nella struttura societaria.

Inoltre, le diverse vicende storiche richiamavano gli uomini a far emergere i loro tratti *virili*; le guerre donavano vigore alla maschilità e, coraggio, disciplina e cameratismo, erano i capisaldi di ogni autentico militare. Così le carestie e le crisi economiche richiamavano l'uomo al sacrificio, alla coscienzialità e a temprarsi di fronte alle avversità; il duro lavoro e l'indipendenza costituivano le credenziali per riconoscersi "uomo" a tutti gli effetti. Neppure lo sviluppo industriale e la modernizzazione della società hanno sradicato l'ideale dell'"uomo virile"; la classe operaia era chiamata a presentarsi ben addestrata, vigile e istruita al lavoro del proprio reparto: la propria virilità si acquistava nel lavoro in fabbrica (Mosse 1996).

Infine la virilità riguardava anche i rapporti con l'altro *gender*. Naturalmente il concetto comprendeva nozioni di cavalleria, di protezione e di responsabilità nei confronti della donna e dei soggetti più deboli (anziani e bambini) (Piccone Stella e Saraceno 1996) e non solo dimensioni di potere e sopraffazione.

La seconda norma è rappresentata dalla dimensione del patriarcato<sup>1</sup>. L'importanza del patriarcato nella vita sociale di un uomo, nasceva da un'impostazione educativa che proiettava maschi e femmine verso due destini completamente differenti. Questa diversità è stata ben puntualizzata dall'antropologa femminista Rosaldo (1974), nella sua analisi sull'educazione dei bambini e delle bambine all'interno della cultura tradizionale. Mentre le femmine dovevano diventare donne in un ambiente per lo più domestico sotto la tutela materna, i maschi dovevano essere preparati ad affrontare un'arena ben più competitiva e impegnativa. La loro qualificazione «per una vita da *uomo* fra gli uomini dipendeva dal riconoscimento della loro maschilità da parte del mondo sociale durante la pubertà, la prima maturità e oltre» (Rosaldo 1974, 28). Nelle moderne società occidentali la dimostrazione pubblica della maschilità avveniva in tre ambiti fondamentali: la famiglia, il lavoro e le associazioni.

Per secoli, ciò che ha qualificato essenzialmente l'età adulta di un uomo è stato il crearsi una nuova *famiglia*. L'uomo che parla in nome dei propri familiari, trasmette la discendenza e i propri beni a gene-

<sup>1</sup> Si utilizza qui il termine di *patriarcato* così come è inteso nella riflessione di Tosh 2001. Il termine è usato in senso descrittivo per indicare quelle aree di vita in cui il potere esercitato dall'uomo sulla donna e sui bambini costituisce una forma significativa di stratificazione. Per un ulteriore approfondimento Si veda anche Roper e Tosh (1991).

razioni future è pienamente un maschio: una volta stabilita la nuova famiglia, essa si deve mantenere grazie all'attività produttiva dell'uomo (Gilmore 1993; Tosh 2001).

All'interno della famiglia il peso culturale attribuito al maschio era preponderante così pure il potere da lui esercitato; egli controllava il lavoro domestico, era legalmente responsabile di tutti i membri della famiglia e manteneva un'autorità su moglie e figli. Mantenere la famiglia ad un livello adatto al proprio status sociale implicava la possibilità di svolgere un buon lavoro remunerativo. Gli uomini dovevano cercare un *lavoro* sicuro e redditizio. Nei valori tradizionali della cultura maschile, «l'occupazione di un uomo era la sua 'vocazione' [...]; l'idea che il lavoro fosse un'espressione autentica della sua individualità era uno degli aspetti maggiormente caratterizzanti il concetto di uomo» (Tosh 2005, 76).

L'identità dell'uomo lavoratore si costruiva attraverso la sua abilità che si acquisiva gradualmente con l'apprendistato, l'esercizio o la supervisione. Il mondo del lavoro aveva un suo codice di genere e, nella vita lavorativa di un uomo, non era prevista, solitamente, una condivisione della propria attività con il genere femminile. Secondo questo codice era usuale che l'uomo si realizzasse nel proprio ambito lavorativo e la donna invece, curasse primariamente il proprio lavoro domestico ed eventualmente potesse mantenere un lavoro extra-domestico; lavoro che doveva rimanere ben distinto, per ambiti e mansioni, da quello maschile (Piccone Stella 2000).

Il terzo aspetto dell'identità sociale maschile è meno conosciuto e poco affrontato dalla lettura sociologica ed è quello legato all'*associazionismo maschile*.

Le associazioni maschili hanno rappresentato «una parte integrante di qualsiasi patriarcato» (Tosh 2001; 2005). Esse s'incarnano in diverse forme sociali e hanno raffigurato il privilegio maschile di poter accedere alla vita pubblica. Esempi di associazioni sono le corporazioni artigianali, le camere di commercio, i corpi professionali che regolamentavano i rapporti lavorativi, oppure ancora associazioni culturali, club, taverne, circoli che favorivano occasioni di discussione e svago<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Le varie associazioni del tempo avevano un carattere prettamente gioviale e attiravano un pubblico maschile eterogeneo (ragazzi, celibi, lavoratori, uomini d'affari, sportivi). Negli Stati Uniti, dalla seconda metà del diciannovesimo secolo, si sviluppano molte di queste associazioni, comunemente chiamate "logge di fraternità" che gestivano

Soffermandosi sull'importanza della casa, del lavoro e delle associazioni, questi contesti, rappresentavano dei luoghi fondamentali nello sviluppo dell'identità maschile e la formazione di questa richiedeva il raggiungimento di un equilibrio fra queste tre sfere. Secondo Benyon negli ultimi *tremila* anni della storia e della cultura occidentale possono ritrovarsi queste tre grandi componenti che strutturano l'identità di ogni uomo. Così come egli sottolinea «da una parte troviamo un'identità maschile caratterizzata dall'etica del lavoro e dalla presenza della famiglia, e dall'altra troviamo un'identità maschile che si esprime negli spazi esterni e che ha vissuto seguendo un'etica orientata allo svago e alla sensualità» (Benyon 2002, 23); in ogni epoca storica ha poi predominato uno di questi tipi di identità maschile.

Se nell'antichità la maschilità era equiparata alla vita dell'uomo lavoratore che difendeva le sue proprietà dagli attacchi esterni, durante l'impero romano inizia a prevalere anche l'altro tipo di identità: il vero uomo è colui che sa condurre una vita elegante alla corte dell'imperatore, tra donne e cultura (Tosh 1999; Rotundo 1993).

Nell'epoca medievale ritorna l'ideale cavalleresco dell'uomo virile che deve essere valoroso e industrioso nel lavoro e nella famiglia. Con il periodo successivo, si darà sempre più importanza al valore della famiglia (inizio nel Rinascimento) e del duro lavoro (questo trova massima espressione nel protestantesimo e nei calvinisti) (Mosse 1984). L'uomo illuminista ritrova il piacere di esprimere il proprio sapere nei circoli e nelle associazioni, mentre nel diciannovesimo secolo l'uomo moderno è caratterizzato dall'uomo d'affari vittoriano o dal colonialista americano, che incarnano l'ideale maschile del coraggio, della determinazione nel lavoro e nel rispetto dei doveri verso la famiglia.

L'immagine dell'uomo moderno appariva ben consolidata nella società e esprimibile nei valori di una tradizione e di una cultura che ha sempre accettato una posizione di primo piano dell'uomo nei vari ambiti della propria vita (Hearn 1992; Giusti e Fusco 2002; Connell

letteralmente il tempo libero e il denaro degli uomini. Così in Gran Bretagna si sono sviluppati i primi pubs che accoglievano i giovani borghesi del tempo. In altri Paesi europei (tra cui anche l'Italia), nascono associazioni legate più specificatamente all'attività lavorativa, come le società di mutuo soccorso, i club dei lavoratori, le associazioni volontarie borghesi (Clawson 1989; Carnes 1989). Tutte queste forme associative alimentavano un forte mito della maschilità, quello che prevede l'esclusiva compagnia maschile. Sedgwick (1993) ha soprannominato questa forma di esclusività maschile "alleanza omosociale" ed essa consentiva di rimarcare la differenza e i privilegi fra uomini e donne.

1993). Nel ventesimo secolo si hanno invece le più grandi trasformazioni; se fino alla fine della seconda guerra mondiale l'apogeo della maschilità era rappresentato ancora dall'ideale dell'uomo virile e dal senso di dovere e rispetto autoritario, con il dopoguerra diventa necessario ampliare la riflessione sull'uomo contemporaneo che, vivendo importanti cambiamenti sociali e culturali, apre su di sé un nuovo capitolo di storia.

È invece la posizione dell'uomo attuale che si pone oggi come maggiormente problematica. L'uomo, a cavallo dei due millenni, si trova spesso confuso e non riesce a colmare il vuoto di identità lasciato dalle trasformazioni culturali degli ultimi decenni e chiede pertanto di essere identificato e di avere una posizione più sicura.

### 3.3 *L'attuale ridefinizione dell'identità maschile: crisi o morfogenesi?*

Nella seconda metà del ventesimo secolo si è verificata una rivoluzione culturale senza precedenti e, in particolare, i cambiamenti avvenuti nella vita delle donne, come risultato del movimento femminista, hanno trasformato ruoli e posizioni di entrambi i generi (Saltzman Chafetz 2000; Segal 1990; Connell 2003).

I valori e le norme tradizionali, che sono serviti come guida per molti uomini, non sono più validi e importanti come nel passato. La capacità di mostrare un carattere autoritario, di disporre autonomamente dei beni e delle scelte di una famiglia, di primeggiare, rispetto alle donne, sulla scena lavorativa oltre che accedere ai privilegi di una vita pubblica (ottenendo riconoscimenti sociali e realizzandosi in più attività), hanno rappresentato dei solidi punti di riferimento su cui si è retta, per secoli, un modello radicato e sicuro di maschilità. Ma la rivendicazione femminile ha determinato il crollo di queste sicurezze (Kimmel 1987a; 2000).

La vita delle donne è stata segnata da profondi cambiamenti e ancora oggi la loro condizione è in continua ridefinizione. L'aumentata scolarizzazione femminile<sup>3</sup>, che ha rappresentato uno dei fattori

<sup>3</sup> In questa direzione, un dato significativo appare quello del Rapporto delle Nazioni Unite (1999) sulla condizione scolastica e lavorativa dei due generi. Il Rapporto mette in luce che negli ultimi anni il tasso di scolarità femminile e di rendimento negli studi è cresciuto fino a superare quello maschile e le studentesse universitarie appaiono

principali ha influenzato le scelte operate dalle donne; ha incentivato le donne istruite a sposarsi più tardi, a decidere di avere un minor numero di figli o di non averli affatto, di coniugare vita familiare e carriera lavorativa mettendo in discussione la superiorità maschile nelle scelte e nelle decisioni (Nock 1998).

Anche l'espansione occupazionale delle donne e la possibilità di assumere nuove responsabilità, hanno avuto un peso non indifferente sulla vita degli uomini (Giusti e Fusco 2002). L'entrata nel mondo del lavoro retribuito, da parte delle donne, ha determinato un grado di indipendenza femminile mai registrato in precedenza; e questo si è reso visibile non soltanto nella dimensione lavorativa ma anche nelle altre sfere, come la libertà e la possibilità di esigere un aiuto nel lavoro domestico, di avere maggiore autonomia sulle scelte familiari e di esercitare nuovi ruoli. Le donne, inoltre, hanno iniziato a esprimere una maggiore libertà nelle decisioni matrimoniali, nella propria vita sessuale e nelle scelte procreative (Adkins 2002; Donati 1998).

Gli uomini con una visione tradizionale della vita «hanno vissuto questi cambiamenti con un senso di smarrimento e di abbandono [...], all'improvviso le aspettative di genere che gli uomini avevano da sempre dato per scontate sono state disattese dalle donne, lasciando gli uomini confusi, arrabbiati, angosciati e insicuri» (Giusti e Fusco 2002, 93).

Tutte queste trasformazioni hanno modificato in modo significativo il dominio maschile che ormai non s'impone più con evidenza, anzi, questo dominio appare come qualcosa da difendere o da giustificare.

Per tali motivi, diversi autori, hanno identificato una "crisi" del modello tradizionale maschile (Faludi 2000; Hite 2004; Connell 1987, 1998; Dagnino 2000; Fusco e Giusti 2002). Questa crisi si è espressa in più modi nella vita degli uomini; alcuni hanno abbandonato l'interiorizzazione di un ruolo forte e autoritario isolandosi e lasciando spazio alle donne e alla loro capacità di determinazione. Altri uomini hanno sviluppato uno spirito competitivo e concorrenziale col genere femminile per ritrovare, di fronte a una situazione di disorientamento e instabilità, un ruolo tradizionale (e sicuro) di potere e riconoscimento. Infine, altri ancora hanno accolto l'evoluzione dei cambiamenti sociali e la rivalutazione femminile promuovendo un atteggiamento di apertura e collaborazione con le donne (Fusco e Giusti 2002).

più brave dei colleghi di sesso maschile (abbandonano meno gli studi, si laureano più spesso nei termini, conseguono votazioni in media più alte).

Questo importante mutamento sociale ha permesso anche l'inizio di una riflessione sulla condizione maschile e sulle diverse modalità di gestire i cambiamenti dando inizio a quella rilettura critica, ampia e variegata, che progressivamente si è andata a consolidare nei cosiddetti *Men's studies*.

### 3.4 “*Adamo dalla costola di Eva*”: la riflessione sull'identità maschile a partire dagli studi femministi

La riflessione sugli studi maschili è stata preannunciata dal mutamento della condizione femminile e dalla relazione tra questi e i movimenti femministi a partire dalla fine dell'Ottocento, fino ai più significativi movimenti degli anni sessanta e settanta del secolo scorso.

Più specificatamente appare evidente come, a fronte di una vasta ricerca che ha interessato l'universo femminile, l'attenzione alla 'questione maschile' ha attraversato un periodo poco florido dal punto di vista dell'indagine scientifica (Hite 2004), lasciando solo negli ultimi decenni uno spazio per considerazioni di tipo più riflessivo, nonché propositivo.

La discussione sulle questioni femminili è stata, molto approfondita e ancora oggi si presenta come piuttosto accesa e in continuo fermento, così come si evince dalla letteratura e dalle riflessioni recenti del femminismo più maturo (Flax 1982, 1990; Stanford Friedman 1995).

Per le questioni maschili, invece, non si è mai sentita l'esigenza di tematizzare un discorso specifico, perché l'uomo ha sempre avuto una posizione di primo piano nel sociale, in famiglia e nell'ambito lavorativo, nel contesto politico e in quello economico fino al campo del sapere e delle grandi scoperte scientifiche, godendo di vantaggi e rispetto nella società.

Grazie (o a causa) dell'emancipazione sociale e culturale femminile che ha contribuito a ridefinire una nuova posizione della donna, non più subalterna ma paritetica e, a volte, addirittura più prestigiosa rispetto a quella dell'uomo, il genere maschile si confronta, oggi, con qualcosa di radicalmente nuovo e, non avendo mai riflettuto in modo critico su di sé e sulla propria condizione, può ritrovarsi più disorientato e confuso.

Le ricerche iniziate e sviluppate dal femminismo, hanno centrato l'attenzione principalmente sull'analisi delle condizioni, dei contesti e delle relazioni femminili in base alle rivendicazioni sociali e politiche (Piccone Stella e Saraceno 1996; Adams e Savran 2002; Whitehead

2002; Whitehead e Frank 2001). L'attenzione al femminile, però, ha favorito non soltanto lo sviluppo di un approfondito interesse per la condizione della donna, ma ha altresì posto le basi per uno studio sull'identità maschile.

Diversi filoni del femminismo, infatti, hanno iniziato ad interrogarsi sulla possibilità di promuovere uno studio sul genere che coinvolgesse donne e uomini, in una prospettiva che sottolineasse non tanto le differenze o le diversità quanto un incontro reciproco, un punto di ritrovo fra i due sessi (Burr 2000).

Partendo dall'inizio, tra la fine del diciannovesimo secolo e gli inizi del ventesimo, vi fu una variegata risposta al femminismo e ai movimenti femministi sviluppatasi in quegli anni da parte della letteratura maschile. I testi maggiormente antifemministi, si basavano su argomenti di tipo tradizionale, quali le nozioni darwiniane e le leggi naturali per riaffermare la famiglia patriarcale (Amneus 1979; Goldberg 1975; Freedman 1986) e opporsi al suffragio universale femminile e alla partecipazione delle donne nella sfera pubblica. La letteratura che si occupava di mascolinità in quel periodo tentò strenuamente di combattere la cosiddetta "femminilizzazione della mascolinità americana" (Kimmel 1987a, 268) proponendo il mantenimento di "isole di mascolinità", protette dalle forze che tendevano a femminilizzare l'uomo. D'altro canto i movimenti femministi vedevano invece come assolutamente positivo e necessario il mutamento dell'identità maschile soprattutto per quanto riguarda la perdita del predominio in famiglia e nella sfera pubblica (Rotundo 1983; 1993).

Infatti, tradizionalmente, il femminismo ha considerato l'esperienza maschile come un impedimento<sup>4</sup> allo sviluppo di una conoscenza e di un sapere *al femminile*. Questa concettualizzazione dell'esperienza maschile investe ancora oggi il dibattito femminista. Tuttavia gli sviluppi più recenti (Ashe 2004; Gardiner 2002; Chambers 2005) sul rapporto tra femminismo e identità maschile sottolineano un cambiamento radicale all'interno di questo rapporto, a partire dalla considerazione che gli stessi studi sull'identità maschile hanno iniziato ad

<sup>4</sup> Partendo da questa direzione, alcuni studi sul maschile si sono dedicati a un recupero dell'integrità maschile minacciata dai processi di modernizzazione; qualcuno è poi giunto a una esplicita accusa al femminismo di aver reso gli uomini moderni "più deboli" auspicando a una riconquista del "maschile profondo" come carattere archetipo positivo. È il caso, ad esempio, degli statunitensi Warren Farrell e Robert Bly (1990), le cui opere sono state tradotte anche in italiano.

evidenziare le criticità di una certa visione della relazione tra i sessi e i generi.

Uno degli aspetti fondamentali di discussione e di dibattito nel rapporto tra gli studi femministi e la questione dell'identità maschile è sicuramente il tema della patriarchia e del predominio maschile sulla donna. Rispetto a questo argomento Pease (2000; 2002) mette in luce che la questione si colloca soprattutto nel riconoscimento di quelli che sono gli interessi maschili in gioco; da un lato quelli di gruppo, legati alla razionalità e alla responsabilità del potere politico avuto nel corso della storia e dall'altro invece la necessità di recuperare a livello personale e individuale una relazione positiva con il genere femminile all'interno delle relazioni quotidiane.

In questo senso il concetto di patriarchia viene vissuto in modo ambivalente di fronte alle richieste e alle forti critiche femministe poiché comporta in apparenza, come primo effetto, la perdita di una chiara e definita identità collettiva maschile.

In particolare, lo sviluppo di studi critici sulla maschilità e sull'egemonia maschile e l'affiorare di una concezione pluralista dell'identità maschile (Connell 2003; Cowburn 2004; Hearn 2004), hanno favorito un riavvicinamento delle posizioni femministe a quelle di riflessione sull'identità maschile più recenti.

In questi anni sta emergendo una discussione sempre più vivace su come affrontare il discorso sulla maschilità e, a partire dalle ultime riflessioni femministe, ma non solo, si sono aperti interrogativi nuovi e interessanti sulla figura maschile (Chambers 1995; Burr 2000; Collier 2000) che lasciano uno spazio di discussione aperto ad una possibile convergenza di questi due filoni di studio.

### 3.5 *Il punto di svolta: la nascita e lo sviluppo dei men's studies*

Analizzare lo sviluppo storico dei *Men's studies* rappresenta un'operazione necessaria per cercare di comprendere e riconoscere in che modo la riflessione teorica ha affrontato le trasformazioni, le problematiche e la ridefinizione dell'identità maschile.

A partire dagli anni Settanta, grazie ad alcune studiose femministe, nascono i cosiddetti *Men's studies*, che cresceranno metodologicamente e quantitativamente nel decennio successivo, specialmente nei paesi anglo-americani (Kimmel 1987; Brod 1987; Mangan e Walvin 1987;

Carnes e Griffin 1990; Roper e Tosh 1991; Brod e Kaufman 1994; Connell 1987, 1983).

Gli esiti di questa fioritura in Italia non sono ancora evidenti anche se sta iniziando ad affermarsi un'attenzione antropologica, sociologica e psicologica verso la condizione umana maschile, esito, anche in Italia, di una riflessione critica neo-femminista che ha promosso una serie di studi sul confronto fra i due generi<sup>5</sup>.

Il punto di partenza dei *Men's studies* è rappresentato dal bisogno di studiare gli uomini in quanto tali e non più come rappresentanti di un generico concetto di umanità che include l'essere umano, uomo o donna, ma gli uomini come portavoce di uno specifico genere, quello maschile appunto.

Lo scopo è quello di descrivere un'immagine del genere maschile in relazione reciproca col femminile superando i concetti di dominio, superiorità, potere, virilità e patriarcato e, proporre un incontro, la possibilità di una relazione fra uomo e donna (Stearns 1979; Ewing e Schacht 1998; Gardiner 2002), ma anche l'esistenza di un 'maschile plurale'.

Tracciando un percorso storico a livello internazionale, si possono identificare alcuni centri propulsori che hanno segnato l'inizio della ricerca sul maschile e conseguentemente dei *Men's studies*.

Nel 1970 viene fondato a Berkeley, in California, il primo *Men's Center*, sede di analisi e di riflessione sulla condizione maschile, a seguito delle critiche avanzate dal movimento femminista e dal movimento *gay*<sup>6</sup> su una concezione di uomo patriarcale e sessista piuttosto retrograda (Bellassai e Malatesta 2000).

Accanto al centro californiano, si sviluppano quasi contemporaneamente sedi simili in Europa, in città come Berlino e Londra. Questi centri si dedicano principalmente a due attività: da una parte, appro-

<sup>5</sup> Per quanto riguarda il panorama italiano si rimanda a: Vaudagna (1990, 1991), Vedovati (1999) e Piccone Stella e Saraceno (1996).

<sup>6</sup> È importante ricordare il ruolo del movimento omosessuale, accanto a quello del femminismo, che proprio a partire dagli anni della contestazione (fine anni Sessanta e successivi anni Settanta), ha iniziato a manifestare il bisogno di un riconoscimento sociale della propria condizione, nonché a reclamare i diritti di poter affermare liberamente la propria sessualità e la propria identità maschile (Hite 2004; Levant 1995). La contestazione omosessuale ha contribuito, nei vari Paesi occidentali, a modificare l'immagine consueta dell'uomo sostenendo la possibilità di sviluppare un'identità alternativa rispetto a quella tradizionale eterosessuale.

fondiscono la riflessione sul rapporto uomo-donna e, più specificatamente, sulle relazioni d'intimità, i rapporti padre e figli, l'omofobia<sup>7</sup>.

Si organizzano seminari, conferenze, *workshops* oltre che a veri e propri corsi di formazione per migliorare il rapporto fra i due generi, in *primis* in famiglia e nell'ambito professionale (Faludi 2000; Connell 2003; Kimmel 1986). Dall'altra parte, questi gruppi hanno iniziato una vera e propria azione pubblica a favore della parità fra uomini e donne e a sostegno dello sviluppo di una cultura maschile più solidale col genere femminile; alcuni temi trattati hanno riguardato le problematiche dello stupro, della pornografia e della violenza domestica.

Da queste prime forme di mobilitazione maschili eterosessuali, insieme ai nuovi gruppi di rivendicazione omosessuale, si sviluppa una vasta letteratura sul maschile che gradatamente s'inserirà anche a livello della ricerca universitaria (Vaudagna 1991).

Lo sviluppo fiorente dei *Men's studies* si colloca soprattutto nella prima metà degli anni Novanta, quando viene pubblicata nel 1993 la rivista "Masculinities" negli Stati Uniti, con importanti riferimenti britannici, australiani, canadesi e nordeuropei. Sempre nell'ottobre del 1993 la rivista di teoria sociale "Theory and Society" divulga un numero interamente dedicato al tema del maschile, con diversi articoli risultanti da alcuni importanti convegni internazionali. Tra il 1993 e il 1998 la rivista "Gender and History" inizierà a inserire numerosi articoli riguardanti il genere maschile (ad esempio, le definizioni culturali del maschile, le identità maschili nell'ambiente di lavoro, nella vita politica, nel rapporto fra razza e classe sociale).

Oggi tra le riviste più importanti che trattano il tema dell'identità di genere e maschile possiamo ricordare: "Men and masculinities", "Journal of men's studies", "Gender and society" e "Feminist theory". Le ultime due riviste inseriscono ovviamente il dibattito sull'identità maschile all'interno di filoni più ampi e più consolidati di studio sull'identità di genere.

Il filo comune a tutti questi studi è caratterizzato dallo spirito attivistico degli autori e dal loro impegno di voler descrivere un'immagine

<sup>7</sup> Il termine "omofobia" viene coniato agli inizi degli anni Settanta in riferimento all'esperienza di condanna, di emarginazione e di insulti che subivano gli omosessuali da parte della popolazione eterosessuale (Connell 1997). L'"omofobia" non è solo un atteggiamento; l'ostilità per gli omosessuali comporta una serie di reazioni sociali che vanno dalla discriminazione sul lavoro alla denigrazione dei media, fino all'esclusione e all'isolamento.

obiettiva dell'uomo attuale «in chiave antipatriarcale e antisessista» (Bellassai e Malatesta 2000, 21). Il desiderio di conoscenza e la volontà di descrivere la realtà sociale degli uomini deve comportare, così come ribadisce Hearn, «lo sviluppo di una linea politica innovativa, tenendo specialmente conto della necessità di *non* riprodurre la convergenza, frequente nel passato, tra mascolinità e potere oppressivo» (1992, 52).

Si evidenzia la necessità di favorire una linea di ricerca innovativa che, così come ha sottolineato il femminismo più maturo, accolga lo studio dei due generi non in contrasto fra loro, ma come parti complementari nel sociale, in modo da poter riprodurre un'immagine di uomo e di donna più obiettiva e realistica (Whitehead 2002; Edwards 2006).

Risulta interessante iniziare con una precisazione sulla questione dell'identità maschile nel corso dello sviluppo dei *Men's studies*. Edwards (2006), tratteggia l'evoluzione degli studi sulla maschilità in una maniera abbastanza simile al percorso compiuto dagli studi femministi nel corso della storia.

In particolare egli identifica tre ondate specifiche; la prima ondata degli studi sull'identità maschile si compone di quegli studi che sono partiti dalla teoria dei ruoli sessuali per spiegare la costruzione dell'identità maschile; la seconda ondata invece è venuta alla ribalta come una forte critica alla prima ondata ed è stata prevalentemente condizionata dal tema del potere e della gerarchia maschile, nonché da quello dell'egemonia maschile.

Infine la terza ondata, quella a cui il dibattito si sta orientando in questi ultimi anni, è quella che fa riferimento ad una teoria post-strutturalista. Questa tripartizione riprende sicuramente in larga misura il percorso che hanno affrontato in epoche e contesti differenti anche gli studi femminili/sti.

La letteratura maschile è attraversata da una controversia epistemologica di fondo legata all'ontologia del concetto di maschilità e su questa base si sviluppa il ragionamento per definire anche la costruzione sociale dell'identità di genere. Il dibattito si fonda principalmente sull'analisi di tre macro approcci differenti: quello essenzialista, quello pluralista e quello post-strutturalista.

Un primo approccio è rappresentato dalla *teoria essenzialista di tipo ontologico e culturale*. Così come era stato utilizzato dalle autrici femministe per lo studio della donna, l'essenzialismo postula l'esistenza di una struttura di qualità e caratteristiche intrinseche, invariante, che preesistono all'essere umano e alla cultura e che formano i comporta-

menti, le inclinazioni, le strutture caratteriali irriducibili di uomini e donne (Piccone Stella 2000; Crespi 2006).

Piuttosto vicino a questa rappresentazione essenzialista dei sessi appare, ad esempio, Theweleit (1988), un pioniere degli studi sulla cultura della maschilità. Secondo l'autore l'indole maschile è connaturata dai tratti della forza e del vigore, tratti che vengono ulteriormente amplificati dagli stereotipi culturali. Esistono dunque delle disposizioni biologiche che permeano l'identità di un uomo e lo portano a sviluppare i tratti imprescindibili del proprio genere.

Considerazioni analoghe sono state teorizzate anche dalla sociobiologia (Wilson 1979), un approccio sociologico particolare, che assume l'identità e la personalità dell'uomo come legate da una serie di disposizioni biologiche, di carattere ormonale, determinate geneticamente in ogni uomo. I caratteri maschili sono dunque immutabili e specificati da una legge biologica universale<sup>8</sup>.

La sociobiologia, inserendosi in questo filone, ha sottolineato il ruolo delle componenti biologiche come fattori preponderanti dello sviluppo dell'indole maschile, caratterizzata da uno spirito aggressivo e battagliero, che ha determinato, per secoli, una superiorità maschile su quella femminile. Secondo i sociobiologi l'uomo, attraverso i geni maschili, eredita una tendenza naturale alla competizione, al raggiungimento del potere, alla gerarchia (Goldberg 1993). Il ruolo degli ormoni determina una forza naturale maschile superiore a quella femminile; forza che è analizzata, a livello storico, per identificare l'organizzazione sociale del patriarcato che ha dominato incontrastato per secoli (Stearns 1979).

Con l'inizio degli anni Novanta, gli studi inerenti a questo filone, si sono poi indirizzati all'analisi delle "culture maschili", ossia «lo studio delle condizioni storiche della vita degli uomini» (Bederman 1995, 35),

<sup>8</sup> La sociobiologia rappresenta una branca della sociologia che spiega lo studio dell'uomo e dei fenomeni sociali riconducendoli a dei principi biologici. Negli studi pionieristici di questo campo, si colloca l'analisi di Wilson (1979). Wilson, specialista entomologo, ha sostenuto che il comportamento umano può essere sottoposto allo stesso tipo di analisi delle specie non umane. Lo studio dell'uomo è traducibile in termini di programmazione genetica innata. I geni governano invisibilmente l'agire degli individui e delle specie secondo le direttrici della selezione naturale, tendenti ad eliminare gli esseri più deboli e a valorizzare i più forti. Sulla base di queste premesse la Sociobiologia ha sviluppato l'idea secondo la quale i comportamenti dei viventi possono essere ricondotti all'attività di specifici geni che gestiscono i comportamenti valorizzando quelli degli individui più forti e eliminando quelli degli individui più deboli. Per un approfondimento bibliografico sulla teoria genetico-ormonale si veda Goldberg (1975; 1993).

dei valori e delle norme su cui i maschi si costituivano come categoria sociale analitica.

Le nuove ricerche hanno invece integrato l'approccio biologico dell'identità maschile evidenziando come pure gli aspetti culturali, i valori e i codici sociali intervengono nella definizione di uomo all'interno della società, ma senza discostarsi da una visione deterministica.

Sulla stessa posizione essenzialista, ma da un punto di vista culturale, si colloca Tosh (2001; 2005), uno dei primi autori ad affrontare un'analisi storico-sociologica del maschile all'interno della cultura occidentale. Egli ritiene che i tratti fondamentali dell'identità maschile, anche se ridefiniti e adattati attraverso le epoche, siano rimasti indissolubilmente consolidati in ogni tipo di società. Questo dimostrerebbe il carattere primo del maschile, il suo stato *a priori* su cui si forma l'identità di un uomo e l'identità è vista primariamente come identità *soggettiva* (Tosh 2001). Ciò che l'uomo tende ad affermare attraverso il suo agire nel sociale, «si è formato nella primissima infanzia nel suo rapporto con chi l'ha allevato. È un errore considerare la maschilità semplicemente come uno stile esterno che può variare a seconda delle circostanze sociali» (Tosh 2005, 88-89). Questo, nell'idea di Tosh, non significa rifiutare completamente l'aspetto sociale dell'"essere maschile" ma attribuire a questo un ruolo secondario. La maschilità si configura come un'identità primariamente biologica e successivamente sociale; è biologica perché è parte integrante della soggettività di ogni uomo che prende forma nella prima e nella seconda infanzia; è sociale, perché la maschilità non esiste senza un chiaro riconoscimento dei suoi tratti fondamentali da parte del mondo esterno.

In alternativa all'ipotesi essenzialista troviamo, nel panorama internazionale, altri autori che hanno affrontato lo studio del maschile partendo però da *un approccio diverso, quello pluralista*<sup>9</sup>.

L'operazione di questi nuovi autori è consistita principalmente nello smantellamento dell'assioma essenzialista secondo cui l'identità maschile è «un'essenza monolitica e unitaria» (Piccone Stella 2000, 84). Il genere maschile può assumere diverse forme in relazione alle posizioni che i suoi rappresentanti occupano nel sociale, ai mezzi di cui dispongono, alle rappresentazioni culturali prevalenti e agli orientamenti sessuali.

<sup>9</sup> Per un riferimento agli autori si rimanda principalmente a Connell (1987), Bourdieu (1998) e Tacey (1997).

Uno degli esponenti più importanti di questo filone di pensiero è Connell; egli ha offerto importanti contributi al tema dell'identità maschile nella società contemporanea.

Il suo paradigma, fondato su una concezione di esistenza molteplice e versatile, ammette la possibilità di esprimere in diversi modi la propria identità di uomo. Va a Connell il merito di aver tentato per primo una distinzione tra i diversi tipi di maschilità. Le tipologie da lui proposte sono rappresentate da: la “maschilità egemonica”, la “maschilità subordinata”, la “maschilità marginale” e la “maschilità di protesta” (Connell 1997). Questa classificazione non copre di certo lo spettro delle variazioni possibili dei modelli maschili nel tempo e nelle culture; tuttavia si colgono alcuni aspetti importanti.

In primo luogo esiste, in ogni società, un tipo di maschilità egemonica, che domina sulle altre in quanto è più accettata e riconosciuta. Questo modello maschile riunisce in sé i simboli e i valori di ciò che è valido, atteso e integrato socialmente. Un contributo degno di attenzione è sicuramente quello di Connell (2003), presentato in un articolo apparso sulla rivista *Men's Studies*.

Connell identifica gli aspetti fondamentali della “maschilità egemonica” della società contemporanea. Nella cultura occidentale risultano caratteristiche denotative il raggiungimento di una “adulità” biologica, una pratica sessuale eterosessuale, la possibilità di condurre una vita sociale e di rispettare le norme e i valori presenti in essa, oltre che svolgere un'attività, avere un partner o una famiglia (Connell 1987); si tratta di caratteristiche denotative, non esclusive, che risultano importanti per avere dei punti di riferimento nello studio del genere maschile in una società.

A partire poi dal modello egemonico, si possono sviluppare, secondo Connell, «relazioni di alleanza, subordinazione, contestazione con il modello dominante [...] e queste relazioni si formano attraverso l'adesione di azioni, usanze, norme e valori che si possono avvicinare o discostarsi dal modello che *governa*. Abbiamo insomma una *politica dei generi maschili*» (2002, 42), che danno luogo all'espressione di diverse modalità di vivere la propria dimensione di *uomo*.

In secondo luogo si ammette l'esistenza di nuove forme espressive della propria identità maschile. Queste identità si distinguono dalla “maschilità egemonica” e sono caratteristiche di specifiche categorie sociali. Connell denota con rigore a livello linguistico le diverse maschilità; la loro caratteristica comune è quella comunque di rappre-

sentare delle identità di secondo ordine e, per questo, spesso respinte dalla società. La “maschilità subordinata” si ritrova nei gruppi che hanno sviluppato un'identità sessuale atipica (gruppi omosessuali e bisessuali), la “maschilità emarginata” è invece, tipicamente, quella che contraddistingue le minoranze etniche, religiose o culturali.

Connell identifica l'identità maschile omosessuale come una forma di maschilità “subordinata” rispetto a quella convenzionalmente riconosciuta in una società. La maschilità convenzionale è definita come “egemonica”, non nel senso che predomina su quella femminile ma nel senso che è quella più visibile tra la popolazione maschile. Parimenti alla maschilità omosessuale, riversa l'identità maschile di certi gruppi sociali minoritari (ad esempio in molti paesi la popolazione nera, gli immigrati, i poveri, minoranze religiose non riconosciute), che rimane anch'essa emarginata rispetto a quella convenzionale in quanto abbraccia una cultura, dei valori e dei costumi differenti rispetto a quelli “egemonici”. Questi uomini, secondo Connell, proprio per la loro condizione, sono caratterizzati da una identità poco integrata che li porta a condurre una vita spesso sradicata dal loro contesto e più isolata i termini di relazioni e legami (Connell 1997; 2003).

Infine, la “maschilità di protesta” caratterizza quei gruppi devianti e socialmente pericolosi che mostrano comportamenti contrari alla tutela del proprio benessere e di quello altrui; come ad esempio coloro che mettono a repentaglio la famiglia, (i violenti e gli irresponsabili) o coloro che disprezzano l'etica del lavoro (certi gruppi di disoccupati). Il riconoscimento di queste diverse modalità di esprimere la maschilità ha introdotto un cuneo nella definizione dominante di identità aprendo una prospettiva di studio più allargata e completa dell'universo maschile (Connell 2003).

Il rifiuto dell'essentialismo porta dunque all'accettazione di un nuovo punto di vista: la maschilità è certamente un fenomeno variabile e non cristallizzato. Essa rappresenta, così come sottolinea Bordieu «l'*habitus* che dà forma al proprio modo di essere e di rappresentarsi in modo plasmabile con i propri valori, abitudini di vita e modificabile lungo il percorso di crescita di un individuo» (1998, 87). Così come Piccone Stella ha sottolineato «i generi non sono gabbie senza uscita che confinano le donne e gli uomini per sempre» (*Ibidem*, 88); le modalità di esprimere e di rappresentare la propria femminilità e la propria maschilità sono dinamiche soggette a trasformazioni.

Al di là di queste due prospettive, si pone *un terzo approccio, post-strutturalista*, che sostiene l'importanza di valorizzare la specificità e l'unicità del singolo e del suo agire.

In questo contesto risulta interessante la considerazione di Tacey (1997), secondo cui, ciò che è rilevante non è la natura essenzialista o pluralista dell'individuo, ma la sua capacità di compiere diverse scelte, di vivere molte esperienze, di trasformarsi: è questa la vera natura dell'uomo. L'uomo «ha bisogno di uscire dalla rigidità di qualunque posizione; è chiamato ad essere *multidimensionale* nelle scelte esistenziali, a dare spazio e tempo d'espressione in tutti i contesti della sua vita» (Fusco e Giusti 2002, 76-77). È importante saper riconoscere i *modi di vivere* la propria maschilità.

Le norme, i valori e i ruoli della maschilità spingono l'uomo ad agire e a definire un quadro di esperienze che sia quanto più personale, unico e legato alle vicissitudini del singolo (Tacey 1997). Riscoprire l'unicità comporta la possibilità di poter esprimere in diversi modi la propria esistenza; l'acquisizione della maschilità si configura dunque come un processo di scoperta e di sperimentazione continua (Seidler 1997; Segal 1990).

Parallelamente a questa idea e sotto l'influenza delle correnti post-strutturaliste l'identità maschile viene intesa come un significato che si costruisce nell'agire e nell'interagire con altre identità senza però fare riferimento a norme e codici predeterminati, ma basando tale interazione sul linguaggio e sulla *performativity* dell'azione (Butler 1990, 1996; Brickell 2005). In questo modo non è più possibile, ma neanche necessario tentare una definizione di identità maschile.

Ognuno di questi approcci sottolinea degli aspetti rilevanti che caratterizzano l'uomo e la sua identità evidenziando quanto il tema della maschilità rappresenti una materia di non facile definizione che chiede, per sua natura, una ricerca assidua e aperta al confronto.

Sulla base di queste considerazioni si potrà meglio comprendere lo studio della maschilità nel tempo e nella società identificando come e quanto queste concezioni siano intervenute e abbiano influenzato la ricerca. Per fare ciò occorre dapprima identificare la cornice sociale e culturale che fa da sfondo al dibattito sul maschile, esaminando le premesse che possono aver, più o meno, favorito la ricerca in questo campo.

### 3.6 I temi rilevanti della “*questione maschile*”: una panoramica

Analizzando i temi di ricerca dei *Men's studies* appare subito evidente come la maggior parte dei lavori più significativi si focalizzi principalmente sulla storia americana e sulle ricerche degli anni Novanta. È in questo periodo, infatti, che vengono promossi numerosi studi sulla condizione maschile che si diffondono dal territorio statunitense a quello europeo e, non da ultimo, anche in quello italiano (Piccone Stella 2000; Edwards 2006; Hearn *et al.* 2002). Nell'orizzonte teorico di questi studi, è possibile identificare la presenza di alcuni filoni fondamentali che saranno qui di seguito esposti e descritti anche se in forma sintetica.

Un *primo* filone si concentra sugli aspetti storico-sociali: in questo percorso le ricerche hanno proposto alcune interpretazioni del ruolo maschile a livello storico nei diversi tipi di società.

Altri temi affini che rientrano in questo filone hanno riguardato l'analisi di alcuni valori e norme centrali che hanno caratterizzato storicamente l'identità di genere maschile (Astrachan 1986; Tacey 1997; Levant 1995). Fra questi, il concetto di onore, il concetto di virilità e di potere e come questi elementi vengono tematizzati nella società attuale (Bellassai e Malatesta 2000; Mosse 1987; Tosh 2001, 2005).

Nel panorama *americano*, appare importante un recente studio di Ditz (2004) pubblicato sulla storica rivista “*Gender & History*”. Il contributo appare interessante in quanto propone al suo interno una distinzione tra “*Manliness*”, “*Maleness*” e “*Masculinity*” puntualizzando meglio il carattere e la conformazione dell'identità maschile. Nella lingua italiana entrambi i termini possono essere tradotti come “*Maschilità*”; nella lingua inglese, invece, esiste questa differenziazione linguistica in cui, con il primo termine, si sottolinea la maschilità in quanto virilità, capacità di mostrarsi uomo a tutti i livelli, mentre con il secondo termine, si identifica la maschilità in “*essere maschio*”, sviluppare un'identità e una percezione di sé in quanto uomo. La differenza è sottile anche se importante, soprattutto se si considera quanto la virilità, intesa, come abbiamo visto, in termini di vigore e coraggio, e quindi potere (Mosse 1996), abbia rappresentato il cardine su cui si costruiva la propria identità maschile. Tutto ciò risulta particolarmente interessante proprio all'interno di un'analisi storico-sociale in cui, l'autore, propone un esame del carattere maschile nei diversi periodi

storici fino ad arrivare all'epoca attuale; epoca che spesso appare caratterizzata da un decadimento della virilità come potere e quindi da una raffigurazione maschile più fragile e meno dominante (Ditz, 2004).

Nel panorama *europeo* risulta degno di attenzione, invece, uno studio svedese condotto da Hearn (2004) in cui vengono analizzati i tratti distintivi e i valori che caratterizzano l'uomo in una data società. Dall'analisi storica di Hearn è emersa una fondamentale diversità che differenzia l'uomo del passato dall'uomo di oggi. Nel passato, i tratti egemoni e predominanti che qualificavano l'uomo tradizionale corrispondevano a un ruolo di supremazia e di potere nella società; oggi invece, i tratti egemoni e distintivi dell'identità maschile non corrispondono più a un ruolo dominante<sup>10</sup>. Dunque l'uomo di oggi non mantiene più un ruolo socialmente egemone e spesso, si sente smarrito di fronte a un'immagine che ha perso i punti di riferimento col passato e i valori della tradizione. L'obiettivo dell'uomo postmoderno è quello di ritrovare una propria fisionomia che possa essere di riferimento per la sua identità e di recuperare un ruolo più sicuro, non più di supremazia, ma di incontro e reciprocità con l'universo femminile, in cui uomini e donne hanno medesimi spazi e medesime opportunità.

In particolare per quanto riguarda il panorama *italiano*, il tema della virilità è stato affrontato nella riflessione di Fusco e Giusti (2002). Partendo da un'ottica psicoanalitica, sottolineano quanto sia importante che l'uomo ridefinisca la propria *virilità* nella società contemporanea. Dopo il crollo del sistema patriarcale, la virilità dell'uomo contemporaneo deve poggiare su nuovi principi senza però dimenticare ciò che per secoli è stato trasmesso: «la virilità diventa simbolo di espansione, di apertura al mondo, direzione e significato della propria vita di maschio» (Fusco e Giusti 2002, 78). E questo non significa smarrire i tratti di forza e coraggio, ma di integrarli in un rapporto più equilibrato con il proprio Sé. La “nuova virilità” rappresenta la capacità di integrare amore e potere, sensibilità e coraggio, femminile e maschile.

<sup>10</sup> Riguardo al filone degli studi storici si rimanda alla ricerca accennata: Ditz (2004). Per il contributo svedese, Hearn (2004). Per una definizione di “maschilità egemonica”, si rimanda al volume precedentemente citato di Connell (1997). Rispetto ai cambiamenti dell'uomo di oggi (seguiti da una prospettiva storico-sociologica), si segnala anche il seguente contributo: Brod e Kaufman (1994).

Un *secondo* filone è caratterizzato dalle ricerche sulla maschilità che hanno privilegiato le aree nelle quali è stata maggiormente evidente una *trasformazione e una crisi* della figura maschile; lo studio della condizione lavorativa e della disoccupazione, l'erosione dell'autorità nell'ambito domestico, i sentimenti di ansietà suscitati dalla concorrenza femminile nel mercato del lavoro, la paternità e le sue difficoltà, l'instabilità e l'incertezza di vivere in una società postmoderna (Piccone Stella 2000). In altri termini i contesti relazionali e l'identità maschile sono il punto di partenza della riflessione empirica di questo filone.

Nella società contemporanea sempre più gli uomini costruiscono e sperimentano le loro vite all'interno di specifici spazi che si caratterizzano per essere spazi sociali. Occupano di conseguenza «delle nicchie che si caratterizzano per razza, classe, etnia, orientamento sessuale e storia personale» (Fine e Kuriloff 2006, 257).

All'interno di questo filone l'immagine dell'uomo è stata interpretata in due modi differenti; da un lato ritroviamo studi che, partendo dalla crisi dell'immagine tradizionale di uomo, hanno prevalentemente messo in luce i lati fragili, le debolezze e le problematiche sulla condizione maschile attuale, dall'altro invece, ritroviamo studi che si sono sempre focalizzati sul superamento dell'immagine maschile tradizionale, ma non per evidenziarne limiti bensì per analizzare le risorse che l'uomo può mettere in gioco, i caratteri originali della sua personalità e gli aspetti culturali (Piccone Stella 2000).

A favore della prima scelta, gli sviluppi più interessanti hanno approfondito lo studio della vulnerabilità psico-sociale degli uomini, le crisi biografiche nel ciclo di vita, la difficoltà di sperimentare legami di intimità e di responsabilità in situazioni caratterizzate da incertezza e insicurezza (Connell 1997, 2003; Faludi 2000; Whitehead 2002; Edwards 2006). Nell'ambito del primo gruppo di studi, molte ricerche si sono concentrate sul tema della crisi dell'immagine tradizionale dell'uomo e sulla ridefinizione di nuovi ruoli e nuove posizioni.

All'interno della ricerca americana, appare interessante un recente contributo di Levant e Brooks (1997), in cui i due autori, confrontando una precedente ricerca del 1985, mettono in luce alcuni disagi vissuti dall'uomo derivanti da uno stile di vita molto differente rispetto a quello condotto dalle generazioni precedenti. L'insicurezza e l'incertezza permeano la vita dell'uomo di oggi rendendolo più fragile; due conseguenze visibili sono un aumento di comportamenti violenti e l'abuso di sostanze.

Gli studi hanno focalizzato la propria attenzione non sempre sulle difficoltà che l'uomo incontra e sui disagi che deve saper affrontare ma anche sulle modalità attraverso cui è possibile attivarsi e superare le proprie fragilità e debolezze (Cowburn 2004; Hite 2004; Petersen 2003). L'insicurezza e le preoccupazioni con cui il genere maschile si confronta, non hanno creato soltanto un disagio e uno scompenso anzi, molto spesso gli uomini sono stati sollecitati ad assumere un ruolo maschile rinnovato, capace di relazionarsi in modo più equilibrato col genere femminile e con i cambiamenti inerenti la vita familiare e lavorativa. Infatti, così come dimostrano varie ricerche (soprattutto americane), essi hanno iniziato un lavoro critico su di sé per promuovere e formare una nuova immagine maschile.

In questa direzione, un contributo interessante ci proviene da uno studio americano di Odermann (1995) in cui è stato analizzato un corso di mentoring<sup>11</sup> per giovani uomini. In realtà lo studio s'inserisce in una riflessione sociologica attuale che ha indagato l'interesse frequente dell'uomo contemporaneo a riunirsi a livello sociale in circoli, club e corsi di formazione per discutere sulla propria condizione maschile e per trovare risposte alla crescente fragilità percepita. La novità di questi corsi ha offerto agli uomini la possibilità di aumentare la consapevolezza dei loro cambiamenti nella vita familiare e lavorativa; questa consapevolezza ha determinato una nuova capacità di stabilire un'organizzazione diversa della propria vita quotidiana, tanto in famiglia (nei compiti genitoriali e nella cura personale della casa), quanto al lavoro (ad esempio, saper collaborare alle diverse attività lavorative con le donne).

A favore della seconda scelta, invece, ritroviamo una riflessione non più sulle problematiche bensì sulle modalità relazionali del genere maschile, di come la sua immagine è interpretata nel sociale, come gestisce le sue emozioni e i suoi rapporti nella sfera pubblica e personale<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Il "Mentoring" nasce come un'attività in ambito professionale all'interno delle organizzazioni produttive, nella quale una persona (il mentor), si occupa della crescita lavorativa di altre persone, al di fuori del normale rapporto lavorativo. In questa situazione l'attività di "mentoring" esula dall'ambito professionale e promuove un processo di crescita personale della condizione maschile. Essa si inserisce nelle attività di formazione degli adulti.

<sup>12</sup> Per un riferimento agli autori si vedano: Parks (2004), il quale ha particolarmente analizzato il legame fra genere maschile e sviluppo di risorse. Tra queste risulta particolarmente importante la possibilità di sviluppare una nuova sensibilità (risorsa),

A livello europeo ed internazionale le ricerche sulla figura paterna si rivolgono in maniera prevalente allo studio della relazione di cura con i figli da parte dei padri (Daly 1993). È interessante ad esempio notare come molto spesso la ricerca di un modello di paternità maschile si orienti verso gli amici e i pari piuttosto che verso le generazioni precedenti oppure verso il partner femminile. Questo sembra mettere in luce una riscoperta di una caratterizzazione al maschile dell'essere padri e di gestire la relazione di cura con i figli.

Inoltre si evidenzia come l'assenza di modelli positivi nel passato spinga "in modo compensatorio" (Masciadrelli, Pleck e Stueve 2006, 33) i padri di generazioni giovani a cercare altri modelli nel gruppo dei pari e in un panorama più ampio, non necessariamente legato all'ambito familiare.

Così come la ricerca americana ha sottolineato non soltanto gli aspetti di difficoltà ma anche i modi attraverso cui l'uomo sa riorganizzarsi, anche in Italia troviamo un rinnovato interesse riguardo alla possibilità per l'uomo di riaffermare un nuovo *status*, più vicino e conforme alle nuove esigenze della famiglia e a ciò che gli viene richiesto in quanto partner e genitore.

Nel contesto europeo sono da segnalare le importanti ricerche svolte dall'*European research network on men in Europe* sui temi dell'identità maschile.

La ricerca comparativa su questi temi ha fornito molti e interessanti risultati (Hearn *et al.* 2002) rispetto ad alcuni argomenti: la relazione tra gli uomini e il contesto familiare e lavorativo, il rapporto tra uomo ed esclusione sociale, la violenza maschile e la salute maschile. Tutti questi aspetti, che sono stati temi caratterizzanti la riflessione sull'identità femminile, sono ora esplorati anche nel campo maschile, permettendo così un confronto reale tra lo sviluppo delle aspettative dei due generi e delle possibili relazioni tra loro.

In un articolo molto interessante, che presenta una condotta ricerca in Svezia pochi anni fa, Johansson e Klinth (2007) evidenziano che l'immagine di un certo tipo di mascolinità egemonica ancora presente è in graduale cambiamento. Gli aspetti principali che sono alla base di questa trasformazione dell'identità maschile sono soprattutto la

l'"intelligenza emotiva" ("emotional intelligence") attraverso la quale poter gestire meglio i propri rapporti col genere femminile. Riguardo altri autori si vedano: Odermann (1995), Risè (2002; 2003).

trasformazione della figura paterna e del ruolo dell'uomo nella famiglia; nuovi valori che sono alla base della propria personale identificazione con il genere, padri moderni e padri che si considerano implicati, al pari delle donne, nelle relazioni di cura. Nel contesto svedese, in particolare, questi mutamenti sono stati molto favoriti da una generale e pressante influenza delle politiche e delle tematiche *gender equality*.

Un contributo significativo in Italia è la ricerca promossa dal Cisf nel 2001: "Diventare uomo, diventare donna: la famiglia si racconta"<sup>13</sup>. Da questo studio, in cui sono stati confrontati uomini e donne di diverse generazioni (figli e figlie, padri e madri, nonni e nonne), sono state individuate alcune caratteristiche basilari che identificano la posizione dell'uomo nella famiglia. È emerso che, oggi, l'"essere maschio" è spesso definito in modo più confuso rispetto all'"essere femmina". Questo dato sembra sposarsi anche con i ruoli e i compiti degli uomini in famiglia, meno stabiliti e più imprecisi. In famiglia, è la donna a svolgere un ruolo di gestione e controllo delle faccende domestiche. Questa differenza pare attenuarsi nei riguardi del ruolo genitoriale e nell'assunzione di responsabilità nei confronti dei figli in cui, anche i giovani padri, paragonati alle generazioni più anziane, appaiono più presenti e partecipativi (Formenti 2002).

Un altro dato importante che chiarifica meglio questa incertezza di assumere un'identità maschile ben definita, risulta evidente nella difficoltà di molti giovani maschi a percepirsi stabilmente nella condizione di uomo adulto. Secondo la ricerca questo aspetto sarebbe dovuto alla mancanza di "riti di iniziazione" definitivi così come lo erano nel passato. Nelle generazioni precedenti erano molto più evidenti alcuni "riti di ingresso" che introducevano il giovane verso una condizione adulta: l'esperienza del militare, un lavoro fisso e la scelta di una compagna definitiva. Anche oggi, queste esperienze, risultano fondamentali nel passaggio verso un processo di crescita adulta ma mantengono al loro interno un carattere reversibile e possibile di ulteriori modifiche (Formenti 2002).

Sempre all'interno del contesto italiano, troviamo un'interessante riflessione di Risè (2002) in cui l'autore affronta le difficoltà incontrate dagli uomini di oggi soprattutto a livello familiare e in riferimento

<sup>13</sup> Il Cisf è il Centro Internazionale Studi sulla Famiglia. La ricerca a cui si fa riferimento è stata realizzata dal Centro nel 2001 e condotta da una équipe didattica multidisciplinare dell'Università Statale di Milano.

al ruolo paterno<sup>14</sup>. Le maggiori difficoltà sembrano emergere nella collaborazione delle faccende domestiche ma anche in alcuni aspetti dell'educazione dei figli. L'autore identifica un percorso di formazione per il padre di oggi. Il padre attuale deve rappresentare il terzo polo nella famiglia e deve adottare uno stile più aperto, libero. Lo stile paterno è tutto da riscoprire ed esso non deve scadere né nel ruolo autoritario di una volta, né in quello del padre "debole" che rinuncia al ruolo di guida per assumere solo quello affettivo o di amico. Il ruolo del padre deve essere quanto più autentico e deve iniziare il figlio alla vita, fargli da ponte verso la società. Accorgimenti importanti sono il "dare l'esempio", i suggerimenti riguardo comportamenti, norme e limiti, il sostegno nelle prove che il figlio deve affrontare (Risè 2002).

Un *terzo* filone di ricerche ha tematizzato la dimensione del corpo dell'uomo e come essa venga rappresentata all'interno della società (Connell 1997). Gli studi inerenti il corpo maschile sono trasversali a diverse aree di studio della sociologia: dalla sociologia dello sport, alla sociologia del lavoro alla riflessione sui mass media. Una considerazione importante che fa da cornice a tutti questi studi è il riconoscimento che, per la cultura occidentale, «il senso fisico di essere maschio o femmina ha una funzione primaria nell'interpretazione culturale dei generi» (Connell 1997, 54). Il genere maschile è infatti rappresentato, in *primis*, da una tipica conformazione corporea, da forme, da caratteristici atteggiamenti posturali e da certi modi di muoversi.

Seidler (2007) esplora la relazione tra l'essere uomo, il corpo e la vita emotiva e il modo in cui in particolare le emozioni sono vissute all'interno delle mascolinità postmoderne. Attraverso una ricerca in cui alcuni uomini raccontano la loro vita, l'autore problematizza l'idea di una maschilità egemonica che rappresenta in maniera univoca l'identità maschile. Infatti il racconto della propria esperienza emotiva da parte degli uomini intervistati mette in luce come vi siano differenti

<sup>14</sup> Per un ulteriore approfondimento riguardo il panorama internazionale delle ricerche accennate si rimanda a Levant (1995). Per un approfondimento allo studio sul mentoring per uomini si rimanda a: Odermann (1995). Riguardo le ricerche nazionali si vedano: Risè (2002). Sulla crisi del ruolo di *gender* tradizionale maschile, particolare interesse ha suscitato l'applicazione, in ambito psicologico, del GRJM, Gender Role Journey Measure (O'Neil *et al.*, 1993) i cui risultati danno un ulteriore conferma, da un lato, dell'abbattimento dei ruoli tradizionali in famiglia, e dall'altra, di una diffusa incertezza e confusione da parte degli uomini a svolgere i compiti familiari quotidiani.

modi di vivere la propria maschilità/mascolinità che però vengono spesso tenuti nascosti o non espressi per conformarsi ad una idea egemonica che rimane latente a livello culturale anche nelle generazioni più giovani.

Il concetto fondamentale rispetto alla relazione tra l'identità di genere maschile e il corpo è legata al fatto che "le rappresentazioni della corporeità maschile producono differenti tipi di mascolinità" (Stephens e Lorenzten 2007, 5). Partendo da questa considerazione è possibile criticare il modo in cui la maschilità ed in particolare l'identità di genere maschile sono state sempre considerate come monolitiche e immutabili. L'obiettivo degli studi che hanno preso in considerazione il tema della corporeità maschile in relazione al tema delle identità di genere maschili (Schehr 1997; Tuana *et al.* 2002; Goldstein 1994; Bordo 1999) è quello di spostarsi da un'analisi fuorviante della idea monolitica del corpo maschile, verso una specifica attenzione alla corporeità maschile. I corpi maschili, tradizionalmente intesi come corpi eterosessuali e di pelle bianca, sono stati sottoposti ad un duplice processo di rimozione; da un lato se il corpo è una categoria ontologica, la corporeità è invece un'esperienza maggiormente fenomenologica; dall'altro la corporeità stessa è un costrutto culturale che viene successivamente sovrapposto al corpo maschile e ne definisce le caratteristiche anche nella relazione con l'altro.

Un altro dei campi di interesse in cui il corpo è stato tematizzato è quello dello sport. La sociologia dello sport ci ha offerto un'analisi approfondita sulle varie attività sportive e sul ruolo del corpo in queste discipline. Lo sport implica non soltanto svago e movimento per l'uomo che lo pratica, ma l'ingresso in un vero e proprio organo istituzionale che ha regole proprie, un'attività dettagliata di miglioramento e potenziamento del corpo, un sistema di gerarchia fra cadetti e professionisti, un lavoro competitivo che porta gli uomini a scontrarsi per vincere e per ottenere una supremazia sugli altri (Messner 1997; Seidler 2006a; 2006b). Proprio per le sue caratteristiche, lo sport è stato storicamente individuato come attività tipicamente maschile capace di sviluppare quelle caratteristiche che tradizionalmente hanno definito l'uomo; la forza, la determinazione, il coraggio e l'autocontrollo.

Nella vita dell'uomo contemporaneo, lo sport è diventato sempre più un'attività simbolo con cui abbellire il proprio corpo e mantenersi in salute (Faludi 2000).

Le ricerche recenti hanno cercato di approfondire il nuovo ruolo del corpo maschile; esso pare non debba più rappresentare le qualità tradizionali della forza e del vigore ma debba ritrarre l'immagine di un uomo seducente, attento all'esteriorità e al giudizio del pubblico, soprattutto a quello femminile poiché per essere accettato nel mondo di oggi, occorre mostrare cura e sensibilità in tutti gli aspetti della propria esistenza e quindi, primariamente, anche nella presentazione di sé di fronte agli altri (Faludi 2000; Bordo 1999; Fine e Kuriloff 2006).

Lo studio del corpo è stato contemplato non soltanto nell'ambito dello sport ma è stato oggetto d'indagine anche nel campo del lavoro: «circostanze economiche e strutture aziendali entrano a livello molto intimo nel processo di formazione della maschilità» (Connell 1997, 40). La durezza fisica di certe attività, la fatica del lavoro manuale tradizionale caratterizzavano il corpo di uomini e donne, soprattutto il corpo maschile dedicato alle mansioni più pesanti.

Il lavoro attuale, molto più tecnico e informatico, richiede competenze qualitativamente e quantitativamente differenti. Si tratta di un lavoro più sedentario che mette in campo diverse abilità cognitive come la razionalità analitica, la rapidità di pensiero, la capacità di risolvere problemi. Il lavoro dell'uomo si modifica progressivamente passando da un'attività fisica a un'attività sempre più conoscitiva.

Un *quarto* filone di studi è poi rappresentato dalla vasta letteratura sul tema dell'omosessualità o meglio sulla ridefinizione critica del rapporto tra maschilità, sessualità ed eterosessualità (il rapporto tra sesso, genere e identità maschile).

La maschilità omosessuale rappresenta un'alternativa rispetto alla maschilità socialmente accettata e si pone in contrasto coi principi di una sessualità convenzionale, di tipo eterosessuale. Le ricerche condotte in questo campo hanno avuto come fulcro il movimento di rivendicazione sociale omosessuale che voleva poter godere dei medesimi diritti e dei medesimi doveri del resto della popolazione.

La sfida affrontata dagli omosessuali ha provocato, così come ha sottolineato Altman (1974), una messa in discussione del costume e dei valori tradizionali maschili organizzati intorno a una famiglia nucleare e a delle differenze di genere nettamente definite.

La società moderna ha definito l'eterosessualità come il modello dominante e ha incanalato l'istinto dell'uomo ad adeguarsi al modello tradizionale (Faludi 2000; Adkins 2002; Pease 2000). Ma le ricer-

che nel campo della omosessualità hanno cercato di abbattere questa concezione tradizionale iniziando a proclamare quanto l'eterosessualità non possa essere l'unico modo di esperire la sessualità (Garlick 2003).

Gli studi e le ricerche sul tema della omosessualità hanno rappresentato una fase critica importante della letteratura sul maschile. I risultati apportati hanno ampliato la visione tradizionale della sessualità e hanno modificato la definizione di identità di genere: essa non rappresenta più un'istanza fissa e immutabile, definita rigidamente dal sesso biologico che ci distingue in maschi e femmine e tesa al completamento di un rapporto eterosessuale (Hite 2004)<sup>15</sup>.

Dopo gli studi a carattere storico, i contributi più rilevanti ci provengono principalmente dal filone sulla *letteratura omosessuale*.

In realtà, all'interno di questo filone, rientrano diversi studi accademici che hanno tematizzato il problema della maschilità emarginata, non solo gli omosessuali ma anche l'identità maschile delle minoranze etniche e/o religiose. Si tratta di specifiche categorie sociali che spesso vivono (o hanno vissuto) nel rifiuto e nell'esclusione in quanto caratterizzati da un'identità diversa rispetto a quella della popolazione maschile generale presente in una società (Faludi 2000). Seppure queste diversità (che principalmente consistono nell'assunzione di ruoli, scelte e comportamenti più distanti rispetto a quelli della propria comunità) abbiano rappresentato un tratto di grande disparità soprattutto nel passato, dove vigeva un'immagine di uomo ben definita, anche oggi, in cui non esiste più un modello rigido di rappresentazione dell'uomo, questi uomini vivono il più delle volte ai margini, lontani da un'integrazione e da una accettazione da parte della loro società.

Una valutazione specifica inerente l'analisi della popolazione maschile omosessuale, la ritroviamo in una considerazione attuale di Hite (2004). Seppure gli uomini omosessuali vivono una situazione di discriminazione, la loro condizione sembra meno infelice rispetto a quella delle donne omosessuali. L'omosessualità femminile rimane ancora oggi meno visibile e percepita con maggior disprezzo da parte della popolazione eterosessuale (Hite 2004).

Questa considerazione trova conferma in diverse ricerche condotte dall'analisi femminista, soprattutto da alcuni settori del femminismo più

<sup>15</sup> Riguardo le ricerche nel campo della omosessualità si vedano: Broud, Kaufman (1994), Connell (1997), Hite (2004).

radicale, come il femminismo nero e quello omosessuale (Adkins 2002; Garlick 2003; Seidler 2006). I movimenti di contestazione omosessuale stanno tuttavia sensibilizzando sempre più l'opinione pubblica e la situazione attuale potrebbe prospettare nuovi cambiamenti e l'inizio di un'apertura maggiore verso questa categoria sociale.

Nel contesto *europeo*, la ricerca sulla letteratura omosessuale è meno tematizzata rispetto al contesto americano e, i principali temi di discussione si sono focalizzati intorno alle varie riforme legislative riguardanti la condizione degli omosessuali, promosse ormai in numerosi Paesi.

Infine, proprio sulla scia generata da questi studi innovativi, si possono considerare, in un *quinto* filone, gli studi più recenti sul genere maschile che «non sono più orientati ad analizzare una separazione sessualmente identificata, cioè le definizioni relative all'essere maschio o femmina, ma si identificano nel programma dei *Gender studies* di focalizzarsi sull'interdipendenza tra maschile e femminile» (Bellassai e Malatesta 2000, 43). Occorre valutare l'incontro tra i generi e non le disuguaglianze di genere poiché la vita di uomini e donne è spesso intrecciata e basata su relazioni reciproche (Piccone Stella e Saraceno 1996).

Gli studi più sviluppati si ritrovano nel contesto americano mentre nel contesto europeo e italiano questo filone rappresenta un versante della ricerca ancora tutto da scoprire.

Nel campo della ricerca *americana*, il tema della interdipendenza fra i generi rappresenta un argomento centrale nei programmi dei *Men's studies*, ormai divenuti una disciplina accademica piuttosto consolidata in America.

Una delle questioni maggiormente discusse rispetto alla trasformazione degli interessi e del modo di essere maschile in relazione alle donne è se il cambiamento della mascolinità debba essere «un esito delle pressanti richieste femminili nel corso della storia» (Connell e Messerschmidt 2005, 846) oppure «del desiderio e delle aspettative degli uomini verso una più moderna e attraente costruzione della propria identità» (Whitehead 2002, 109).

Riguardo l'interdipendenza fra uomo e donna, il focus attento degli studi sul maschile ha riguardato il tema dell'esperienza dell'uomo e di come riesce a gestire i propri rapporti con l'universo femminile attraverso la reciprocità e la collaborazione che deve essere impiegata in tutti gli ambiti sociali (Kimmel 1987; Daly 1993; Flax 1982).

In particolare si stanno approfondendo gli studi inerenti le trasformazioni intervenute a livello familiare nel rapporto fra i due partner, così pure i cambiamenti intervenuti a livello lavorativo e professionale, in cui sempre più frequentemente assistiamo all'incontro reciproco fra uomo e donna (Petersen 2003; Hite 2004; Aarseth 2007; Johansson e Klinth 2007; Masciadrelli et al. 2006). Infine altri studi hanno approfondito il tema delle mode e dei gusti attuali in cui pare emergere un avvicinamento progressivo fra i due sessi. Tutto ciò comporta un avvicinamento fra i due generi e una reciprocità ad affrontare la vita insieme.

Nella famiglia americana la collaborazione fra i partner nella cura dei compiti domestici e familiari è una questione molto affrontata. Molti uomini hanno iniziato a interrogarsi da tempo sull'importanza di essere partecipativi e cooperativi in famiglia e, anche a livello sociale, è maggiormente visibile negli uomini la consapevolezza di dover gestire in modo equilibrato doveri e responsabilità (Johnson e Hernandez 2000).

Sulla base di questi presupposti, Johnson e Hernandez (2000), in uno studio apparso sulla rivista *Men's studies* hanno analizzato così la tipica famiglia americana, la *dual-worker family*, in cui entrambi i partner sono impegnati sul fronte lavorativo e in cui è visibile una partecipazione condivisa degli impegni domestici ed extra-domestici. All'interno di queste famiglie sembra essere molto meno presente, soprattutto nella cultura delle giovani coppie, l'idea di una suddivisione rigida fra maschi e femmine dei compiti di casa e di accudimento dei figli. I giovani padri appaiono molto attivi nel loro ruolo educativo, hanno imparato a prestare maggiore attenzione agli aspetti comunicativi e ad essere maggiormente presenti nella vita del figlio. Questo studio mostra come nelle giovani famiglie americane la ricerca della collaborazione sia ormai consolidata a livello sociale e culturale e quindi come essa sia maggiormente diffusa.

Ciò è accaduto perché la riflessione maschile su queste tematiche è iniziata prima in America rafforzandosi nello sviluppo dei *Men's studies* e dei *Women's studies* più attuali, interessati ad affrontare l'importanza della reciprocità e della condivisione fra uomo e donna.

Anche nel campo della ricerca *italiana* è stato affrontato il tema dell'interdipendenza tra i generi. Per l'uomo diventa importante l'utilizzo di un nuovo registro capace di promuovere un atteggiamento di reciprocità e collaborazione.

Il filone riguardante lo studio dell'interdipendenza dei generi rappresenta una tematica innovativa della ricerca sociologica attuale (soprattutto a livello nazionale) che spesso incrocia gli altri filoni e, si pone, come una delle più importanti sfide che si sta cercando di affrontare per aprire uno studio più completo sul maschile e sul femminile (Piccone Stella e Saraceno 1996).

In questa prospettiva si colloca anche la riflessione di Donati (1998), già accennata in precedenza, sulla questione dell'interdipendenza relazionale fra i due generi, una nuova modalità di intendere il rapporto tra uomo e donna.

L'ingresso delle donne nella società ha determinato una forte valorizzazione del "femminile" nei vari contesti di vita quotidiana. E questo "gusto femminile" si è reso concreto non solo in una maggiore unitarietà fra le donne ma si è diffuso anche fra gli uomini. Gli uomini di oggi, in ambito lavorativo, devono saper usare abilità espressive e non solo direttive, comprendere i bisogni e le competenze; così i nuovi padri divengono più sensibili alla cura e alla crescita dei figli (avvicinandosi al versante più affettivo, materno dell'educazione). Infine anche a livello della vita del singolo si è diffusa un'attenzione maschile per la cura di sé e della propria forma fisica, della sessualità, del benessere psicofisico; interessi da sempre enfatizzati dal linguaggio e dal corpo femminile (Donati 1998). Di fronte a questa espansione del "femminile", la maschilità non deve però essere erosa o spazzata via ma, piuttosto, deve essere ricostruita recuperando gli aspetti maschili e arricchendola con quelli femminili. Occorre integrare forza e coraggio, ma anche cura e sensibilità perché ormai sono caratteristiche essenziali in ogni ambito sociale: famiglia, scuola, lavoro, rapporti interpersonali.

Nel codice dell'interdipendenza relazionale, la differenziazione di genere si basa "sul riconoscimento di una reale alterità, né dualistica, né residuale, ma simile fra uomo e donna" (Donati 1998, 172). La relazionalità fra generi permette di promuovere un nuovo atteggiamento nei confronti dell'uomo e della donna in cui, mentre vengono considerati uguali sul piano della dignità e del valore di ogni singola persona, si riconoscono anche le loro diversità, sul piano delle esperienze, della personalità e del carattere (*Ibidem*). L'interdipendenza relazionale fra i sessi, dunque, accoglie la possibilità di un incontro fra uomo e donna che, senza negare le differenze e le specificità dei due sessi, sottolinea l'importanza della cooperazione e della reciprocità.

L'uomo di oggi ha bisogno di incontrarsi con l'universo femminile e di confrontarsi con la vita, la personalità e il carattere delle donne che occupano i medesimi spazi sociali degli uomini.

Brusaglioni (1994) nota come l'uomo postmoderno dovrebbe costruire una nuova *comunicazione*. L'uomo contemporaneo deve sapersi connettere maggiormente all'universo delle donne, alla femminilità a cominciare da un nuovo stile di comunicazione. Le donne hanno iniziato a modificare le loro abilità comunicative allo scopo di essere più efficaci e di ottenere maggiore rispetto in famiglia e sul lavoro: stanno diventando più assertive, direttive e chiedono all'uomo dei cambiamenti (Brusaglioni 1994). Non hanno però abbandonato il loro tipico linguaggio, teso all'espressione delle proprie emozioni, alla comprensione empatica e al confronto sensibile. Anche gli uomini devono cambiare registro, utilizzare nuove tecniche, a partire da un confronto fra i due sessi. Nel mondo di oggi, infatti, si richiede all'uomo di abbandonare i tratti della maschilità tradizionale, autoritaria e soffocante, per assumere tratti più profondi e autentici, legati alla propria sensibilità e ai propri sentimenti. Si richiede quindi di avvicinarsi all'universo femminile divenendo più ricettivi e sensibili.

Nella nostra società, l'attraversamento dei confini fra maschile e femminile, è diventato più flessibile; questo processo ha comportato una omogeneizzazione delle culture e degli stili di vita uniformando maschi e femmine (Ceserani 2001).

È come se nella società postmoderna uomini e donne facciano "esperienza dell'universale" in cui mode, costumi e gusti maschili e femminili si combinano fra loro (Cesareo 1997). Nello studio sull'uomo, il valore dell'interdipendenza implica il riconoscimento della femminilità anche all'interno della propria maschilità.

### 3.7 *In sintesi: verso una nuova relazionalità?*

Il percorso svolto in questo capitolo permette di individuare alcuni punti fondamentali di riflessione rispetto allo sviluppo della letteratura di studio e di ricerca relativa al tema dell'identità maschile e delle sue trasformazioni. Un aspetto concettuale molto interessante è il parallelismo, anche se differito temporalmente, tra gli studi femminili e quelli maschili (tra i *women's* e i *men's studies*). Il tema del potere e del predominio maschile sulla donna lascia il posto gradualmente ad

una idea differente della relazione tra i sessi (*e i generi*) più orientate alla valorizzazione della molteplicità identitarie riconoscibili all'interno di ciascun gender. Questa ritrovata attenzione alle diversità sembra però reintrodurre in parte il tema della gestione del potere e della possibile egemonia tra gruppi di potere differente (omosessuali, uomini di colore e razza differenti, etc.) spostandola dalle categorie tradizionali (uomo/donna).

Dunque il tema dell'egemonia maschile si ripropone sotto forme differenti che vedono la nascita di nuovi movimenti di lotta e di rivendicazione. In questo caso però il genere non viene mai visto come una costruzione relazionale, ma come una condizione di singolarità e di individualità.

Quello che sembra invece essere lo spunto interessante e più innovativo è la convergenza degli studi sull'identità maschile verso la necessità di intendere nuovamente il gender come un concetto relazionale, sia internamente alla componente maschile della società ma anche esternamente nei confronti delle donne.

Soprattutto gli ambiti relazionali per eccellenza, quali la famiglia e il lavoro mostrano, attraverso le ricerche europee ed internazionali, la necessità di una rivisitazione del rapporto tra i generi.

### *Riferimenti bibliografici*

Aarseth, H.

2007 *From Modernized Masculinity to Degendered Lifestyle Projects. Changes in Men's narratives on Domestic Participation 1990-2005*, in «Men and Masculinities», first published on September, 2007 as doi:10.1177/1097184X06298779.

Adams, R. e Savran, D.

2002 *The Masculinity Studies Reader*, Malden e Oxford, Blackwell.

Adkins, L.

2002 *Revisions: Gender and sexuality in late modernity*, Buckingham, Philadelphia, Open University Press.

Altman, D.

1974 *Omosessuale, oppressione e liberazione*, Roma, Arcana.

Amneus, D.

1979 *Back to Patriarchy*, New Rochelle, NY, Arlington.

Ashe, F.

2004 *Deconstructing the Experiential Bar: Male Experience and Feminist*

- Resistance*, in «Men and Masculinities», 7, 2, pp. 187-204
- Astrachan, A.  
1986 *How Men Feel*, Garden City, NY, Anchor Books.
- Bederman, G.  
1995 *Manliness and Civilization: A Cultural History of Gender and Race in the United States, 1880-1917*, Chicago, Chicago University Press.
- Bellassai, S. e Malatesta, M.  
2000 *Genere e mascolinità. Uno sguardo storico*, Roma, Bulzoni Editore.
- Benyon, J.  
2002 *Masculinities and Culture*, Buckingham, Open University Press.
- Bly, R.  
1990 *Iron John: A Book about Men*, New York, Perseus Books, trad. it. *Per diventare uomini*, Milano, Mondadori, 1992.
- Bordo, S.  
1999 *The male body: A new look at men in public and in private*, New York, Farrar Straus.
- Bourdieu, P.  
1998 *Il dominio maschile*, Milano, Feltrinelli.
- Brickel, C.  
2005 *Masculinities, Performativity, and Subversion: A Sociological Reappraisal*, in «Men and Masculinities», 8, 1, pp. 24-43.
- Brod, H. (a cura di)  
1987 *The making of masculinities: The new men's studies*, Boston, Allen and Unwin.
- Brod, H. e Kaufman, M. (a cura di)  
1994 *Theorizing Masculinities*, Sage, London.
- Bruscaglioni, M.  
1994 *La società liberata*, Milano, FrancoAngeli.
- Burr, V.  
2000 *Psicologia delle differenze di genere*, Bologna, Il Mulino.
- Butler, J.  
1990 *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*, New York, Routledge.  
1996 *Gender as performance. In a critical sense: Interviews with intellectuals*, (a cura di) P. Osborne, pp. 109-25. London, Routledge.
- Carnes, M.C. e Griffin, C.  
1990 *Meanings for Manhood. Constructions of Masculinity in Victorian America*, Chicago, Chicago University Press.

- Ceserani, R.  
2001 *Raccontare il postmoderno*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Chambers, C.  
2005 *Masculine domination, radical feminism and change*, in «Feminist Theory», 6, 3, pp. 325-346.
- Collier, R.W.  
2000 *Masculinities*, in «Sociology», 36, 3, pp.737-742.
- Connell, R.W.  
1987 *Gender and Power*, Cambridge, Polity Press.  
1993 *The Big Picture: Masculinities in Recent World History*, in «Theory and Society» 22, 5, pp. 597-623.  
1997 *Maschilità. Identità e trasformazioni del maschio occidentale*, Milano, Feltrinelli.  
1998 *Men in the World: Masculinities and Globalization*, in «Men and Masculinities» 1, 1, pp. 3-23.  
2000 *The Men and the Boys*, Cambridge, Polity Press.  
2002 *Gender*, Cambridge, Polity Press.  
2003 *Masculinities, Change and conflict in Global Society: Thinking about the future of Men's Studies*, in «Journal of Men's Studies», 11, 3, pp. 249-266.
- Connell, R.W. e Messerschmidt J.W.  
2005 *Hegemonic masculinity: Rethinking the concept*, «Gender & Society», 19, pp. 829-859.
- Cowburn M.  
2004 *Men, Masculinities and What Men Do: The Relationship of Critique and Change*, in «Sexualities», 7, 4, pp. 497-501.
- Crespi, I.  
2006 *Sesso, genere e identità: il contributo dei gender studies*, in «Sociologia e politiche sociali», 8, 3, pp. 51-88.
- Dagnino, A.  
2000 *Uoma. La fine dei sessi*, Milano, Mursia.
- Daly, K.J.  
1993 *Reshaping fatherhood: finding the models*, «Journal of Family Issues», 14, pp. 510-530.
- Ditz, T.L.  
2004 *The new men's history and the peculiar absence of gendered power*, in «Gender and History», 16, 1, pp. 1-35.
- Donati, P.  
1998 *Manuale di sociologia della famiglia*, Bari, Laterza.
- Edwards, T.  
2006 *Cultures of masculinity*, New York, Routledge.

- Ewing, D. e Schacht, S. (a cura di)  
1998 *Men and feminism: Reconstructing gender relationships*, New York, New York University Press.
- Faludi, S.  
2000 *Stiffed: The Betrayal of the American Man*, London, Harper Perennial.
- Fine, M. e Kuriloff, P.  
2006 *Forging and Performing Masculine Identities Within Social Spaces*, in «Men and Masculinities», 8, 3, pp. 257-261.
- Flax, J.  
1982 *The family in contemporary feminist thought: a critical review*, in J.B. Elshtain (a cura di) *The Family in political thought*, Brighton, Harvester Press, pp. 223-253.  
1990 *Postmodernism and gender relations in feminist theory*, in L.J. Nicholson (a cura di), *Feminism/postmodernism*, Routledge, New York, pp. 38-62.
- Formenti, L.  
2002 *La famiglia si racconta: la trasmissione dell'identità di genere tra le generazioni*, Cinisello Balsamo, Ed. San Paolo.
- Freedman, C.H.  
1986 *Manhood Redux: Standing Up to Feminism*, Brooklyn, NY, Samson.
- Fusco, E. e Giusti L.  
2002 *Uomini: psicologia e psicoterapia della maschilità*, Roma, Sovera Editore.
- Gardiner, J.K.  
2002 *Masculinity Studies and Feminist Theory: New Directions*, New York and Chichester, Columbia University Press.
- Garlick S.  
2003 *What is a man? Heterosexuality and the technology of masculinity*, in «Men and Masculinities», 6, 2, pp. 156-172.
- Gilmore, D.  
1993 *La genesi del maschile: modelli culturali della virilità*, Scandicci, Firenze, La Nuova Italia.
- Goldberg, S.  
1975 *The inevitability of patriarchy. Why the biological difference between men and women always produces male domination*, New York, Morrow.  
1993 *Why Men Rule: A Theory of Male Dominance*, Chicago, Illinois, Open Court Publishing Company.
- Goldstein, L.  
1994 *The male body: Features, destinies, exposures*, Ann Arbor, University

of Michigan Press.

Hearn, J.

1992 *Men in the Public Eye. The construction and deconstruction of Public Men and Public Patriarchies*, London, Routledge.

2004 *From Hegemonic masculinity to the Hegemony of Man*, in «Feminist Theory», 5, 1, pp. 49-72.

Hearn, J. et al.

2002 *Critical Studies on Men in Ten European Countries: (3) The State of Law and policy*, in «Men and Masculinities», 5, 2, pp. 192-217.

Hite, S.

2004 *I nuovi maschi. Come vivono, come cambiano*, Milano, Arnoldo Mondadori.

Kimmel, M.S.

1987a *Men's responses to feminism at the turn of the century*, in «Gender and Society», 1, 3, pp. 261-283.

1996 *Manhood in America. A cultural History*, New York, The Free Press.

2000 *The Gendered Society*, Oxford, Oxford University Press.

Kimmel, M.S. (a cura di)

1987b *Changing Men. New directions in Research on Men and Masculinity*, London, Sage.

Johansson, T. e Klinth, R.

2007 *Caring Fathers. The Ideology of Gender Equality and Masculine Positions*, in «Men and Masculinities», first published on March 9, 2007 as doi: 10.1177/1097184X06291899.

Johnson, D.J e Hernandez, D.J.

2000 *Who are the father of today*, in «Men's Studies», 15, 13, pp. 11-27.

Levant, R.F.

1995 *Masculinity reconstructed: changing the rules of Manhood*, New York, Dutton Signet.

Levant, R.F. e Brooks, G.R. (eds.)

1997 *Men and sex: new psychological perspectives*, New York, Wiley.

Mangan, J.A. e Walvin, J. (eds.)

1987 *Manliness and Morality. Middle Class Masculinity in Britain and America 1800-1940*, Manchester, University Press.

Masciadrelli, B.P., Pleck J. e Stueve, J.L.

2006 *Fathers' Role Model Perceptions: Themes and Linkages with Involvement*, in «Men and Masculinities», 9, 1, pp. 23-34.

Messner, M.A.

1997 *Politics of Masculinities: Men in Movements*, London, Sage.

- Mosse, G.L.  
 1984 *Sessualità e nazionalismo. Mentalità borghese e sessualità*, Roma-Bari, Laterza.  
 1987 *L'immagine dell'uomo. Lo stereotipo maschile nell'epoca moderna*, Torino, Einaudi.
- Nock, S.L.  
 1998 *Marriage in Men's Lives*, New York, Oxford University Press.
- O'Neil, J.M., Egan J., Owen S.V. e McBride Murry V.  
 1993 *The Gender Role Journey Measure: Scale Development and Psychometric Evaluation*, in «Sex Roles: A Journal of Research», 28, pp. 58-69.
- Pease, B.  
 2000 *Recreating Men: Postmodern Masculinity Politics*, London, Sage.  
 2002 *(Re)Constructing Men's Interests*, in «Men and Masculinities», 5, 2, pp. 165-177.
- Petersen, A.  
 2003 *Research on Men and Masculinities Some Implications of Recent Theory for Future Work*, in «Men and Masculinities», 6, 1, pp. 54-69.
- Piccone Stella, S.  
 2000 *Gli studi sulla mascolinità: scoperte e problemi di un campo di ricerca*, in «Rassegna italiana di Sociologia», 1, pp. 8-107.
- Piccone Stella, S. e Saraceno, C.  
 1996 *Genere. La costruzione sociale del maschile e del femminile*, Bologna, Il Mulino.
- Risè, C.  
 2002 *Essere uomini*, Novara, Red.  
 2003 *Il padre, l'assente inaccettabile*, Torino, Ed. Paoline.
- Roper, M. e Tosh, J. (a cura di)  
 1991 *Manful Assertions. Masculinities in Britain since 1800*, London, Routledge.
- Rosaldo, M.Z.  
 1974 *Woman, culture and society: a theoretical overview*, in M.Z. Rosaldo e L. Lamphere, (a cura di), *Woman Culture and society*, California, Stanford University Press.
- Rotundo, E.A.  
 1983 *Body and Soul: Changing Ideals of American Middle Class Manhood, 1770-1920*, in «Journal of Social History», 16, pp. 23-38.  
 1993 *American Manhood: Transformations in Masculinity from the Revolution to the Modern Era*, New York, Basic Books.
- Saltzman Chafetz, J.  
 2000 *Handbook of the sociology of gender*, Texas, A&M University.

- Schehr, L.  
1997 *Parts of an andrology: on representations of men's bodies*, Stanford, Stanford University Press.
- Segal, L.  
1990 *Slow Motion: Changing Masculinities Changing Men*, New York, Rutgers University Press.
- Seidler, V.J.  
1997 *Man Enough: Embodying Masculinity*, Thousand Oaks, Sage.  
2006a *Transforming masculinities: Men, cultures, bodies, sex and love*, London, New York, Routledge.  
2006b *Young men and masculinities: Global cultures and intimate lives*, London, Zed Books.  
2007 *Masculinities, Bodies, and Emotional Life*, in «Men and Masculinities», 10, 1, pp. 9-21.
- Stanford Friedman, S.  
1995 *Beyond white and other: relationality and narratives of race in feminist discourse*, in «Signs», 21, 1, pp. 1-49.
- Stearns, P.N.  
1979 *Be a Man! Males in Modern Society*, New York, Holmes and Meier.
- Stephens, E. e Lorentzen, J.  
2007 *Male Bodies: an introduction*, in «Men and Masculinities», 10, 1, pp. 5-8.
- Tacey, D.  
1997 *Remaking Men: The Revolution in Masculinity*, Melbourne, University Press.
- Theweleit, K.  
1988 *Male Fantasies. Volume I: Women, Floods, Bodies, History*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Tosh, J.  
1999 *A Man's Place: Masculinity and the Middle-Class Home in Victorian England*, London, Yale University Press.  
2001 *La costruzione dell'identità maschile nell'età moderna*, Roma, Arru.  
2005 *Manliness and Masculinities in Nineteenth-Century Britain: Essays on Gender, Family and Empire*, Pearson Education, New York.
- Tuana, N. et al. (a cura di)  
2002 *Revealing male bodies*, Bloomington, University of Indiana Press.
- Vaudagna, M.  
1991 *Tendenze e caratteri della storiografia sul maschile*, in «Rivista di storia contemporanea», 20, 1, pp. 58-67.

2000 *Gli studi sul maschile: scopi, metodi e prospettive storiografiche*, in S. Bellassai, M. Malatesta (a cura di), *Genere e mascolinità. Uno sguardo storico*, Roma, Bulzoni, pp. 45-98.

Vedovati, C.

1999 *Il silenzio e le parole. Piccolo viaggio intorno ai men's studies tra Italia e Stati Uniti*, in *Le parole delle pari opportunità*, supplemento di «Adultità», 2, novembre, pp. 23-45.

Whitehead, S.M.

2002 *Men and Masculinities: Key Themes and New Directions*, Cambridge, Polity Press.

Whitehead, S.M. e Frank, J.B. (eds.)

2001 *The Masculinities Reader*, Cambridge, UK, Polity Press.

Wilson, E.O.

1979 *Sociobiologia. La nuova sintesi*, Bologna, Zanichelli.

Mario Salisci

Al di là del corpo. Sport e costruzione dell'identità maschile

#### 4.1 *Premessa*

Le grandi trasformazioni del contesto sociale rendono oggi certamente più difficile che in passato dare delle definizioni d'identità di genere, così come è assai arduo pensare a dei ruoli di genere definitivi e immutabili, o anche solo a dei ruoli di genere *tout court*. Il grande sviluppo dei *gender studies*, grazie soprattutto all'opera delle studiose femministe, è stato uno dei fattori principali che ha spinto a prendere in considerazione, oltre alla questione femminile, gli stessi processi di costruzione dell'identità sessuale nella nostra società; e il campo d'analisi si è inevitabilmente allargato all'identità maschile.

È sempre difficile trattare il tema della maschilità, perché si tratta di un argomento "caldo", al centro di posizioni ideologiche radicali, e addirittura trattato con un linguaggio fortemente connotato, con il rischio di essere fraintesi. Per certi versi, si crea una situazione paradossale in cui, da una parte, si può essere attaccati per aver tradito la maschilità, avendola messa in discussione; dall'altra, simmetricamente, ci si espone all'accusa di voler rivendicare una qualche forma nostalgica di maschilità dominante.

Un atteggiamento equilibrato è difficile da mantenere, anche perché i conflitti che hanno pesantemente connotato le recenti generazioni pesano ancora nel dibattito culturale, e di più ancora in quello politico e accademico, che sembra non aver preso atto del consolidamento dei cambiamenti sopravvenuti e non riesce a liberarsi del tutto dai fantasmi del passato. Occorre, però, vincere la tentazione di uno sguardo sospettoso, poco aperto al confronto con l'altro, con il "diverso da

me”, tentazione che mina alla radice le possibilità di relazione. Questa, infatti, si nutre della differenza: sul dialogo dell’Io con l’altro si fonda la crescita che avviene nel rapporto con il mondo e con se medesimi.

In questo lavoro cercherò di approfondire il tema dell’identità di genere nella società contemporanea, esaminando attraverso un indicatore particolare - la pratica sportiva - la modalità di costruzione dell’identità maschile in una delle sue fasi critiche, l’adolescenza.

#### 4.2 *Modelli d’identificazione maschile*

Secondo le teorie più tradizionali, l’identità di genere si origina nella socializzazione primaria, e si consolida nelle fasi successive della vita: oggi, però, alcuni autori affermano che non è più il caso di suddividere la socializzazione in fasi separate, concepandola piuttosto come un *continuum* segnato al più da alcuni eventi critici, oppure individuando quattro, cinque momenti significativi nell’arco di un’esistenza, di fatto equiparandoli ad uno stesso livello, fino ad arrivare all’ipotesi di una de-istituzionalizzazione della socializzazione stessa (Martelli 2002), ad un processo di «sfilciamento» in cui la socializzazione primaria viene compressa o ridotta ai soli aspetti affettivi, e quella secondaria perde di chiarezza.

Nella società complessa, dunque, si possono creare le basi per una «socializzazione mal riuscita» (Berger e Luckmann 1966, trad. it. 1969), in cui vi è una commistione di cause: l’eccessiva eterogeneità delle agenzie, la mediazione di mondi divergenti da parte delle persone importanti durante la fase primaria<sup>1</sup> e, infine, l’esistenza di contraddizioni forti tra socializzazione primaria e secondaria. Per Ribolzi (2002) l’esistenza di una pluralità di interlocutori ha come conseguenza una maggiore difficoltà nell’identificazione dell’Altro significativo.

Uno dei principali cambiamenti nei modelli socializzanti può essere riscontrato nel contesto familiare, dove si sta verificando una riduzione delle differenze sia di status che di genere.

<sup>1</sup> Secondo gli autori la possibilità dell’«individualismo» (cioè di una scelta personale tra realtà e identità discrepanti) è direttamente legata alla possibilità di una socializzazione mal riuscita. L’«individualista» emerge come uno specifico tipo sociale che ha almeno potenziale necessario per cambiare tra un certo numero di mondi disponibili e che si è deliberatamente e consapevolmente costruito un Io col “materiale” fornito da un certo numero d’identità disponibili.

Questo processo va ad intaccare anche la figura paterna, che sempre meno riesce a differenziarsi dalla madre e dagli amici in quanto figura formativa. In particolare, sembra essere messo in discussione il suo ruolo normativo. La paternità, erosa sul piano fattuale ma soprattutto su quello simbolico e culturale, si rifugia sempre più spesso in uno spazio d'azione inedito: quello della cura dei figli e dell'affettività, espressa soprattutto attraverso la dimensione ludica. Secondo Maggioni (2000) la paternità s'intensifica e si de-normativizza: ciò favorisce l'alleggerimento degli oneri maschili di raccordo con il mondo esterno e contemporaneamente permette di soddisfare le aspettative di affettività ed intelligenza emotiva riversate sugli uomini.

La perdita di salienza della figura maschile influisce sui processi d'identificazione e una difficile identificazione tra bambino e padre incide sulla formazione dell'Io Ideale del bambino stesso, inteso come modello a cui tendere, un'immagine che comincia a formarsi durante l'infanzia ed è legata al carisma esercitato dai genitori sui figli piccoli. È da tener presente come oggi il mondo del lavoro degli adulti sia divenuto inaccessibile ai bambini, i quali sono così esclusi dall'apprendimento e dall'osservazione. Sappiamo che la formazione affettiva e la capacità di apprendimento sono strettamente collegate. Secondo Mitscherlich (1963, trad. it. 1970, 197) la frattura di questa unità funzionale si ha nella nostra società, in cui i due aspetti della figura paterna (padre come temperamento o modello affettivo e padre come maestro o modello d'azione) sono nettamente scissi: rimane solo il padre come modello affettivo, oggetto comunque sconosciuto e incomprensibile che riemerge dall'assenza quotidiana, mentre si perde l'insegnamento sostenuto dall'affetto, che dà alle cose un carattere familiare. Questo produrrebbe secondo l'autore tedesco una «sete d'identificazione inappagata». È stato coniato perfino il concetto di *paternità negoziata*, ovvero di una paternità costretta a discutere continuamente, letteralmente a “negoziare”, i suoi spazi d'intervento<sup>2</sup>. Pare che i padri operino al fine di costruire ragionevoli rappresentazioni del mondo - negoziate, appunto - con i figli stessi e non con l'obiettivo di trasmettere valori e norme. L'idea del “disarmo del padre” è stata indotta da questo genere di considerazioni.

<sup>2</sup> Nel 2003 *Le Nouvel Observateur* dedicò un numero speciale al problema della paternità: *L'aventure de la paternité*, in «Le Nouvel Observateur», Décembre-Janvier-Février 2003.

Le trasformazioni nel processo di socializzazione si combinano con la crescente esposizione dei soggetti in età evolutiva alla Tv e ai nuovi media, il cui peso come veri e propri agenti socializzativi è enormemente cresciuto, anche se probabilmente, più che esercitare un'azione diretta sulla personalità dell'individuo, essi contribuiscono a stabilire il *frame* culturale entro il quale le identità devono essere giocate. In questo caso, particolarmente significativa appare la "teoria della coltivazione" di Gerbner (1986) che ripropone l'ipotesi dei *powerful mass media* in contrapposizione alla teoria degli effetti limitati, spostando l'attenzione dalle conseguenze a breve termine sul comportamento alle rappresentazioni della realtà sociale prodotta dai media, che non riguardano più solo i ruoli di genere, ma le identità in quanto tali, espresse dalla nuova frontiera del Sé: il corpo.

#### 4.3 *Identità di gender e contraddizioni di sistema*

Secondo Donati (1998) la nostra società considera in modo sistematico reversibili le differenze di genere, fino al punto d'annullare la stessa differenziazione sessuale, ignorando che, a fronte della rivendicazione politica e culturale di un maggior numero d'identità di *gender*, in realtà il codice simbolico fondamentale resta M/F<sup>3</sup>. Le differenze di *gender* si sono attenuate in molti aspetti della vita sociale, come una maggior presenza femminile nell'iter scolastico e nel mercato del lavoro, una maggior uniformità d'alcuni comportamenti demografici, la ridefinizione più paritaria della divisione del lavoro, del potere e dei processi decisionali familiari e, più in generale, una certa de-normativizzazione dei percorsi di vita che mette entrambi i sessi sullo stesso piano.

L'impressione dell'omologazione è il prodotto di tre grandi forze storiche che non guardano alla differenza di genere all'interno dell'esperienza umana per connetterle con le esigenze della vita sociale complessivamente considerate, ma tengono conto del *gender* solo per certe dimensioni, e sempre secondo l'ottica dei propri interessi (Dona-

<sup>3</sup> Si può fare riferimento a Baudrillard (1981), secondo cui se le società moderne erano caratterizzate dalla differenziazione, al contrario le società contemporanee sono caratterizzate da forti tendenze omologanti o meglio, da un vero e proprio collasso delle distinzioni in precedenza valide.

ti, *Ivi*), osservando dall'esterno le differenze di genere e rendendole irrilevanti:

- il mercato, che tende a porre un'equivalenza tra i sessi in funzione dei suoi obiettivi: per il mercato capitalistico il lavoro non ha genere, e se lo ha, lo ha in funzione della massimizzazione del profitto;
- il sistema politico, che tende a uguagliare uomini e donne in quanto semplici cittadini. Per le istituzioni politiche modernizzanti il *gender* del cittadino è indifferente, perché il complesso dei diritti-doveri non è distinto per sesso. La cittadinanza statale moderna è riferita a un *gender* neutro;
- i movimenti sociali libertari, che propugnano l'idea di un essere umano avente gli stessi diritti senza riguardo al sesso.

Gli orientamenti e le tendenze che emergono paiono confermare la logica della de-differenziazione, in nome di una malintesa uguaglianza: all'interno dei consumi di massa le differenze sono addirittura annullate; la moda e i media accentuano l'immagine androgina, con tendenze mascolinizzanti per la donna e femminilizzanti per gli uomini. L'incertezza sul genere degli individui diviene una componente stabile del rapporto tra uomini e donne e accentua l'esigenza di un'attenzione alla comunicazione e alla relazione. Così, per evitare di riconoscere e prendere atto della diversità dei sessi, si tende a cancellare le loro differenze, considerate come semplici effetti di un condizionamento storico-culturale. In questo livellamento, la differenza corporea, chiamata sesso, viene minimizzata, mentre la dimensione strettamente culturale, chiamata genere, è enfatizzata.

All'uguaglianza si sostituisce l'uniformità astratta degli uomini che compiono lo stesso lavoro, scelgono gli stessi divertimenti, leggono giornali tra loro simili e pensano allo stesso modo, e da questo punto di vista l'uguaglianza di diritti della donna ha un prezzo: le donne sono uguali perché non sono più differenti. La frase della filosofia illuminista *l'âme n'a pas de sexe* è diventata d'uso generale, banalizzata e usata funzionalmente dal conformismo: come la moderna produzione di massa richiede la standardizzazione dei prodotti, così il "progresso civile" esige la standardizzazione dell'uomo. Questa standardizzazione è chiamata "uguaglianza" (Fromm 1956) ma nasce da una socializzazione eticamente frammentata, cognitivamente dis-orientata e socialmente informe e può riservare al tempo stesso esiti sorprendenti o sconvolgenti (Martelli 2002).

Anche la scuola è informata dalla logica delle de-differenziazioni sessuale: gli ambiti del sapere, i processi, le conoscenze sono stati concepiti e realizzati all'insegna di un ipotetico universalismo e di una diffidenza verso la differenza, vista e concepita come un'insidia per l'egualitarismo, adottato dalla scuola dalla metà del XIX secolo (Donati 1998, 22). Giovannini afferma che «il modello del sistema formativo centrato su un'agenzia specialistica, organizzata separatamente su leggi proprie, sotto il controllo dello Stato e dispensatrice di titoli legalmente riconosciuti per l'inserimento occupazionale, ha prodotto una riduzione dei fini educativi a quelli strumentali, con conseguente castrazione delle componenti onnilaterali della personalità» (1997, 395). Ancora oggi l'omologazione dei modelli di socializzazione secondaria ha ristretto il campo visuale rispetto a possibili alternative d'autorealizzazione, sia per i maschi che per le femmine, favorendo la creazione di un sistema competitivo di tipo mimetico. Se poi teniamo in considerazione che la scuola da molti anni assiste ad un processo di femminilizzazione del corpo insegnante, capiamo bene come i modelli di riferimento maschili divengano più rari.

Attraverso lo studio dei gruppi maschili in una scuola inglese, la Parnell School, Mac an Ghail (1994) ha tentato di creare una mappa concettuale dell'iter formativo dell'identità maschile degli studenti, avvalendosi dei significati interculturali dei loro contesti, localizzati soprattutto all'interno della scuola secondaria. Per questo autore, il *network* dei gruppi di pari costituisce l'infrastruttura istituzionale all'interno della quale una vasta gamma d'identità sociali e sessuali vengono ritualisticamente negoziate e progettate. Questa chiave di lettura è fondamentale per comprendere le microculture dei giovani maschi: il gruppo, fornendo loro un luogo sicuro - materiale e simbolico - all'interno del quale sviluppare delle pratiche sociali e discorsive che servono a convalidare e amplificare il loro "sentirsi uomini" e la loro "reputazione maschile", ha la funzione di formare e rinforzare la loro identità.

Judith Butler (1993) è l'autrice del manifesto sui "dubbi di genere", l'idea cioè che le attuali nozioni di sesso, gender e sessualità potrebbero essere sfidate dall'aumento di una confusione delle categorie che abitualmente usiamo. La divisione binaria dell'identità di genere (maschile e femminile) corre il rischio d'essere schiacciata da una proliferazione fuori controllo dei modi d'auto-espressione, che tende a rimpiazzare le tradizionali forme d'identità sessuale. La diffusione di

immagini sessualmente ambigue, che non lasciano trasparire un'identità di genere definita, può influenzare i comportamenti degli individui (soprattutto dei più giovani) e trasmettere valori alternativi o, perché no, disvalori, funzionali alla produzione in serie.

In questo tipo di società, pare realizzarsi una sorta di sradicamento dalla realtà, favorito dai processi e dai progressi tecnologici. In un simile contesto, le identità divengono delle vere e proprie costruzioni realizzate attraverso l'appropriazione d'immagini e sono i modelli che determinano come gli individui si percepiscono e si relazionano ad altre persone. Tutto ciò va a sommarsi alla perdita di potere dei legami e delle relazioni che precedentemente erano fondanti.

Le conseguenze di questi processi iniziano a farsi evidenti soprattutto nelle fasi di formazione dell'identità individuale dei giovani occidentali: una civiltà opulenta come la nostra pare produrre, oltre ad un'infinità di beni di consumo, anche condizioni patologiche direttamente associabili al modello culturale di riferimento. Per quello che riguarda le ragazze, ad esempio, i disturbi del comportamento alimentare (DCA: anoressia e bulimia nervosa, ma non solo), oppure la depressione che, di nuovo, colpisce soprattutto le donne occidentali e che sono definibili come una vera e propria "sindrome culturale" (Vandereycken e van Deth 1994). Nella nostra società, il genere viene creato attorno a tre poli di differenza: maschile, femminile, neutro. In maniera analoga vengono costruiti i significati del desiderio e del corpo. Nell'anoressia le ragazze prendono sul serio la costruzione del genere neutro e rielaborano le costruzioni sociali del desiderio e del corpo, nel tentativo di costruire un corpo anoressico capace di risolvere le contraddizioni di genere con l'essere autenticamente neutro (Stagi 2002). Questa risoluzione accade di solito nell'adolescenza, il periodo di transizione dall'infanzia all'età adulta, in cui si richiede l'assunzione personale di un'identità individuale adulta e che, evidentemente, è un processo problematico in una società che pone l'individuo di fronte a contraddizioni di sistema apparentemente irrisolvibili.

Riguardo al genere maschile, a parte i comportamenti devianti, alcuni segnali significativi stanno emergendo: oltre al fenomeno dei giovani adulti, giovani maschi occidentali incapaci di uscire di casa, formare una famiglia, essere indipendenti dal punto di vista finanziario, logistico e affettivo, in sostanza l'incapacità ad assumersi le proprie responsabilità, un altro fenomeno degno di attenzione, per certi versi assimilabile a quello dei disturbi del comportamento alimentare, è la

cosiddetta «bigoressia», detta anche anoressia al contrario o dismorfia muscolare. Si tratta di una tendenza patologica che si identifica nell'eccessiva attenzione alla propria massa muscolare, da parte degli uomini. Anche in questo caso possiamo parlare di una sindrome culturale, che riguarda appunto i giovani uomini occidentali. Questa patologia colpisce in principal modo i *body builder*, ma rivela una concezione del corpo assai più diffusa e che lo considera come il segno tangibile, la conferma reale, di un sé perfettamente gestito e corrispondente alla propria immagine ideale.

#### 4.4 *Corpo e identità*

Compresa nello spazio sociale e culturale della modernità, si colloca la relazione fra corpo e identità. Nella formazione dell'identità individuale il concetto di sé che si forma durante l'adolescenza è fondamentale e strettamente legato alla corporeità. In questa fase della vita l'aspetto fisico ha una grandissima importanza. La difficoltà principale che un adolescente incontra è proprio quella di riappropriarsi di un corpo che si trasforma. Va ricordato che accettare il proprio corpo è una garanzia che la propria persona sia accettata, costituendo così una base essenziale per la definizione della propria identità.

Il corpo ha la tendenza ad assumere un ruolo sempre più centrale nei processi di costruzione dell'identità contemporanea. Per Giddens i cambiamenti arrivano a livello della vita quotidiana, contribuendo a formare le nostre identità personali: «il sé si trasforma nell'oggetto di un progetto riflessivo e sempre più spesso anche il corpo» (1994, trad. it. 1997, 103). Alle persone non è più sufficiente un'identità semplicemente trasmessa, ereditata o costruita sulla base della tradizione, ma, sempre più spesso, debbono cercarla e costruirla. Il corpo diviene centrale perché simbolo e contenitore del prezioso Sé: il mondo soggettivo, il mondo delle scelte, ha il proprio centro nell'*Io*, che è costituito in prima istanza dal corpo; è quindi fondamentale soddisfare le sue esigenze, renderlo gradevole per farne un efficace veicolo di socializzazione. Bauman (1999) teorizza il «corpo come compito»: il corpo rappresenta per l'uomo d'oggi la preoccupazione assoluta e il più ambito passatempo. Il culto della giovinezza, tipico della post-modernità, è connesso con la sua centralità e legato alla caduta delle

progettualità della modernità: «il trionfo del quotidiano ha significato la scoperta (o riscoperta) della corporeità» (Salamone 1999, 246).

Altri autori sottolineano che il corpo è diventato nel volgere di un secolo un tratto naturale dell'identità e dell'intimità. L'impellente scoperta di sé che caratterizza la società contemporanea, a cui nessuno può sottrarsi, si ritrova anche nel corpo. Lo yoga, l'osteopatia, la sofrologia e altre terapie corporee e tecniche orientali recentemente introdotte in Occidente, sono spie del fatto che la conoscenza del corpo corrisponde ad una forma compiuta d'esplorazione di sé (Andrieu e Cicchelli 2006, 117).

La costruzione identitaria centrata sul corpo è stata ben descritta da Mosse (1996). Il modello di riferimento principale è quello del ginnasta. L'attività sportiva, fin dall'antica Grecia, oltre ad essere storicamente appannaggio quasi esclusivo degli uomini, ha sempre rappresentato il modello più eroico di personalità. Un corpo in forma faceva da contro-altare ad un intelletto lucido, e corpo e intelletto rappresentavano i due poli per un degno comportamento morale, oltre che fisico: l'ideale greco era espresso dalla parola *καλοκαγαθος*, che indica la fusione ottimale degli aspetti etici con quelli estetici, visti come intrinsecamente connessi.

Oggi, le pratiche di cultura fisica tendono a distaccarsi dall'impianto filosofico dei giochi classici così come da quello dello sport moderno, e non tanto perché non producono dei risultati, né perché espungono la dimensione competitiva, quanto perché si presentano come la massima espressione della deriva narcisistica della nostra società.

Secondo Lasch (1978) la mediatizzazione subita dallo sport negli ultimi trent'anni ha avuto la conseguenza di farlo percepire non più come un ambito della prestazione orientata al risultato, ma come una sorta di vetrina del gesto estetico fine a se stesso, manifestazione deteriorata di una cultura del narcisismo.

Così, l'innegabile libertà di disporre di sé, permessa ed in parte generata dagli inesorabili meccanismi di disaffiliazione (de Singly 2005), può comportare forme inedite di schiavitù. Il culto del corpo a cui assistiamo da una trentina d'anni esiste in virtù di un modello altamente valorizzato che si esplicita mediante delle pratiche di modellamento corporeo quali la chirurgia estetica, la moda, i cosmetici, i profumi, le diete, ed, infine, lo sport stesso. Insomma, siamo di fronte al dovere individuale di seguire un canone corporeo ineludibile e altamente formalizzato.

In questo frangente, il corpo sportivo diventa quindi canone di bellezza e di armonia: «il profilo asciutto, sodo e compatto dell'atleta compete con il paradigma di bellezza tradizionale della modella da sfilata, in campo maschile (in cui lo sport ha rappresentato da sempre l'incarnazione della virilità) ma anche, in misura crescente, in quello femminile» (Ferrero Camoletto 2005, 175).

La prescrizione sociale di avere un corpo conforme agli ideali estetici canonici nasconde delle tendenze massificanti e omologanti<sup>4</sup>. Così, il rischio della spersonalizzazione viene esorcizzato attraverso l'“originalità” di programmi di *training* personalizzati! E raggiungere l'obiettivo del “corpo ideale” implica un durissimo lavoro di modellamento che si espleta attraverso dei veri e propri percorsi ascetici, fatti di rinunce e sacrifici. Da un altro punto di vista, Russo (2004) mette in evidenza l'avvenuta ricollocazione simbolica del corpo, che da strumento della *performance* si è trasformato in luogo strategico dell'identità individuale e dei suoi mutamenti. Tutto ciò implica un distacco sempre più netto dal principio di prestazione e dai canoni di efficienza che esso impone, per avanzare esigenze di espressività e autoaffermazione. L'autore fa un'analisi molto cruda del rapporto tra corpo e sport nell'epoca attuale, individuando alcune dinamiche in atto che porteranno al superamento delle categorie del maschile e del femminile, all'efebizzazione, all'artificializzazione, ed, infine, alla postumanizzazione: «La svolta dal moderno al postmoderno determina dunque una diversa idea del corpo, che da mero oggetto collocato su una frontiera della *performance* con l'umanesimo sessuato come limite invalicabile, si trasforma in uno spazio rivendicativo delle identità mutanti e transeunti» (*Ibidem*, 108).

In questo senso, lo stesso fenomeno del *doping* può essere assunto a pratica di modellamento corporeo: se nel circuito professionistico, o quantomeno agonistico, la pratica dopante è finalizzata al miglioramento della prestazione, nell'immenso sottobosco del tempo libero e ricreativo si sta affermando la convinzione che sia legittimo - quando non doveroso - svincolare il corpo dalla schiavitù della natura, dei suoi equilibri, dei suoi meccanismi biologici. Così il corpo dopato ci rimanda ad una sensibilità culturale più diffusa: quella di una visione del

<sup>4</sup> Cfr. Il concetto di *sexploitation* sta ad indicare la crescente oggettivizzazione e sessualizzazione del corpo atletico sia maschile che femminile. Miller, *Sportsex*, Philadelphia, Temple University Press 2001.

corpo come materia duttile, flessibile, manipolabile. E anche in questo ambito, la riflessività che caratterizza le nostre società e la formazione delle identità, anche di genere, sembra intervenire intensamente: il corpo diventa parte di sé solo se piegato alle proprie esigenze, gusti, progetti.

La liberazione del corpo sarebbe allora una delle conseguenze storiche del processo di civilizzazione tratteggiato da Elias (1988): le coercizioni, oramai sempre più avulse da definite istituzioni, diventano mere autocostrizioni, esacerbate dal fatto che l'individuo è continuamente sotto lo sguardo di *Alter*, da cui si aspetta - senza esserne certo - il riconoscimento di sé (Andrieu e Cicchelli, 2006).

#### 4.5 *Al di là del corpo: lo sport e l'identità maschile*

Negli ultimi anni lo sport, soprattutto con la sua forma più popolare, il calcio, è divenuto centrale nella nostra società. Per la sua pregnanza e diffusione è stato definito come “universale antropologico” e “fatto sociale totale” ed è innegabile la sua valenza culturale per l'influsso che esercita sui comportamenti collettivi e sull'evoluzione stessa del costume. In Italia gli iscritti a società sportive sono oltre dieci milioni, ripartiti tra le federazioni sportive nazionali (FSN), gli enti di promozione sportiva e le discipline sportive associate (EPS; DSA). In un'indagine ISTAT del 2006, sono circa 17 milioni 170 mila le persone di tre anni e più (pari al 30,2%) che dichiarano di praticare uno o più sport: il 20,1% lo fa con continuità, il 10,1% saltuariamente; 16 milioni 120 mila persone (il 28,4% della popolazione di tre anni e più), pur non praticando uno sport, svolgono un'attività fisica. Mediamente, oltre il 60% dei giovani tra i 6 e i 19 anni pratica attività sportiva in maniera regolare: il picco si ha per i maschi nella fascia d'età 11-17 anni, con valori che vanno oltre il 70% e, sempre secondo i dati ISTAT, ci sono 149 maschi (173 nel '97) per 100 donne che praticano attività sportiva continuativa<sup>5</sup>. Questi dati diventano ancora più significativi se incrociati con le tendenze demografiche strutturali del nostro Paese in cui le fasce d'età giovani sono diminuite di molto e contemporaneamente aumentano gli anziani.

<sup>5</sup> Fonte: Indagine Multiscopo annuali ISTAT (percentuali su popolazioni di tre anni e più) (Elaborazioni DSPSA).

Le ragioni della diffusione universale dello sport sono molteplici, *in primis* la copertura mediatica di cui godono gli eventi sportivi e il potere sociale delle immagini: la consacrazione ufficiale dello sport è avvenuta nella nostra società attraverso i media, che lo hanno trasformato in fenomeno di massa (Dal Lago 1990). Lo sport in quanto prodotto culturale, fruito sotto forma di evento mediatico o di bene di consumo continua a svolgere la sua funzione modellante in virtù dell'immaginario a cui rimanda: i discorsi e le rappresentazioni del corpo che lo sport-spettacolo o lo sport-mercato veicolano costituiscono un materiale simbolico a cui ciascuno di noi attinge per costruire la propria identità personale e il proprio ideale fisico (Ferrero Camoletto 2005, 171). Questo processo di mitizzazione dello sport non riguarda solo l'universo dei praticanti, ma anche quello degli spettatori: in questa prospettiva lo sport diviene ancor più palcoscenico che mette in evidenza le gesta degli eroi moderni. Per Ehrenberg (1999a, 68): «Il campione è eccezionale perché non è niente in origine, niente che non ci somigli». Ferrero Camoletto parla a questo proposito di un «eroismo democratico», cioè popolare: ovvero l'eroe sportivo rappresenterebbe un modello d'azione alla portata di tutti. Lo sport esprime sotto forma di metafora una condizione strutturale della vita contemporanea, ovvero l'affermarsi di uno stile di vita che mette al primo posto la presa di rischi in una società che non fornisce più riferimenti simbolici sufficienti a dare senso e valore all'esistenza individuale (2005, 172).

In riferimento all'identità maschile e alla sua formazione, non possiamo dimenticare che la pratica sportiva è storicamente servita ad accogliere l'aggressività, divenendo *locus* simbolico della maschilità (Connell 1995). Lo stato attuale, esemplare, dello sport come test per la virilità, che noi oggi diamo per scontato, è stato prodotto storicamente con una strategia politica. La formazione della maschilità nello sport illustra l'importanza della situazione istituzionale: Messner (1992) sottolinea il fatto che quando dei ragazzi cominciano a praticare uno sport competitivo essi stanno anche entrando in un'istituzione organizzata. Solo pochi raggiungeranno il professionismo, ciò nonostante, la formazione della maschilità attraverso la partecipazione al mondo dello sport porta tutti i segni della struttura gerarchica e competitiva dell'istituzione<sup>6</sup>. Esiste, però, secondo Russo (2004) una

<sup>6</sup> Questo processo è presente anche nel mercato del lavoro: circostanze economiche e strutture aziendali entrano a livello molto intimo nel processo di formazione della

determinante più marcatamente sociologica alla diffusione universale delle discipline sportive nell'era moderna: quella che fa della disciplina sportiva, intesa come struttura relazionale altamente formalizzata e dotata di significati interni, un modello specifico dell'interazione con una precisa mentalità e un set di valori e norme che presiedono alla formalizzazione.

Una spiegazione sulla diffusione dello sport come modello di relazioni può essere cercata recuperando la teoria simmeliana sulla funzione del conflitto all'interno delle relazioni sociali, secondo la quale esso non costituisce affatto un elemento deleterio e minaccioso verso l'ordine; al contrario, è un elemento dell'ordinaria dinamica sociale, in una tensione costante con i processi della cooperazione. Il nesso cooperazione-conflitto si manifesta in ogni relazione. Afferma Russo: «lo sport, come sistema di relazione e come campo simbolico dell'agire, realizza la più efficace e raffinata forma di tensione dinamica tra cooperazione e conflitto» (*Ibidem*, 50). Bisogna tener presente che il processo di razionalizzazione, che ha interessato tutti gli ambiti delle società occidentali, ha prodotto una sorta di sterilizzazione emotiva che ha teso alla rimozione degli aspetti conflittuali dalla normale prassi educativa (Dal Lago 1990; 1993), rendendo parziale il processo di formazione e incompleto il suo esito ai fini identitari. Concetti come conflitto, competizione, aggressività sono da sempre associati all'agire maschile e nei curricoli formativi attuali non trovano spazio, se non con un'accezione riduttiva e stereotipata o al fine di produrne il controllo. Inoltre, la forte tensione al confronto che, come abbiamo visto, è fondamentale per la costruzione della propria identità, anche di genere, non riesce ad essere soddisfatta.

#### 4.6 *Lo sport come ambito relazionale*

Abbiamo visto come lo sport rappresenti soprattutto una specifica forma delle relazioni sociali e che una delle sue caratteristiche più importanti è quella di sapere creare un equilibrio dinamico tra i

maschilità. Analizzando la genesi della maschilità della classe operaia, i lavori pesanti nelle fabbriche o nelle miniere che letteralmente consumano il corpo degli operai, sono prova della durezza degli operai stessi e un modo per dimostrare la propria virilità. Si veda a tale proposito Donaldson (1991).

processi della cooperazione e quelli conflittuali, entrambi costitutivi delle interazioni sociali. Così inteso, esso rappresenta un vero e proprio modello relazionale, una possibilità unica per confrontarsi con l'altro e con se stessi, con i limiti, con la fisicità: è una forma di comunicazione profonda, regolata ed espressa per mezzo delle dinamiche di gioco. In tal senso, possiamo definire l'incontro sportivo come modalità relazionale, tipica della modernità, non alienante, che permette il riconoscimento della propria e altrui espressività all'interno di un contesto istituzionalizzato.

L'idea centrale è che lo sport, oltre ad essere un insieme di discipline sportive che si sviluppa nella modernità o un'attività volta a contenere le pulsioni aggressive, sia soprattutto una specifica forma delle relazioni sociali. Prenderò qui in considerazione la dimensione relazionale dello sport, espressa nella direzione della verticalità (rapporto atleta/allenatore) e dell'orizzontalità (rapporto tra pari).

#### *4.6.1 La dimensione relazionale dello sport: il ruolo dell'allenatore e dei pari*

Il ruolo deficitario del padre, che non riesce o non può più esprimere la sua funzione educativa peculiare, e la carenza di figure maschili adulte nelle agenzie tradizionali di socializzazione, si traduce in una ricerca di modelli di riferimento che trova trovare una risposta proprio nell'ambiente sportivo. La figura dell'allenatore - pur con tutti i suoi limiti - incarna principi e valori non più attuali ma fortemente attraenti e assume un ruolo importante in questo senso.

In una ricerca riportata da Giovannini e Savoia (2002) sulla percezione dell'allenatore da parte di giovani atleti emerge il profilo di un allenatore sicuro, esperto, competente, grintoso, deciso, abile, esigente ma al contempo corretto, rispettoso, simpatico, coerente, paziente, scherzoso, comprensivo. Interessante è notare in un'altra ricerca di Carron e Chelladurai (1983) che con l'aumentare dell'età e/o dell'esperienza maturata, gli atleti apprezzano maggiormente il sostegno sociale e uno stile autocratico. Sempre in riferimento alle capacità dell'allenatore, Horne e Carron (1985) hanno inoltre dimostrato che quanto più il comportamento dell'allenatore superi le aspettative degli atleti per quanto riguarda le istruzioni, il sostegno sociale e il *feed back* positivo,

tanto più questi ultimi saranno contenti dello stile di leadership adottato dal *coach*.

Sul piano socioaffettivo e relazionale l'allenatore può assumere quel ruolo di guida che gli adolescenti cercano e che sempre più difficilmente riescono ad individuare nella famiglia e nella scuola: così l'istruttore sportivo è prima di tutto il maestro, ovvero quel modello d'azione che tanta influenza ha, secondo Mitscherlich, nel processo di costruzione dell'identità<sup>7</sup>.

La presenza dei "pari" nella squadra favorisce l'altro elemento caratterizzante la costruzione identitaria nell'adolescenza: la ricerca del gruppo e del proprio simile.

Il bisogno dei giovani uomini di stare fra loro è generalizzabile e durante l'adolescenza assume importanza decisiva. Lo sport risponde a questa esigenza, ancora socialmente inconsapevole, eppure così importante. In riferimento alla formazione dell'identità, uno degli assunti fondamentali della psicologia sociale è che una parte fondamentale del concetto di noi stessi ci viene dato dall'interazione con gli altri: dall'attività di confronto traiamo importantissime informazioni su noi stessi. In particolare, sembrano molto importanti in questa fase della vita i gruppi mono-sessuati: attraverso l'immersione nella propria specificità di sesso (*clanning*) l'individuo può confrontarsi con altri simili a lui, riconoscendosi e differenziandosi al contempo.

Essere parte di un gruppo è un momento essenziale di socializzazione per l'adolescente. Come sostiene Speltini (1991, 29) per gli adolescenti l'esperienza socializzante dello sport può significare il sentimento di accettazione e inclusione nel gruppo, elementi molto importanti in un periodo di vita segnato sovente dai dubbi su di sé, dalle incertezze comportamentali. In quest'ottica per l'adolescente il gruppo sportivo può rappresentare un'occasione privilegiata di azione collettiva, in cui la competizione è ammessa anche se sublimata dalle regole del gioco.

I comportamenti intergruppi favoriscono sia i sentimenti di agonismo nei confronti degli avversari sia la coesione del gruppo di appartenenza. Queste forme ritualizzate e simboliche di collaborazione e competizione dello sport "agito" possono dunque contribuire a migliorare il comportamento sociale dei giovani (Giovannini e Savoia 2002).

<sup>7</sup> Diverso è il caso dell'istruttore *fitness*, ma non tratteremo qui l'argomento.

A conferma di ciò, utilizzando il *Californian Psychological Inventory* per misurare la personalità dei soggetti, Novelli (1986) ha sviluppato un'interessante ricerca su un campione di 169 soggetti di sesso maschile, di età compresa tra i 13 e i 14 anni, frequentanti la scuola media e residenti in Ancona. Dividendo il campione in tre gruppi (PSI= praticanti sport individuali; PSS= Praticanti sport di squadra; NPS= non praticanti sport), l'autore ha ottenuto i seguenti risultati: adattamento sociale, socievolezza, autoaccettazione e senso di benessere sono significativamente maggiori nel gruppo PSI rispetto a NPS. Nel confronto sulla socievolezza, il gruppo PSS ha confermato pienamente le ipotesi a favore dell'importanza di uno sport di squadra. Infine il confronto tra PSI e PSS non ha evidenziato differenze significative, a conferma dell'importanza di praticare sport in adolescenza.

#### 4.7 *Riflessioni e risultati da una ricerca empirica*

Nell'ambito di un ricerca volta ad analizzare l'andamento di una sperimentazione "per sportivi" in un liceo statale di Genova<sup>8</sup>, tra le varie dimensioni indagate, ho cercato di verificare l'esistenza di relazioni e nessi tra alcuni meccanismi riferibili alla pratica sportiva e i processi di formazione dell'identità, con particolare attenzione alla situazione dei giovani maschi.

Alcuni *item* erano volti a comprendere la percezione che i ragazzi hanno dei loro allenatori, e in particolare la fiducia che nutrono nei loro confronti. Bisogna precisare che i ragazzi e le ragazze del corso "S" non partono da una prospettiva ingenua rispetto alle competenze psico-pedagogiche dei loro allenatori: sono consapevoli che le loro società non li selezionano sulla base di queste capacità (nel 51,6% dei casi rispondono negativamente a questo *item*, abbastanza nel 24,6%, molto nel 23,7%). Pur avendo coscienza della limitata preparazione

<sup>8</sup> L'istituzione dei corsi sperimentali, in particolare quello sportivo, ha portato il liceo scientifico statale "M. L. King" ad un *boom* d'iscrizioni (da 345 iscritti nel 1998 a oltre 1500 a tutt'oggi) che ne fanno oggi il liceo più grande della città. Gli allievi del corso sperimentale sportivo al momento dell'indagine erano 120, prevalentemente maschi. Il giorno della somministrazione del questionario erano presenti in 108, 29 ragazze (pari al 27%) e 79 ragazzi (73%), tutti di età compresa tra i 14 e i 19 anni. Il campione rappresenta tutto il ciclo scolastico "scientifico-sportivo", ovvero la sezione "S" (dalla I alla V superiore).

psico-educativa, le percentuali di coloro che dichiarano fiducia nel proprio istruttore sono tutte abbastanza elevate: quasi i due terzi dei soggetti monitorati hanno piena fiducia nel loro istruttore sportivo, mentre circa un quarto di loro (26,6%) non ne ha affatto. Dissociando il dato tra sport individuale, sport di squadra e il calcio<sup>9</sup>, si ottengono interessanti risultati (figura 1).

Intanto, si può rilevare che la fiducia è più alta per chi pratica sport individuali, mentre scende notevolmente nei ragazzi che praticano il calcio. I praticanti sport di squadra sembrano attestarsi in una posizione mediana tra i due estremi. In secondo luogo, essa è più alta tra coloro che praticano più ore di attività sportiva (figura 2); infine, la maggiore o minore fiducia non è legata al sesso dell'atleta (il “per niente” è 26,1% per le ragazze e 26,8% per i ragazzi) mentre si conferma l'influenza dello sport praticato.

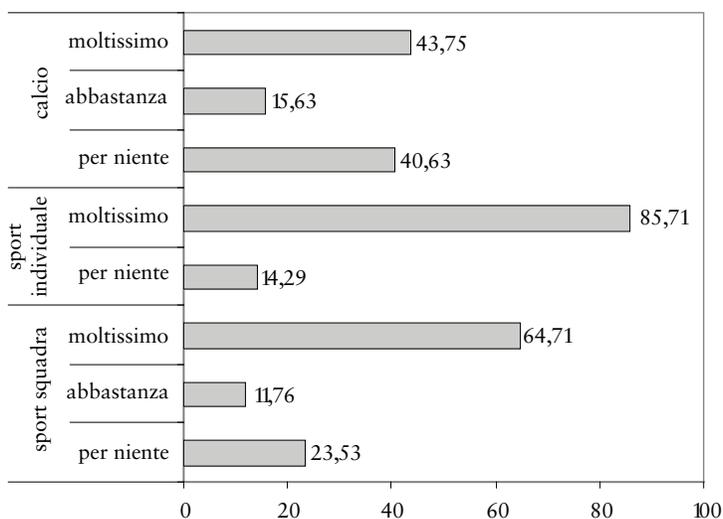


Figura 1. Fiducia nel proprio allenatore, per sport praticato

Si può pensare che lo sport individuale generi un rapporto più intenso in termini di tempo e attenzione tra allenatore e allieva/o rispetto

<sup>9</sup> Il calcio è un gioco di squadra, il fatto di separarlo dalle altre discipline collettive è dovuto al fatto che rappresenta da solo oltre un terzo dei casi del campione in esame. Per un approfondimento si rimanda a Salisci (2006a).

allo sport di squadra; inoltre, i risultati ottenuti, i miglioramenti tecnici, i piccoli successi sono empiricamente riscontrabili e non imputabili ad altri; infine, all'interno dello sport di squadra la maggiore complessità del sistema di relazioni genera confronti tra i membri intergruppo, al cui interno si situa anche la questione della *leadership*. Per quel che riguarda il caso dei giovani calciatori, che rappresentano il gruppo relativamente più numeroso, pare essere più forte l'influenza dei *mass media*.

L'importanza dello sport nei processi di crescita e formazione dei ragazzi è un dato assodato e sono numerosi gli studi di ordine biomedico e psicopedagogico che lo dimostrano. Dal punto di vista socio-relazionale, nella ricerca effettuata al King emerge anche l'importanza del gruppo nei processi di costruzione dell'identità maschile, soprattutto nei percorsi di scelta e durante la pratica sportiva.

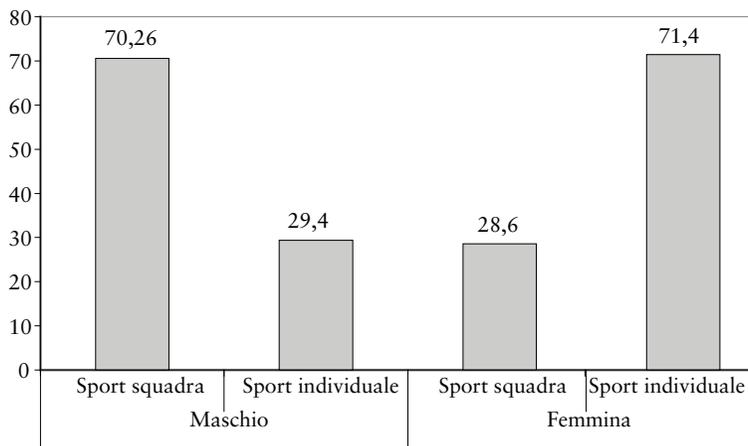


Figura 2. Distribuzione della scelta sportiva, per sesso

Il grafico in figura 2 mostra la distribuzione degli allievi per sesso tra sport di squadra e sport individuali. Come si nota, le percentuali di coloro che praticano sport di squadra e sport individuali siano quasi opposte per sesso, e se oltre i due terzi dei maschi predilige sport di squadra, più dei due terzi delle ragazze preferisce lo sport individuale, senza una apparente influenza familiare<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> In due domande del questionario ho cercato di analizzare il dato, sia dal punto di vista dell'imitazione del modello genitoriale, sia dell'influenza nella decisione stessa e in entrambi i casi i soggetti hanno mostrato autonomia. È stato chiesto loro se avessero

Una delle motivazioni principali che hanno influito sulla scelta dei ragazzi di praticare un'attività sportiva è data dalla ricerca del gruppo dei pari, dalla possibilità offerta dallo sport di "poter stare insieme agli amici" (il 48,7% risponde in maniera affermativa). Valori significativamente alti si hanno anche per le ragazze (41,4% risponde "molto"), anche se la risposta "per niente" presenta delle differenze sensibili (6,4% dei ragazzi contro il 17,2% delle ragazze). Queste percentuali confermano una delle dinamiche tipiche del periodo adolescenziale, il bisogno di stare insieme a gruppi di coetanei, di pari appunto.

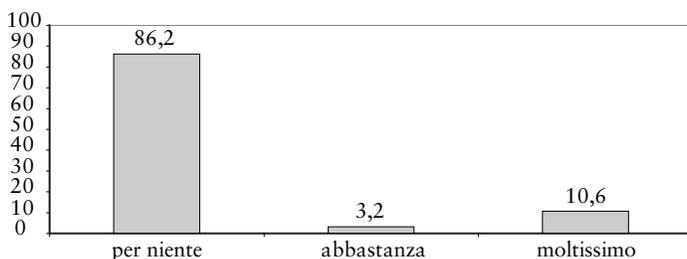


Figura 3. Uso sostanze dopanti

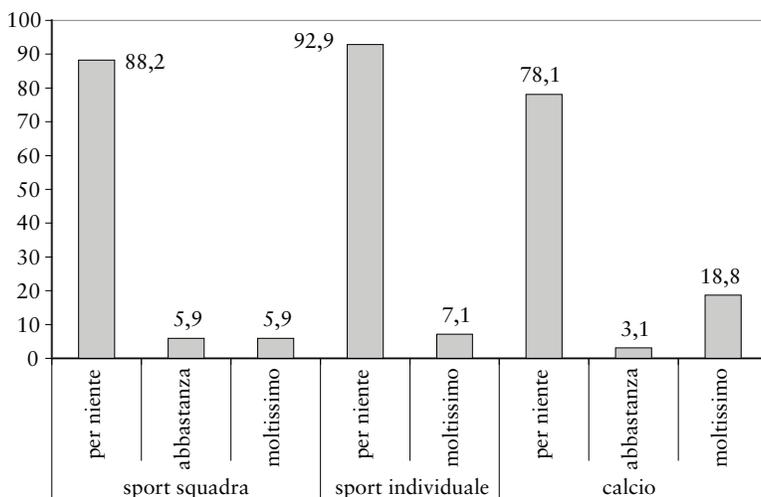


Figura 4. Uso di sostanze, per sport

scelto di praticare quella determinata attività sportiva per far piacere ai propri genitori o se l'avessero scelta perché già praticata da uno dei genitori. Hanno risposto rispettivamente "per niente" alle due questioni nell'80,4% e nel 75,7% dei casi

Abbiamo visto in precedenza come il corpo abbia assunto una sempre maggior importanza nei processi di costruzione del sé, divenendone forse il tratto principale. L'ultimo blocco di grafici prende in considerazione la disponibilità ad una serie di pratiche corporee da parte dei ragazzi e delle ragazze del King, tra cui inseriamo, con qualche forzatura, anche il *doping*.

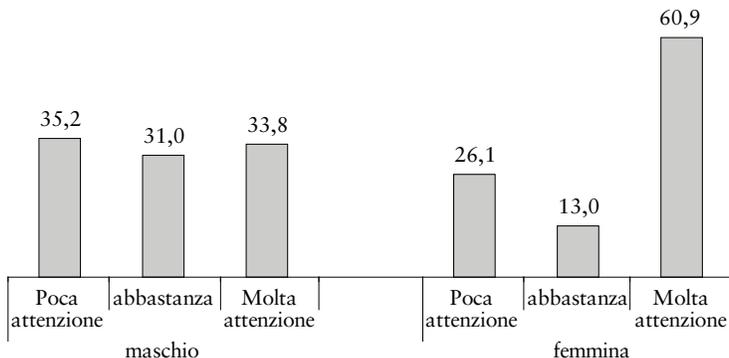


Figura 5. Attenzione al cibo, per sesso

L'attenzione al cibo è più alta tra le ragazze così come il prendere in considerazione la chirurgia estetica per migliorare il proprio aspetto estetico, il che potrebbe far pensare all'influenza dei modelli mediatici sulla immagine che queste ragazze hanno di sé e sui loro ideali fisici.

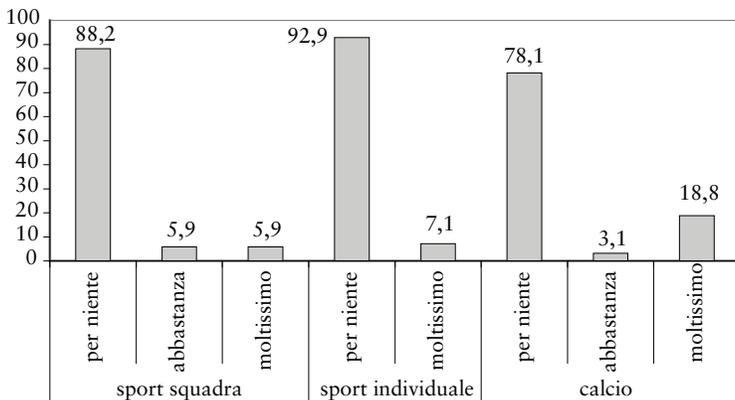


Figura 6. Disponibilità degli studenti atleti a prendere in considerazione la chirurgia estetica, per sesso

Il dato sul *doping* mostra invece interessanti possibilità d'interpretazione: è più alto fra i calciatori, che sono anche coloro che nutrono meno fiducia nel proprio allenatore. Inoltre, i giovani calciatori sono anche più esposti degli altri sportivi alle suggestioni dello sport spettacolo, vista la sovraesposizione di questo sport nel circuito mediatico. I dati della ricerca mettono in evidenza un nesso tra sport praticato e livello di fiducia nella figura dell'istruttore e tra il livello di fiducia e la disponibilità ad assumere sostanze dopanti.

#### 4.8 Conclusioni

Nel momento in cui facciamo riferimento al concetto di identità, e con questo soprattutto ad un modo di essere della persona, fondante, esprimiamo anche il suo essere sessuato: l'identità di una persona è sempre e comunque un'identità sessuata. Lo stesso si può dire per il processo di socializzazione, che rimane pur sempre una socializzazione al genere, proprio perché il dato biologico è un *a-priori* nel quale l'individuo si trova immerso (Crespi 2003). In secondo luogo, nel momento in cui pensiamo all'identità pensiamo anche ad un processo in continuo divenire. In altre parole, possiamo considerare l'identità di genere come un processo di apprendimento che si realizza grazie alla relazione che l'individuo intrattiene con i diversi soggetti e/o contesti significativi che incontra e tra questi, non può essere escluso il suo stesso corpo sessuato, un dato che nella nostra società è divenuto problematico, o, in termini diversi, da costruito biologico si è trasformato in costruzione sociale.

Sulla base di questi presupposti ho cercato di capire quali sono gli ambiti della società contemporanea che permettono la realizzazione dell'apprendimento dell'identità maschile. Nei contesti familiari attuali, sempre più frantumati, conflittuali e/o affettivamente poco significativi, s'inserisce la complessa tematica della paternità e del suo ruolo che pare scontare, insieme agli effetti di una stagione culturale negativa, le conseguenze di una congiuntura strutturale di lungo periodo e che ci porta a parlare di "crisi della paternità". Inoltre, il lungo periodo caratterizzato dalle contrazioni delle nascite ha ridotto sempre più spesso il numero dei figli per famiglia, con il conseguente impoverimento, se non l'annullamento, dei rapporti di fratria. A tutto ciò vanno aggiunti i messaggi contraddittori dei *mass media* riguardo le identità di genere.

La costruzione dell'identità pare sempre più spesso informata dal principio della simulazione e dalle immagini, fatto che non può non avere delle profonde conseguenze sulla stessa concezione del genere e della differenziazione sessuale, così come su quella del corpo. L'eccesso di attenzione verso il corpo sembra essere una delle conseguenze della deriva individualistica e narcisistica che caratterizza la nostra società. In questi casi, tutto il mondo della persona è racchiuso entro il corpo, cosicché l'individuo controllando il corpo ha l'impressione di controllare l'intero mondo. La questione del controllo pone al centro la negazione della relazione, non solo con l'altro ma anche con se stessi e questo pare accentuarsi in un contesto sociale frammentato e incerto, che pone l'individuo solo di fronte alle contraddizioni di sistema apparentemente irrisolvibili. Se da una parte tutto ciò va a confermare il processo riflessivo tardo moderno, che sembra essere giunto al culmine, in cui il corpo diviene parte di sé solo se piegato ai propri ideali, gusti, progetti, dall'altra, sempre per lo stesso processo, diviene possibile una fuga dalle relazioni storiche in cui solo il corpo è il centro catalizzatore delle energie affettive dell'Io, tramutandosi in un'insopportabile prigione per chi non ha imparato ad entrare in relazione, sia con l'altro che con se stesso.

L'estremizzazione del processo dell'individualizzazione e la caduta della progettualità tipica della nostra epoca, incidendo sulla formazione dei modelli di attaccamento o relazionali, spiegherebbero in parte sia la difficoltà nell'assunzione di un'identità stabile, anche di genere, sia l'enorme investimento che i soggetti fanno sul proprio corpo.

L'interesse dello sport come ambito di ricerca è dovuto alla sua diffusione, soprattutto tra i giovani. Ma sarebbe errato ridurre la portata dello sport alla sola dimensione fisica dell'identità. In ottica simmeliana, infatti, nello sport si realizzano delle relazioni allo "stato puro" che divengono surrogati delle relazioni familiari tra i figli e i padri e tra i fratelli e che oggi. Mi pare più interessante mettere in evidenza come in un contesto sociale sempre più frammentato e fluido, lo sport strutturato si ponga come una sorta di "piattaforma relazionale" stabile e vada ad assumere i connotati di un processo dalle forti valenze educative e socializzanti, sempre più significativo anche per quel che riguarda la formazione delle identità. Sotto questo punto di vista, la sua importanza è evidenziata per almeno due ragioni: da un lato, certamente per la crescente importanza del corpo nei processi di

costruzione dell'identità; dall'altro, per l'enorme capacità che possiede di creare riferimenti simbolici e relazionali.

### *Riferimenti bibliografici*

- Andrieu, B. e Cicchelli, V.  
2006 *Corpo e gioventù nella sociologia francese*, in «Sociologia e politiche sociali», 9, 3, pp. 111-129.
- Baudrillard, J.  
1981 *Simulacres et Simulation*, Paris, Galilée.
- Bauman, Z.  
1999 *La società dell'incertezza*, Bologna, Il Mulino.
- Berger, P. e Luckmann, T.  
1966 *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, N.Y., Garden City, Doubleday, trad. it. *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, il Mulino, 1969.
- Bruni, A., Gherardi, S. e Poggio, B.  
2004 *All'ombra della maschilità*, Milano, Guerini e Associati.
- Butler, J.  
1993 *Gender Troubles*, New York, Routledge.
- Chelladurai P. e Carron A.V.  
1983 *Athletic Maturity and Preferred Leadership*, in «Journal of Sport Psychology», 5, pp. 371-380.
- Connell, R.W.  
1995 *Masculinities*, New York, Polity Press, trad. it. *Maschilità*, Milano, Feltrinelli, 1996.
- Crespi, I.  
2003 *Il pendolo intergenerazionale*, Milano, Unicopli.
- Dal Lago, A.  
1990 *Descrizione di una battaglia*, Bologna, Il Mulino.  
1993 *Per gioco. Piccolo manuale dell'esperienza ludica*, Milano, Cortina.
- Donaldson, M.  
1991 *Time of Our Lives. Labour and Love in the Working Class*, Sidney, Allen and Unwin.
- Donati, P.  
1997 *Uomo e donna nella famiglia*, Edizioni Milano, San Paolo.  
1998 *Manuale di sociologia della famiglia*, Roma-Bari, Laterza.

- Ehremberg, A.  
1999 *Le culte de la performance*, Paris, Calhman-Levy.
- Elias, N.  
1988 *Il processo di civilizzazione*, Bologna, Il Mulino.
- Ferrero Camoletto, R.  
2005 *Oltre il limite*, Bologna, Il Mulino.
- Fromm, E.  
1956 *The Art of Loving*, N.Y., Harper, , trad. it. *L'arte di amare*, Milano, Mondadori, 2000.
- Gerbner, G. et. al.  
1986 *Living with Television: The Dynamics of the Cultivation Process* in Bryant J. e Zillman D. (eds.), *Perspectives on Media Effects*, Hilldale, NJ, Lawrence Erlbaum Associates, pp. 17-40.
- Giddens, A.  
1994 *Beyond Left and Right. The future of Radical Politics*, Cambridge; Polity Press, trad. it. *Oltre la destra e la sinistra*, Bologna, Il Mulino, 1997.
- Giovannini, G.  
1987 *I molti tempi, luoghi, attori della formazione: un'analisi del policentrismo a partire dall'offerta*, in «Studi di sociologia», 1, pp. 3-17; poi in E. Morgagni, A. Russo (a cura di), *L'educazione in sociologia. Testi scelti*, Bologna, Clueb, 1997, pp. 393-410.
- Giovannini, D. e Savoia, L.  
2002 *Psicologia dello sport*, Roma, Carocci.
- Horne, T. e Carron, A.V.  
1985 *Compatibility in Coach-athlete Relationship*, in «Journal of Sport Psychology», 7, pp. 137-149.
- Jenkins, R.  
1996 *Social Identity*, London, Routledge.
- Lasch, C.  
1978 *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York, Norton, trad. it. *La cultura del narcisismo*, Milano, Bompiani, 2001.
- Le Breton, D.  
2005 *Le corps, la limite: signe de l'identité à l'adolescence*, in Bromberger C. et al. (dirs), *Un corps pour soi*, Paris, Puf.
- Mac an Ghail, M.  
1994 *The Making of Men*, Buckingham, Open University Press.
- Maggioni, G. (a cura di)  
2000 *Padri nei nostri tempi. Ruoli, identità ed esperienze*, Roma, Donzelli.

- Martelli, C.  
2000 *Videosocializzazione. Processi educativi e nuovi media*, Milano, FrancoAngeli.
- Messner, M.A.  
1992 *Power at Play. Sports and the Problem of Masculinity*, Boston, Beacon Press.
- Mitscherlich, A.  
1963 *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft*, München, Piper, trad. it. *Verso una società senza padre*, Milano, Feltrinelli, 1970.
- Mosse, G.L.  
1996 *The Image of Man. The Creation of Modern Masculinity*, N.Y., Oxford University Press, trad. it. *L'immagine dell'uomo*, Torino, Einaudi, 1997.
- Novelli, P.M.  
1986 *Adolescenza e sport. Influenza dell'attività sportiva sullo sviluppo della personalità*, in «Scuola dello sport», 6, pp. 7-8.
- Ribolzi, L.  
2002 *Sociologia e processi formativi*, Brescia, La Scuola.
- Russo, P.  
2004 *Sport e società*, Roma, Carocci.
- Salamone, N.  
1999 *Postmodernità. Quotidiano e orizzonte nella società contemporanea*, Roma, Carocci.
- de Singly, F.  
2005 *Le soi dénudé. Sur l'inscription corporelle de l'identité intime*, in Bromberger C. et al. (dirs), *Un corps pour soi*, Paris, Puf.
- Stagi, L.  
2002 *Società bulimica*, Milano, FrancoAngeli.
- Vandereycken, W. e van Deth, R.  
1994 *From Fasting Saints to Anorexic Girls. The History of Self-Starvation*, New York, New York University Press, trad. it. *Dalle sane ascetiche alle ragazze anoressiche*, Milano, Cortina, 1995.



## Nota autori

*Isabella Crespi* è ricercatrice di Sociologia dei processi culturali presso l'Università degli Studi di Macerata, dove insegna Sociologia della Famiglia e Sociologia delle relazioni interculturali. È autrice di volumi e saggi inerenti la socializzazione, l'identità e le differenze di genere tra i quali: *Identità di genere, relazioni e contesti: esperienze maschili e femminili a confronto*, Unicopli, Milano (2007) e *Processi di socializzazione e identità di genere: teorie e modelli a confronto*, FrancoAngeli, Milano (2008).

*Luca Guizzardi* è dottore di ricerca in sociologia e collabora presso il dipartimento di Sociologia della Facoltà di Scienze Politiche, Università di Bologna. Tra le sue pubblicazioni più recenti, *The De-familiazation of Inter-generational Relations. From the Family to the 'Groupe Professionnel'*, in «Durkheimian Studies/Études Durkheimiennes», 2006, vol. 10, *Children of the Totem: Children under the Law. Notes on Filiation Bond in Émile Durkheim*, in «Durkheimian Studies/Études Durkheimiennes», 2007, vol. 13 e, assieme a Roberta Bonini, il numero monografico della rivista «Sociologia e Politiche Sociali», *Diventare adulti: un nuovo diritto?*. Inoltre ha appena pubblicato la monografia *La transizione all'età adulta: teorie sociologiche a confronto*, Milano, Led, 2007.

*Luca Martignani* è dottore di ricerca in Sociologia dei processi culturali e comunicativi. Borsista Post-Dottorato presso il Dipartimento di Sociologia (Università di Bologna). Ha svolto attività di ricerca come collaboratore dell'Osservatorio Nazionale sulla Famiglia. Attualmente, è membro della redazione della rivista Sociologia e Politiche Sociali (FrancoAngeli) Tra i saggi più recenti: *Il contributo di integrazione al reddito per i genitori che scelgono il part-time. Politiche di conciliazione dei tempi di lavoro e di cura familiare nel modello emiliano-romagnolo*, in Donati, P. e Prandini, R. (a cura di), Buone pratiche e servizi

innovativi per la famiglia: nuove sinergie tra pubblico, privato e terzo settore, Milano, FrancoAngeli, 2006. *Il ruolo del voucher nella ricerca di buone pratiche di conciliazione* in Donati, P. (a cura di), *Famiglia e bisogni sociali: la frontiera delle buone prassi*, Milano, FrancoAngeli, 2007. *Per una sociologia culturale del voucher: oltre l'analisi economica, politologica e amministrativa*, in «Sociologia e Politiche Sociali», vol. 10, n. 3, Milano, FrancoAngeli, 2007. (Con Riccardo Prandini) *Cultura riflessiva e politiche sociali*, in «Sociologia e Politiche Sociali», vol. 10, n. 3, Milano, FrancoAngeli, 2007.

Mario Salisci, è dottorando di ricerca presso il Dipartimento delle Scienze antropologiche (DiSA) dell'Università di Genova. Responsabile scientifico del progetto “Spes: sport e solidarietà”, ha seguito le sperimentazioni dei “licei sportivi” e in particolare l'evoluzione del cosiddetto progetto King, ovvero la sperimentazione di un indirizzo curricolare per sportivi agonisti di livello al liceo scientifico statale M. L. King di Genova. Autore di alcune pubblicazioni sui temi dello sport e della formazione dell'identità maschile durante l'adolescenza, tra cui *L'uomo fragile* (2006), *Educazione allo sport* (2006), *Sport, formazione e integrazione: una nuova sfida per i sistemi formativi* (2008).

**eum x** sociologia

## Identità e trasformazioni sociali nella dopomodernità: tra personale e sociale, maschile e femminile

a cura di Isabella Crespi

Il punto di partenza di questo volume è il tema dell'identità, della sua definizione e della relazione tra l'individuo e la società. Emergono oggi, nella società contemporanea, caratterizzata da complessità, rischio ed incertezza, alcune domande essenziali sull'identità (chi sono io? chi sei tu?) e la risposta non può che collocarsi nella relazione tra l'individuo e il suo contesto e nella relazione con l'altro. Il tema della differenza, del riconoscimento, dell'alterità costituiscono gli assi portanti del dibattito teorico sull'argomento e mettono in luce come sia oggi più complesso districare i nodi della questione, perché le categorie di riferimento sono cambiate, e in parte continuano a modificarsi. Il rapporto tra identità personale e sociale, ovvero tra personalità e ruolo sociale, che ciascuno vive quotidianamente, esprime modalità di gestione emergenti. In particolare si sperimenta una crescente incertezza nel vivere la relazione tra natura e cultura (tra corpo e identità) e tra maschile e femminile (tra identità sessuale e identità di genere), che sempre più si svincola da percorsi pre-determinati. La mediazione sociale delle scelte e la definizione delle appartenenze e dei ruoli sociali appare più fluida, aprendo nuovi spazi emergenti di riflessività.

Isabella Crespi (1971) è ricercatrice di Sociologia dei processi culturali presso l'Università degli Studi di Macerata, dove insegna Sociologia della Famiglia e Sociologia delle relazioni interculturali. È autrice di volumi e saggi inerenti la socializzazione, l'identità e le differenze di genere tra i quali: *Identità di genere, relazioni e contesti: esperienze maschili e femminili a confronto*, Unicopli, Milano (2007) e *Processi di socializzazione e identità di genere: teorie e modelli a confronto*, FrancoAngeli, Milano (2008).

**eum** edizioni università di macerata



ISBN 978-88-6056-120-6

€ 12,90