

Identità individuale come immagine

Andrea Spreafico

This essay sets out an approach to the study of those visual and verbal traces that, according to “common sense”, relate to individual identity. It will thus consider that identity as an image, locally constituted in the course of social interactions and open to description by the sociologist who – for example via videorecording – is able to capture not only its linguistic aspects but also, equally important, those related to its visible appearance.

Premessa

Quello di “identità” è uno dei termini più impiegati nel linguaggio delle scienze sociali e umane (cfr. Ferret 1998), così come in quello di tutti i giorni, pur rischiando costantemente di essere usato per fornire fuorvianti tentativi di spiegazione di ciò che viene osservato, ad esempio quando si connette un certo modo di agire al “possesso” di una certa identità supposta. Invece questa parola non fornisce altro che un rinvio al termine stesso, le modalità del cui uso possono essere un oggetto di ricerca. A questo proposito, al fine di spiegare la linea direttrice di questo saggio, mi si permetta di riferirmi brevemente allo studio di ciò che possiamo intendere con l’espressione “identità individuale” cui mi sono dedicato negli ultimi anni (cfr. Spreafico 2009; 2010; 2011a; 2011b¹), in cui si finisce per concludere che non vi è niente di concreto, fuori dal linguaggio, che corrisponda al termine “identità” e che dunque la sociologia potrebbe limitarsi a descrivere le manifestazioni osservabili di come viene costituito e funziona praticamente ciò che nel senso comune, e poi spesso a priori, le persone, tra cui gli studiosi, sono in genere abituate a considerare e chiamare “identità” – dato che, come accade per diversi altri termini del lessico sociologico convenzionale, anche quest’ultimo si riferisce spesso a fe-

¹ Ed è soprattutto a quest’ultimo testo che si rinvia per ogni ulteriore approfondimento bibliografico.

nomeni costruiti dalla teorizzazione sociologica stessa in collaborazione con, o talvolta semplicemente accogliendo, quella di discipline complementari (cfr. Spreafico 2015, in preparazione). “Identità” è cioè uno dei «termini legati a schemi analitico-concettuali decisi dagli studiosi per provare a dare senso a ciò che osservano» (ivi), una categoria descrittiva a priori che non corrisponde necessariamente a quelle effettivamente mobilitate da coloro che agiscono e che spesso non tiene conto del lavoro di produzione che vi è dietro. L'uso quotidiano del termine in questione ne produce una sorta di naturalizzazione, come se i fenomeni cui esso si riferisce dovessero essere dati per assunti, accettati come esistenti, da sempre e «con certe caratteristiche distintive specifiche, magari non contestuali e precarie, senza per di più tenere in considerazione gli innumerevoli presupposti che condizionano le capacità descrittive della parola adottata per renderne conto» (ivi). Insomma, in diversi casi, come in quello dell'identità, gli studiosi di scienze sociali tendono, così come i profani nell'atteggiamento della vita quotidiana, a impiegare categorizzazioni come risorse di ricerca non problematizzate. Ad esempio, parlare di identità individuale può comportare, tra altre cose, il lasciarsi travolgere dalla sacralità individualistica attribuita all'individuo nella nostra epoca, trascurare la relazionalità con cui quest'ultimo può essere caratterizzato e mettere da parte alcuni insegnamenti di Elias (1965 [2011]: 32-33):

la percezione di sé e degli altri come singoli individui, ciascuno dei quali sperimenta se stesso come il centro dell'universo umano e tutti gli altri come qualcosa di esterno, non è molto antica. È limitata a un gruppo di società europee ed americane piuttosto avanzate, e si è formata lungo un periodo limitato del loro sviluppo, e anche durante questo periodo, con tutta probabilità, quasi esclusivamente all'interno delle élite istruite. [...] può essere utile rilevare [...] l'ascendente molto forte che questa esperienza, da quando iniziò ad affermarsi alla fine del Medioevo, ha svolto sul vocabolario [...]. Oggi, i supporti verbali di questa prospettiva sono trasmessi da una generazione all'altra come moneta comune del discorso.

La nozione di un muro invisibile che separi un individuo da un altro, e l'intera famiglia di concetti basati sull'idea che il sé “essenziale” di un individuo sia “all'interno”, nascosto a tutti gli altri, non sono affatto condivise dalle persone di tutte le società umane (ivi: 38).

Anche per questo, e per evitare l'effetto di sostanzializzazione che, ancor più di altre, la parola “identità” comporta², il sé e l'identità individuale pos-

² Cfr., per una posizione differente in merito, l'intervista a Crespi in questo numero monografico.

sono vantaggiosamente essere visti semplicemente o come una traccia scritta derridiana o come elemento di un gioco linguistico wittgensteiniano (in questo caso, cioè, come parte degli enunciati attraverso cui gli individui realizzano praticamente l'interazione) – ciò che lascia aperta la possibilità che le tracce e gli enunciati siano non individualistici.

Seguendo la seconda pista, l'identità appare così come il risultato linguistico dell'impiego di certe categorie per descrivere e descriversi in una situazione d'interazione in cui tale descrizione può essere ignorata, ammessa, rifiutata in certi gradi e momenti specifici. Antaki e Widdicombe (1998: 2) ci ricordano che «le persone non hanno questa o quella identità in modo passivo o latente che poi causa sentimenti ed azioni, bensì creano e si danno da fare per questa o quella identità, per se stessi e per gli altri, lì per lì, come fine in sé o verso qualche altro fine». L'identità appare definita, in un certo punto nel tempo, all'interno della conversazione. La possibilità di usare diversi posizionamenti dipende dal contesto interattivo e dalle specifiche situazioni: gli individui effettuano delle scelte strategiche tra le varie posizioni possibili per raggiungere i propri obiettivi nell'interazione. In ambito etnometodologico di derivazione sacksiana, nell'Analisi delle categorie d'appartenenza così come nell'Analisi della conversazione, si parla di identità quando viene impiegata una categoria per descrivere una persona (ad esempio: il “regista” si è innamorato dell’“attrice”) ed a quella categoria sono culturalmente associate certe caratteristiche moralmente connotate; tale categorizzazione avviene in uno specifico contesto di interazione, in cui si vuole effettuare una certa descrizione e si vuole mettere in rilievo tale classificazione rispetto a ciò che sta accadendo nell'interazione, all'interno della sua sequenzialità conversazionale, dove può ad esempio essere studiato il fenomeno delle attribuzioni identificative. Per i due sociologi britannici sopra ricordati, vi è costituzione locale dell'identità nel parlato: non esistono categorie identificative onnirilevanti, ma categorie identificative che divengono rilevanti in situazioni specifiche, attraverso il lavoro pratico dei partecipanti alla “situazione”, all'interazione quotidiana. Dato che non possiamo sapere cosa fanno effettivamente una parola o un enunciato durante un'interazione (quale azione compiono) fino a quando non consideriamo in che punto della conversazione sono pronunciati, e dunque prendiamo in considerazione le sequenze più ampie in cui appaiono, allo stesso modo l'identità rilevante presentata nel discorso, ad esempio grazie all'uso di termini “identificativi” (dal nome alla professione, dalle preferenze all'etnia di riferimento e così via) frutto di operazioni di categorizzazione, assume senso differente a seconda del luogo – cioè della sequenza – della conversazione in cui tali termini sono impiegati, della posizione nella sequenza, al contempo in connessione con le esigenze della situazione e del contesto che in essa si invoca di momento in momento (i parlanti invocano un particolare contesto

per le loro conversazioni). La salienza di una categoria dipende dal contesto in cui sono coinvolti i membri interagenti che descrivono se stessi e gli altri e le categorie identitarie adottate possono o meno avere un effetto visibile sulle modalità di svolgimento dell'interazione.

Si può dunque essere interessati a vedere come vengono usate le categorie a disposizione, a studiare come i differenti riferimenti a un ipotetico sé siano usati nelle pratiche discorsive quotidiane per la realizzazione di azioni. In questa prospettiva il linguaggio assume un ruolo centrale: ciò che ci 'diciamo' conta nella descrizione di ciò a cui possiamo volerci riferire quando ci imbatiamo nel termine "identità" e più in generale quando vengono effettuate delle categorizzazioni al fine di individuare qualcuno per differenti scopi. Ma vi è anche ciò che ci 'mostriamo' che può interessarci. È su questo vedere, al di là del leggere, che questo articolo porterà l'attenzione, delineando i primi passi di un percorso che si svilupperà nel futuro. Passando a una pista derridiana e ricordando che è la traccia che media e rende possibile ogni nostro rapporto col mondo (ci si allontana dall'idea metafisica di una presenza piena del soggetto a se stesso), che non v'è modo alcuno di incontrare da qualche parte la purezza della 'realtà', possiamo provare ad osservare le tracce di ciò che nel senso comune è considerato corrispondere all'espressione "identità individuale" ma che in fondo non è altro che le tracce stesse. Qui ci occuperemo solo di alcune tracce, di apparenze visibili come immagini (per cui il sé non è altro che queste immagini), più o meno articolate e composte. Parlare di tali immagini sarà un modo – inestricabilmente connesso allo studio delle modalità di impiego di categorie descrittive di individui nell'interazione discorsiva prima ricordate – con cui la sociologia può parlare di ciò che comunemente si ritiene riferibile al sé di un individuo senza doverne presupporre certe caratteristiche implicite o esplicite e soprattutto senza dover fare assunti su ciò che ci dovrebbe essere o meno nella mente/cervello delle persone e/o senza doversi riferire a qualità della persona umana scelte, tra altre, sulla base di valori ed in cui poi avere fede, oltre che ritenute qualità effettivamente universali³. Parleremo

³ In Martignanni (2013: 51n, 59-60) leggiamo: la natura umana è la «relazione radice del processo di civilizzazione della società»; «L'umano che è nel sociale va intenzionalmente perseguito» (il presupposto ontologico è la relazionalità umana; l'umano caratterizza la relazione sociale ma è pre-sociale, anche se l'essere umano è relazionalmente determinato); «il senso della distinzione tra umano e sociale va interpretato come una riflessione ontologica sulla necessità dell'umano come fonte [...] da cui le contingenze (sociali) si dipanano»; la società «configura una realtà relazionale intesa come effetto emergente di azioni reciproche in una realtà che certamente pre-esiste [a]gli individui». Al di là dei dubbi suscitati dalle posizioni del nuovo realismo e/o del realismo maturo, sulle quali qui non ci si soffermerà, viene da chiedersi se la tradizione di studi che si rifà ad Archer e Donati, sottolineando l'importanza fondamentale della relazionalità (evidenziata in modi diversi in altre tradizioni: cfr. Talamo e Roma 2007) ed

dunque dell'identità individuale come immagine, cioè in quanto elementi visibili (e l'aspetto visuale interagisce con quello verbale) in cui consiste e dietro i quali per il sociologo non vi è nient'altro che quegli elementi. Come ci ha ricordato Goffman (1983 [1998]: 48):

la caratterizzazione che un individuo può farsi di un altro osservandolo e uendolo è organizzata intorno a due forme fondamentali di identificazione: quella "categorica", che implica la collocazione dell'altro in una o più categorie sociali, e quella "individuale", mediante la quale il soggetto osservato è legato a una identità che lo distingue unicamente attraverso l'apparenza, il tono della voce, il proprio nome e altri strumenti che lo differenziano dalle altre persone.

Nelle pagine del sociologo canadese-americano vi è una pluralità di sé situazionali e mutevoli, di sé-personaggio che emergono come effetti drammaturgici in una scena rappresentata, l'identità appare come un effetto strutturale prodotto discontinuamente e localmente nelle interazioni; non è necessario discutere se e cosa vi sia dietro (anche in Goffman⁴). Entro l'analisi dell'interazione, «quello che conta è ricostruire non i processi organici e psichici dell'attore – che sono per definizione inaccessibili [...] –, bensì i processi che rendono una determinata presentazione di sé credibile per i partecipanti, e perciò capace di condurre all[l'] [...] imputazione di una soggettività all'attore» (Sciortino 2008: 161).

Maschere ed apparenze

Con quella che appare come una maggiore radicalità rispetto a Goffman, Pizzorno (1952 [2008]) sembra ritenere che l'identità sia, quasi garfinkeliana, una continua realizzazione sociale pratica (cfr. Sassatelli 2008: 108). Inoltre, «sono le strutture e le pratiche della ricezione [...], e non le *intenzio-*

interessandosi alle scelte valoriali di fondo, a ciò che più ci sta a cuore, elaborate in un dialogo interiore, il cui studio è però sempre "scivoloso", non sembri presupporre alcune di tali scelte.

⁴ Da un lato troviamo osservazioni come: «quando l'individuo si ritrae da un sé situato non si rifugia dentro un mondo psicologico di sua invenzione, ma agisce in nome di qualche altra identità creata socialmente. La libertà che si prende rispetto al sé situato, se la prende per obbedire a diverse costrizioni anch'esse sociali» (Goffman 1961 [2003]: 137); ma poi sembrano esservi ambiguità in altre formulazioni come: «margine di non compromissione che l'individuo ha disposto tra se stesso e il proprio ruolo situato» (ivi: 147); o come: «è proprio [...] nel manifestare distanza dal ruolo, che va cercato lo stile personale di un individuo» (ivi: 168) (vi è un modo personale di distanziarsi dal ruolo).

ni dell'individuo, a determinare il significato dell'azione sociale» (*ibidem*). Vi sono elementi visibili che consentono agli osservatori di attribuire un'identità a qualcuno, in un percorso di aggiustamento in cui colui che si vede riconosciuta tale identità è come se al contempo fosse spinto dall'esterno a costruire e mostrare una sorta di verità, di coerenza, di autenticità, di continuità biografica, di coscienza di sé tanto personali quanto mitiche. Siamo indossatori per gli altri di identità ricevute e 'siamo' per loro.

Se si vuole intendere che la persona possiede un volto proprio, e che questo è il portato di una nascosta realtà autentica propria di quella persona, ci si sbaglia. Ogni volto è stato anch'esso, in un tempo vicino o lontano, plasmato con la pasta di una maschera; la persona che non vuole prenderne atto semplicemente inganna se stessa. [...] una persona si illude di potersi liberare dalla maschera [...] l'autenticità stessa non è nulla più che una maschera (Pizzorno 1952 [2008]: 12-13).

L'unico dato è la maschera che ci è di fronte, vediamo «la persona come ciò che è fatto essere dalla maschera» (ivi: 21). L'identità attribuita in base alle apparenze è maschera in quanto, si potrebbe aggiungere, realizza quella stabile identità cui il pubblico preferisce riferirsi quando è in relazione con gli altri. Questa maschera, «unica apparenza ed unica realtà, [...] stabilisce su di un volto [...] l'identità di un essere» (ivi: 47). Sebbene in alcuni passaggi (cfr. ivi: 49) Pizzorno ci lasci indecisi su cosa per lui effettivamente la maschera nasconda, essa comunque realizza l'essere che rappresenta: ciò che appare «sono gli atti di una nuova identità, immediatamente inserita nella presenza degli altri, fatta essere dagli sguardi degli altri. I gesti dell'essere mascherato sono [...] in funzione del loro esser veduti come autonomi [...] da ogni riferimento alla storia quotidiana della persona» (ivi: 50). L'identità del singolo è qui ciò che lo sguardo degli altri su ciò che percepiscono con i sensi come la vista o l'udito (e non solo) produce. Nel momento in cui ci viene attribuita un'identità che ci si ritrova ad indossare, il rapporto fondamentale è «la presenza a coloro che guardano» (si potrebbe aggiungere: più o meno tecnologicamente mediata e virtualizzata); «nella relazione corrente fra due individui, è la rappresentazione che fonda per l'uno l'identità dell'altro» (ivi: 52), l'apparenza esteriore con cui ci si mostra e si è conosciuti, interpretati e costituiti dagli altri. In quel modo tutto l'essere è nell'apparenza, un'apparenza cui viene attribuita una stabilità irrealistica ma funzionale alla realizzazione della comunicazione tra gli interagenti (l'attribuzione di identità permette la costituzione di una piattaforma sulla quale è più facile stabilire una comunicazione). Potremmo invece meglio dire che l'apparenza è fatta di tracce che rinviano senza mai raggiungerlo a un soggetto direttamente inattuabile. Tornando a Pizzorno,

in fondo la persona è ciò che «è agli occhi degli altri» (ivi: 76) – il che ci invita ancor più ad attribuire importanza all'aspetto delle apparenze.

Secondo il sociologo italiano, dopo l'Ebraismo, anche il «Cristianesimo bandisce la maschera, non solo dalle manifestazioni religiose [...] ma anche dal teatro e dagli spettacoli in genere. [...] la maschera è solo strumento diabolico, di inganno, per chi tema di mostrare il suo vero volto» (ivi: 81-82). Vi è qui l'idea che vi sia un vero volto sotto le apparenze (aspetto sul quale torneremo), o un'anima in noi ed al di là di noi; ciò mentre la sola realtà dell'uomo con la maschera «è quella maschera per l'altro uomo, la sua verità non è interna, da esprimere, bensì tutta nell'apparenza, nella presenza all'altro. L'uomo senza maschera non ha identità» (ivi: 86), vi sono aspetti visibili e parole che vengono interpretati da pubblici. L'uomo è spinto a gestire questi aspetti (cfr. Goffman 1956-1959 [1969]) e dunque a mostrare di produrre se stesso in termini unitari, possibilmente proiettati verso un futuro, proponendo possibili maschere identitarie riconoscibili dal pubblico degli interagenti, che attribuisce o meno ad esse quel riconoscimento che le fa esistere. Si tratta di un processo interattivo (ad esempio, l'uomo si trova un più o meno stretto ambito di accettazione dei riconoscimenti identitari attribuitigli), fatto di supposizioni di aspettative altrui, di senso comune e di pratiche, di cui al sociologo potrebbe spettare il compito di descrivere gli aspetti visibili, nel tentativo di osservare come si manifestino queste tracce (tra le quali qui considereremo, come preannunciato, più quelle estetiche che quelle verbali).

Sembra confortarci in questa direzione un recente studio di Barbara Carnevali (2012: 9), che nello sviluppare l'estetica sociale ci offre al contempo una ricchissima serie di stimoli per l'analisi sociologica delle identità individuali, cui attingeremo (talvolta adattandoli o piegandoli ai nostri fini) fin d'ora: «ciò che sappiamo sugli altri, e ciò che gli altri fanno di noi, si fonda essenzialmente su apparenze. Nessuno ha accesso diretto all'interiorità altrui, all'anima e ai pensieri delle altre persone; [...] Nel rapportarsi ai propri simili [...] gli esseri umani non possono evitare di prendere le cose come appaiono». I legami sociali si stringono attraverso le apparenze, l'apparenza dei singoli media i loro rapporti e contribuisce a costituire il loro mondo condiviso. Gli uomini esistono apparendo in pubblico e divenendo un oggetto di percezione per il suo sguardo; in qualunque situazione sociale l'aspetto presentato condiziona le interazioni e la comunicazione, di modo che nella sfera pubblica la maschera del momento è la persona – e questa richiede riconoscimento per il valore di questa sua immagine sociale. A giudizio di Rousseau (1754-1755 [2009]: 29) non è sempre stato così: è stato l'allontanamento dallo stato primitivo di natura a comportare il bisogno di «sceverare ciò che vi è di originario da ciò che vi è di artificiale nella natura attuale dell'uomo», che allo stato selvaggio era «errabondo [...] e senza amicizie, senza avere alcun bisogno dei propri

simili [...], forse persino incapace di riconoscerne individualmente qualcuno [...] e bastante a se stesso» (ivi: 67). Nella ricostruzione idealizzata del filosofo ginevrino, solo nel momento in cui gli uomini si riuniscono in gruppi differenti e più stabili sul territorio, le prime famiglie che vengono a costituirsi in seno a quei gruppi e cominciano a stabilire legami naturali e di vicinato tra loro, mentre acquisiscono idee di bellezza ed effettuano così confronti tra oggetti e individui diversi, prendono anche l'abitudine di rinnovare le frequentazioni tra i membri (si generano i primi legami sociali) e quella di adunarsi davanti alle capanne cantando e danzando (qui vi è la prima forma di spettacolo pubblico, in cui la socialità è fin dall'inizio associata alla messa in scena di sé); così:

ognuno cominciò a guardare gli altri e a voler essere guardato e la stima pubblica fu ricercata. Colui che cantava o danzava meglio, il più bello, il più forte, il più destro o il più eloquente divenne quello che era tenuto più in considerazione [...]: da queste prime preferenze nacque[...] la vanità [...]. Non appena gli uomini ebbero cominciato a stimarsi a vicenda e si fu formata nella loro mente l'idea di stima, ognuno pretese di avervi diritto, e a nessuno fu più possibile farne a meno [...]; ne derivò che ogni torto volontario divenne un oltraggio, perché insieme al male derivante dall'ingiuria l'offeso vi scorgeva il disprezzo per la sua persona, spesso più insopportabile dello stesso male (ivi: 78).

Se nello stato di natura lo sguardo dell'altro non ha significato né valore, nello stato sociale l'apparire in pubblico ed il mostrarsi agli altri fonda la comunicazione con essi, si diviene consapevoli dell'immagine di sé vista dall'esterno e cresce il desiderio di essere giudicato positivamente dagli altri, di essere riconosciuti e stimati dall'opinione pubblica, si ricerca il prestigio frutto della considerazione sociale. Nel momento stesso in cui si sviluppano relazioni sociali tra gli uomini si genera il desiderio di eccellere e distinguersi dagli altri, dai quali si attende stima e riconoscimento:

gli individui non appena [...] riuniti in una stessa società [...] sono costretti a confrontarsi tra di loro e a tener conto delle differenze che trovano [...] [vittime di un] desiderio universale di reputazione, di onori e distinzioni che ci divora tutti [...] [di] questa furia di distinguerci che ci tiene quasi sempre fuori di noi (ivi: 101-102), [...] [rendendoci] felici e contenti piuttosto per la testimonianza altrui che per la propria. [...] [se] il selvaggio vive in se stesso, [...] l'uomo socievole, sempre fuori di sé, invece sa vivere soltanto nell'opinione degli altri, ed è, per così dire, soltanto dal loro giudizio ch'egli trae il sentimento della propria esistenza. [...] domandando sempre agli altri quello che siamo e non osando mai interrogare noi stessi in proposito, [...] non abbiamo che un'apparenza esterna (ivi: 106).

Ma per inseguire il desiderio di distinzione – sarà Bourdieu (1979 [1983]) a mostrarci come in generale la distinzione sia al cuore della vita sociale e come sia uno dei motori delle nostre condotte sociali⁵ – secondo Rousseau si cerca di apparire diversi da quello che si è, così che l'io vivrebbe dell'opinione degli altri, uniformandosi alle aspettative ed ai valori altrui. Si avrebbe una scissione dell'identità, che tenderebbe ad identificarsi con l'apparenza di sé, con la costruzione di un'immagine inautentica di sé socialmente apprezzata. L'io tradirebbe se stesso, rinunciando alla sua autenticità per costruirsi una falsa identità, simile a quella degli altri (mimetismo girardiano). Sarebbe invece necessario ritornare alla verità della propria interiorità, all'autenticità della propria coscienza, ricomponendo la scissione tra l'essere e l'apparire, raggiungendo un contatto autentico con sé⁶: solo la fedeltà a se stessi permetterebbe quella felicità che cercheremmo vanamente nell'opinione altrui; un io autentico sembra poter costruire legami sociali svincolati dalla competizione-rivalità dell'apparire, non strumentali, solidali e non conformistici.

Proprio qui risiede il problema: rielaborando la tradizione moralistica in un approccio romantico originale, Rousseau è ancora un buon esempio dell'idea, tanto erronea quanto tutt'oggi diffusa, che dentro ciascuno di noi vi sia qualcosa di autentico, di più “vero”: memoria, immaginazione, ragione, intelligenza, bellezza, forza, astuzia, merito, capacità – possedute o simulate – sono solo alcune delle qualità ricordate da Rousseau (1754-1755 [2009]: 84) come idonee a destare la stima negli altri, dato che nella società era ormai «necessario mostrarsi diversi da quello che si era effettivamente – essere e parere divennero due cose affatto diverse, e da questa diversità ebbe[...] origine [...] l'astuzia che inganna». La società sarebbe il regno delle apparenze alienanti, dell'opacità e della menzogna, qui «gli esseri umani si rapportano gli uni agli altri attraverso maschere che tradiscono la verità dei sentimenti interiori» (Carnevali 2012: 24); Rousseau, dunque, non arriva ad accettare l'ipotesi «che la rappresentazione e la spettacolarità [...] siano [...] dimensioni costitutive e insormontabili del vivere con gli altri» (ivi: 23). La società gli appare come una messa in scena in cui si è classificati in base al prestigio della propria immagine pubblica, che egli vede come un artificio illusionistico frutto dell'arte di apparire in pubblico seguendo i codici dell'etichetta, della retorica, della cortesia e della diplomazia (i quali nasconderebbero ciò che si è veramente ed impedirebbero di conoscersi reciprocamente); ma «proprio nell'artificio consiste la sola possibile “natura del sociale”» (ivi: 26) e quella

⁵ Le occasioni di mettere in scena la distinzione sono inesaurevoli, anche nelle pratiche più banali: abbigliamento, arredamento, turismo, tempo libero, sport, cucina e così via.

⁶ Sul rapporto Rousseau-autenticità cfr. Taylor (1991 [2002]: 33-35) e Pulcini (2001: 104-119).

dell'autenticità è un'illusione romantica frutto di un'acritica tendenza alla categorizzazione contrappositiva binaria tra vero e falso, naturale ed artificiale, reale o costruito, trascendentale ed empirico, interno ed esterno, individuale e collettivo, animalità e umanità, anima e corpo, su cui Derrida (1967 [2012]) avrebbe ancora molto da insegnarci.

Non dovremmo dimenticare che «ogni rapporto tra persone implica la mediazione di maschere e apparenze, che ogni società, in una certa misura, deve poggiare su una dimensione mediale e immaginale» (Carnevali 2012: 30), che nella vita sociale quotidiana sono implicite le dinamiche della visibilità e del riconoscimento delle apparenze in interazione, un'interazione di immagini.

Apparenza è tutto ciò che offriamo alla percezione altrui nello scambio e nella comunicazione. Dalle parole che pronunciamo ai vestiti che indossiamo, dalle espressioni del volto e dai gesti [...] agli accessori con cui ci orniamo, passando per [...] tic, posture corporee, odori, rumori, rossori, [...], modulazioni della voce, [...] [scenografie]. Prodotte da ogni minima interazione [...], le apparenze si stratificano e associano in combinazioni sempre diverse, si trasformano secondo il mutare delle circostanze spazio-temporali e dei punti di vista dei soggetti percipienti, e perciò sono difficili da fissare. Il loro specifico modo d'essere è il flusso, lo scorrere fenomenico [che, congelato in un istante, ci mostra singole immagini sociali, cioè insieme] di sembianze che mediano i rapporti tra soggetti, e che compongono [...] la sostanza estetica del sociale (ivi: 37)⁷.

Nelle interazioni sociali, anche in quelle che si svolgono in assenza di compresenza fisica (ad esempio sui social network), l'individuo offre inevitabilmente alla valutazione degli altri una rappresentazione sensibile di sé, un'immagine pubblica contestuale (che ha anche uno spessore storico più o meno coerente o contraddittorio: cioè comprende le valutazioni, stratificatesi nel tempo, generate in precedenti interazioni, di cui rimangono tracce sempre reinterpretate e reinterpretabili), accessibile a tutti ed in grado di sganciarsi dall'interazione che l'ha generata, di rendersi visibile indefinitamente nello spazio e nel tempo (ad esempio grazie ai supporti digitali o alla parola, che la conservano e la diffondono), anche dopo la morte degli interagenti, divenen-

⁷ In riferimento agli aspetti visuali, cui (come si è anticipato) qui lasciamo più spazio, accanto a tracce come la camminata, l'età, il contegno, possiamo osservare anche l'arredamento della casa o dell'ufficio, le persone che si frequentano abitualmente, i simboli ostentati e così via, in modo da disporre di una visione d'insieme (cui si potrebbero però provare ad associare pure le scelte morali linguisticamente compiute in certe situazioni, le emozioni e le competenze mostrate in termini di apparenza).

do così incontrollabile. Le immagini che vediamo, incontriamo o cerchiamo sono così le tracce che rinviano a una presenza inattingibile del soggetto, sono parte rilevante di ciò che possiamo analizzare quando parliamo di identità individuale, sono ciò che il sociologo può studiare osservando la connessione degli aspetti visuali e verbali, osservando la composizione di tracce prodotta nelle interazioni. Le tracce sono proprio ciò che “parla” in assenza di ciò cui le vogliamo riferire, ma senza corrispondervi, mantenendo una differenza che non può essere eliminata, in un flusso di rinvii indefinito, che possiamo solo inseguire senza attenderci di raggiungere una supposta realtà della persona. Studiare l'identità come immagine vuol dire dunque rinunciare a fare rinvii e supposizioni su ciò che viene chiamata interiorità dei soggetti come ipotetico fattore chiarificatore o addirittura esplicativo (ciò che dovrebbe valere ancor di più quando parliamo di identità collettive), vuol dire solo descrivere maschere interazionali fatte di apparenze (formate verbalmente e visualmente), senza affermare niente al di là delle modalità di composizione.

È interessante rilevare che, una volta che siamo esposti al pubblico, lo sguardo degli altri ci reifica, togliendoci il controllo sul destino dell'immagine da essi raccolta, che diviene un oggetto tra gli altri. Ma in fondo, l'Ego «è fuori, nel mondo» (Sartre 1936 [2011]: 26), «è un oggetto non solo concepito, ma anche costituito dalla scienza riflessiva. È un centro virtuale di unità» (ivi: 72), «è un oggetto che appare soltanto alla riflessione» (ivi: 75), dato che vi è primordialità della coscienza assoluta, preriflessiva, impersonale, autoproducentesi, spontanea sorgente di esistenza, senza nulla dietro che la preceda, ad esempio senza dietro alcun ego, e di cui anzi l'ego è solo un possibile oggetto tra le altre cose del mondo, oggetto che esiste fuori da tale coscienza in prima battuta impersonale (la quale «non ha più niente di un soggetto» ivi: 98) e le consente semmai di mascherare quella debordante e fatale spontaneità che non permetterebbe di distinguere fra l'apparenza e l'essere, tra il possibile ed il reale, e che provoca un angosciante senso di non padronanza di sé nell'individuo. Un modo di osservare l'angoscia per la mancanza di controllo sulla propria immagine era stato fornito una decina d'anni prima da Pirandello (1926 [2005]), che, tra diversi altri aspetti, mostra il problema di conoscere la propria immagine nella percezione degli altri: ogni osservatore esterno può costituirsi un'immagine, diversa secondo le occasioni, di una persona; un'immagine che quella persona non arriva a conoscere e che comunque non riconoscerebbe se la incontrasse, perché diversa da come ella si percepisce. La mancanza di controllo sull'immagine sociale comporta l'esistenza contemporanea di diverse immagini della stessa persona, disintegrata dagli sguardi del pubblico; immagini che a loro volta mutano nel tempo secondo le situazioni ed i punti di vista. Tutte queste rappresentazioni potenzialmente contraddittorie convivono, si stratificano e mettono in crisi l'idea di integrità cui siamo

abituati e ci portano a tentare di convivere con la pluralità delle forme più o meno imposte dall'esterno ed in continua evoluzione nelle relazioni sociali. I media possono amplificare questo meccanismo, modificando senza fine e decontestualizzando le apparenze ed i gesti, sempre più lontani da chi li ha compiuti e privi di connessione con supposte verità autentiche interiori dell'individuo. Siamo in un mondo di maschere, la cui formazione cooperativa è fatta di dettagli descrivibili.

C'è un elemento messo in luce da Carnevali (2012: 111-114) che, se ce ne fosse bisogno, ci spingerebbe ulteriormente a questa descrizione: la centralità delle immagini nella costruzione di ciò che ci appare essere la realtà sociale, dato che essere è essere percepiti in uno spazio pubblico in cui il tessuto delle apparenze forma e regge la rappresentazione della vita quotidiana. Andy Warhol aveva capito che non essere percepiti come immagine dalla coscienza collettiva equivale a non disporre dell'unica realtà importante: solo la ripetizione delle immagini sembra accrescere la sostanza, la realtà sociale, dei singoli. Ogni nuova immagine aggiuntiva dell'immagine di una persona aggiunge una nuova apparenza e ne trasforma ulteriormente l'immagine sociale, arricchendola, accrescendone ogni volta di più la sostanza ed il fascino.

Il genio di Warhol non consiste solo nell'aver compreso che nella percezione pubblica si decide la questione della realtà sociale [...], ma nell'aver intuito [che ...] se in società esistiamo per gli altri come percetti, chi riesce a farsi maggiormente percepire, chi è più visibile, più esposto, più appariscente [...], esisterà di più. E chi esiste di più "può" di più: ha più risorse per agire e per influire sul mondo circostante (ivi: 114).

Ma allora, se tutto ciò che è sociale appare sensibilmente, se siamo immersi nell'apparire, di cui conosciamo – ad esempio in termini di senso pratico bourdieuiano (ma, per la distinzione del concetto di "pratica" in Bourdieu e in Garfinkel, cfr. Ogien 2007: 25-77⁸) – le arti, il saper-fare pratico ordinario, possiamo trovare negli approcci etnometodologico e goffmaniano⁹ degli

⁸ Nel secondo e più convincente autore è l'individuo che specifica praticamente il posto che occupa nell'ordine delle interazioni in cui via via si trova coinvolto e che mostra la sua padronanza dei linguaggi riconoscibili ed adeguati al contesto cui sta facendo riferimento.

⁹ E forse anche in quello pragmatista americano – ad esempio per l'attenzione posta da Dewey alla transazione cooperativa e temporalmente seriale tra individuo e ambiente, che costituiscono un sistema integrato in cui niente esiste in forma isolata, dove si forma l'esperienza ed in cui si conduce un'inchiesta (cfr. in proposito Quéré 2012), anche per decidere, aggiungerei, quali termini siano praticamente più appropriati per ciò che si vuole specificamente studiare (ed il cui significato è valutato in relazione alle conseguenze osservabili ed agli effetti concreti derivanti dagli impieghi).

spunti per affinare un metodo coerente al fine di studiare la pratica cooperativa di produzione di immagini (fatte di gesti, abbigliamento, posture, parole, espressioni, rituali e così via) in cui consistono quelle maschere che sono l'identità individuale.

Studiare immagini sociali

Studiare l'identità individuale consisterà dunque nel descrivere il gioco cooperativo (al di là dei suoi possibili aspetti conflittuali) ed interattivo attraverso il quale le immagini sono utilizzate per compiere azioni come quella di proporre maschere nel corso, ed al fine, di realizzare praticamente una specifica interazione contestuale. Abbiamo così a che fare con tracce¹⁰ verbali e/o visuali interagenti che non verranno studiate tramite la semiotica, ma che, come si diceva, potrebbero proficuamente esserlo mediante un approccio sociologico di tipo etnometodologico, consapevole della difficoltà di stabilire in maniera univoca il significato di una traccia, dunque aperto alla sempre presente pluralità e contemporaneità dei possibili significati che possono emergere (sebbene spesso irriflessivamente, o comunque in genere dati per scontati) nell'interazione o, meglio, dall'osservazione dell'interazione – pluralità che non potrà mai essere colta appieno e con certezza, ma che lo strumento della videoregistrazione (di persone che si vedono e si sentono tra loro e di ciò che fanno mostrandosi e parlando nei contesti interazionali quotidiani e spontanei della loro vita) può parzialmente catturare, allo scopo di tentarne una descrizione quanto più possibile dettagliata e consapevole (sebbene con i numerosi limiti cui accenneremo più avanti).

Parole e dati visuali potrebbero essere messi sullo stesso piano (nel senso di attribuirgli un pari valore), e ove possibile connessi, nella descrizione di quelle rappresentazioni di sé (un sé supposto, in quanto presente nel senso comune di ampi strati di popolazioni contemporanee, occidentali e non, che parlano di identità individuale) proposte cooperativamente dagli individui nel corso di segmenti di interazione. L'Analisi delle categorie di appartenenza e della conversazione di origine sacksiana può studiare come le persone si descrivono e come descrivono le altre, interattivamente, avvalendosi di categorie linguistiche comprensibili dagli altri. Ma questo obiettivo è facilitato dal tenere conto degli aspetti visuali. Ad esempio, una stessa persona può descriversi alle altre

¹⁰ Il termine "tracce" è usato da Derrida ma trova utile applicazione anche nella disciplina storica, in cui può riferirsi sia ai testi, agli oggetti, al paesaggio, sia ai diversi tipi di immagine, dai dipinti alle fotografie (cfr. Renier 1950).

attraverso categorie identificative come “donna”, “cineasta”, “quarantenne”, “moglie”, dirigendo o meno in un certo modo il proprio sguardo verso l’interlocutore e compiendo determinati movimenti con il corpo durante lo scambio conversazionale. Allo stesso tempo, la stessa persona può anche presentarsi mostrando un certo capo di abbigliamento (semplicemente indossandolo), una specifica pettinatura, un determinato monile, o portamento o postura.

Inoltre, invece di effettuare o scrivere una descrizione si può talvolta, a mo’ di presentazione, mostrare un disegno o un video, o delle foto che possono tentare di riferirsi più o meno direttamente a noi o semplicemente a ciò che ci piace. Infine, forse anche a certi elementi visibili (quando non sono già veicolati dal linguaggio, cioè quando vengono mostrati e non ancora detti o scritti, anche se sono spesso inevitabilmente intessuti di termini) possono, in una certa società, essere comunemente associati determinati stili, caratteristiche, attività, modi di agire, credenze, presupposti morali attesi: ad esempio, un certo portamento potrebbe fare l’azione di presentare in un certo modo chi lo adotta; chi mostra un certo portamento potrebbe venir comunemente visto anche come qualcuno che tende ad agire in un certo modo ed a credere in certe cose, e da cui attendersene certe altre (si tratta di un aspetto che andrebbe approfondito – i segni possono essere per il visuale quello che le categorie sono per il parlato? È possibile un’analisi dei segni visuali simile a quella costruita per le categorie? – e che per ora ci si limita a formulare solo in forma interrogativa¹¹). Comunque, alcuni dati visuali sono i sacksiani “predicati” di alcune categorie d’appartenenza (sui quali cfr. Caniglia 2009: 43-47): ad esempio, se vedo un uomo vestito con una tonaca nera e un colletto bianco che legge un libro rilegato penserò che è un prete perché quei segni sono convenzionalmente predicati della categoria “prete”. Dunque, una determinata pettinatura, un certo monile, portamento, postura sono possibili predicati di categorie ma non categorie. In certe epoche e contesti sociali, un determinato paio di occhiali, associato a certi gesti ed abbigliamento, poteva essere il segno di determinate presentazioni di sé, poteva compiere l’azione di presentare qualcuno come un certo qualcuno, ad esempio un “intellettuale”, comunemente identificabile come tale dagli altri (più o meno consapevolmente, spesso senza particolari sforzi riflessivi e mentalistici di interpretazione).

Non è qui possibile riferire oltre del modo in cui l’analisi delle categorie (sulla quale cfr. Sacks 1964-72/1995 [2010]) e quella della conversazione (sulla quale cfr. Sacks 1964-72/1995 [2007]) possono studiare l’identità individuale nei suoi aspetti verbali (su questo aspetto, cui si è accennato in premessa tramite Antaki e Widdicombe, cfr. Spreafico 2011b: 91-112 e 155-164). Per ciò

¹¹ Per un altro modo di presentare il problema cfr. Burke (2001 [2002]: 200-206).

che concerne l'interazione verbale-visuale, questi approcci etnometodologici possono giovare notevolmente del considerare i dati visuali. Sia perché osservare i gesti, la direzione dello sguardo, le posture degli interlocutori aiuta a comprendere meglio il loro scambio verbale, attraverso il quale si costruisce una serie di identità rilevanti situate, sia perché gli stessi gesti, sguardi, posture, così come gli ornamenti, l'abbigliamento e l'aspetto, contribuiscono a questa costituzione di "maschere" – nel senso che gli abbiamo attribuito nel paragrafo precedente. Silverman (2000 [2008]: 247) pone in guardia i sociologi dal porre un'attenzione prevalente alla dimensione verbale delle interazioni e dall'essere riluttanti a servirsi degli occhi come strumenti di ricerca¹²; parole ed immagini coesistono e possono essere usati come complementari all'interno della ricerca, grazie alle registrazioni video di attività *in loco*. Attraverso tecniche di trascrizione che trascrivano le parole e contemporaneamente i movimenti e lo sguardo degli interlocutori sono stati compiuti diversi studi sui luoghi di lavoro. Altri studi etnometodologici si sono invece concentrati soprattutto su aspetti visuali come ad esempio la grammatica degli sguardi, o i gesti, o la sequenzialità delle immagini nel cinema. Nei primi si è potuto constatare quanto i movimenti e gli sguardi diano senso alla conversazione sequenziale e contribuiscano a mostrare il lavoro di gruppo che la costituisce, tuttavia forse in questi studi sull'interazione multimodale verbale-visuale è stata posta minore attenzione al ruolo delle immagini in quanto direttamente influenti nella "descrizione" che viene fatta di qualcuno o nella presentazione di sé di costui nella conversazione faccia a faccia, anche videotecnologicamente mediata; i secondi, inoltre, non sembrano essersi occupati principalmente di identità. Invece, «lo scopo della ricerca visuale è quello di esaminare il "lavoro" che fanno le immagini e di comprendere il modo in cui lo fanno» (ivi: 271), il che, applicato al tema dell'identità, vuol dire osservare cosa riescono a fare le immagini – in interazione con le parole – in relazione all'attribuzione-presentazione di identità e come lo fanno. In questo ci può essere allora in parte d'aiuto Goffman (1961 [2003]: 118-119), innanzitutto ricordandoci che:

Qualunque cosa un individuo faccia e quali che siano le sue apparenze, egli, consapevolmente o inconsapevolmente, rende disponibili delle informazioni relative alle qualifiche che possono essergli attribuite e quindi alle categorie in cui può essere collocato. Il simbolismo di status della sua "facciata personale" fornisce informazioni sulla sua appartenenza di gruppo e sulle sue origini

¹² Il sociologo e storico sociale brasiliano Gilberto Freyre impiegava già negli anni Trenta del XX secolo immagini e fotografie per tentare di "sorprendere la vita in movimento".

sociali; il modo in cui gli altri lo trattano suggerisce l'idea che si ha di lui; lo stesso ambiente fisico fornisce indicazioni relative all'identità di quelli che vi si trovano dentro. Le situazioni faccia a faccia [...] sono situazioni che mettono a disposizione una grande varietà di veicoli segnici, che lo si desidera o no, e in cui perciò diventa facile avere accesso a una grande quantità di informazioni intorno all'identità [*sarebbe meglio dire*: intorno alle maschere, al modo ed al grado con cui si prende distanza dalle identificazioni rese disponibili dai diversi ruoli in cui ci si può trovare più o meno coinvolti]. [...] questo rende possibile trarre conclusioni sul suo conto, che lui lo voglia o no.

L'individuo non può controllare completamente quali informazioni su se stesso divengano accessibili in una situazione sociale: «le persone inciampano, [...] indossano abiti inadatti, [...] non riescono a giocare bene una partita, [...] [così permettendo lo svilupparsi di] una discrepanza momentanea fra ciò che l'individuo prevedeva di essere [*o meglio*: mostrare] e quello che gli eventi implicano che sia [*o meglio*: faccia]» (ivi: 120). Ma in diverse occasioni è poi ancora tramite l'attività gestuale o l'abbigliamento che si manifesta la distanza dal ruolo. Non solo, la società impone all'individuo diverse esigenze di identificazione contemporanee, all'intersezione tra tanti sistemi multisituati di attività, così «l'individuo, che unisce in sé in vari modi tutti i legami che ha nella vita, perde la nettezza dei contorni» (ivi: 160).

In seconda battuta Goffman ci offre un approccio per l'analisi visuale (forse difficile da imitare perché fondato su un eccezionale acume nell'osservazione): nelle pagine del testo qui considerato, infatti, troviamo citati (solo per fare un esempio; ivi: 126 e 135) tipi di espressione del volto che egli prima aveva visto e poi interpretato (ad esempio come “facce incerte e confuse”) seguendo un meccanismo generale nel quale troviamo una preliminare osservazione di interazioni in diversi tipi di ambienti, cui seguono o un parziale resoconto narrativo di fatti – come una descrizione di scambi verbali, di movimenti del corpo, di sguardi, di atteggiamenti, interpretati e commentati con aggettivi –, o quella che talvolta sembra una creazione di esempi ideali realistici, sempre tratti dalle sue osservazioni o da quelle resocontate e descritte in testi da altri studiosi. In entrambi i casi il filtro del ricercatore è di elevata intensità e spesso non permette di replicare l'analisi a partire dalla suddetta osservazione preliminare. Si tratta di un sistema che si affinerà nel tempo, sempre più considerando gli aspetti visuali, e talvolta persino olfattivi e tattili, fino a *Forms of Talk* (cfr. per ogni approfondimento Cefaï e Perreau 2012). Ad ogni modo, indossare certi capi di abbigliamento e portare i capelli con un certo taglio sono da Goffman interpretati come mezzi visibili con cui i singoli tentano di indirizzare il modo con cui gli altri li vedono e poi li categorizzano seguendo classificazioni di età, di genere, di etnia, di professione – il che comporta

implicitamente una valutazione sociale di un certo tipo, più o meno gradita. Osservare e poi descrivere queste presentazioni permette allora di provare a mostrare l'incessante gioco interattivo di identificazioni e de-identificazioni, in cornici e pubblici intersecati, che ha luogo nella vita sociale.

Tuttavia, lo strumento della videoregistrazione per lo studio delle identità individuali come immagini sembra più adatto alla descrizione che tale studio comporta, anche se chi desideri avvalersene dovrebbe tenere conto di importanti limiti e considerazioni di metodo. A questo riguardo, Charles Goodwin (2003: 18) ci permette ad esempio di ricordare che – volendo videoregistrare interazioni grazie alle quali osservare la produzione pratica di maschere, di immagini di sé, e poi descriverle – «tutte le visioni [...] adottano una prospettiva, situandosi all'interno di specifiche comunità di pratiche», cioè ogni persona che vede uno stesso qualcosa (qui una stessa videoregistrazione) vede qualcosa di diverso secondo gli scopi e gli interessi connessi al tipo di attività situata che sta svolgendo; lo stesso vale per scienziati diversi, che «vedono diversamente, anche utilizzando gli stessi strumenti d'analisi» (Duranti 2003: 13). Inoltre, le immagini hanno già di per sé sempre bisogno di essere interpretate e possono sempre essere ricontestualizzate. La videoregistrazione permette di avvalersi di dati come le sequenze di discorso, i movimenti corporei dei partecipanti, i fenomeni cui questi ultimi prestano attenzione, il loro aspetto ed abbigliamento, le loro espressioni facciali e così via, ma non si tratta di dati la cui interpretazione è univoca, anche perché «ogni posizione assunta dalla videocamera – proprio come per una trascrizione – rappresenta una teoria relativa a ciò che è pertinente all'interno di una scena, e [...] tale teoria è destinata ad esercitare conseguenze enormi su ciò che potrà essere visto in seguito» (Goodwin 2003: 20). La suddetta posizione influisce anche sulle possibili analisi future dello stesso materiale – si ritorna infatti su uno degli aspetti che ricordavamo parlando di Goffman: i dati tratti da videoregistrazioni hanno il vantaggio non indifferente di permettere un esame ripetuto e dettagliato di interazioni verbali-visuali colte nell'ambiente in cui si sono svolte, oltre che di lasciare la possibilità ad altri studiosi di ripercorrere e correggere le interpretazioni proposte dai primi. Più in generale, tuttavia, anche se ciò che coglie la videocamera sullo schermo appare “naturale”,

quelle immagini con suono sono già una prima analisi, il complesso prodotto di un filtraggio a volte conscio altre volte inconscio (ma comunque quasi sempre implicito) che guida i futuri spettatori – compresi i ricercatori – indirizzandoli verso certi movimenti, personaggi, scambi linguistici e gestuali, e simultaneamente riducendo o addirittura cancellando altri scambi, altri possibili “oggetti d'analisi” (Duranti 2003: 10).

Se «l'immagine [...] è una prova efficace dell'“immagine” [...] metaforica di sé o degli altri» (Burke 2001 [2002]: 36) e non va trascurata «l'importanza del “punto di vista” [...] in riferimento alla posizione fisica ma anche a quella “mentale”» (*ibidem*) dell'utilizzatore dello strumento di videoregistrazione, particolare rilevanza hanno poi: le pratiche di trascrizione degli aspetti vocali e visuali, che partono da, ed arricchiscono, quelle sviluppate in ambito di Analisi della conversazione; gli schemi di codifica, con cui gli studiosi trasformano ciò che osservano in categorie e che al contempo orientano l'osservazione del video, gli forniscono una cornice prospettica; la messa in evidenza di certi aspetti rispetto ad altri all'interno di un ambito di indagine (cui contribuiscono diversi fattori, ad esempio: «il fuoco, la luce e l'inquadratura possono essere altrettanti mezzi per enfatizzare alcuni aspetti del soggetto a spese di altri» *ivi*: 182); le rappresentazioni grafiche (dai grafici fino alle fotografie).

Un evento che viene visto – vale a dire un oggetto di conoscenza pertinente – viene alla luce [...] sulla base dell'interazione tra un ambito di indagine ([...] le immagini offerte dalla videocassetta [...]) e un insieme di pratiche discorsive che suddividono l'ambito di indagine mettendo in evidenza una figura rispetto a uno sfondo, utilizzando particolari schemi di codifica per costituire e interpretare gli eventi pertinenti [...]. Queste pratiche inoltre verranno sviluppate nell'ambito di un'attività specifica [...]. L'oggetto da analizzare è pertanto analogo a ciò che Wittgenstein [...] chiamava un gioco linguistico: “tutto l'insieme costituito dal linguaggio e dalle attività di cui è intessuto” (Goodwin 2003: 18-19).

Se «le immagini e i suoni catturati dal videoregistratore possono essere analizzati solo se si accetta che essi, sempre, si contestualizzano a vicenda» (Duranti 2003: 7), discorso e rappresentazione visiva possono anche amplificarsi reciprocamente e quando li studiamo dovremmo ricordarci che «i modi in cui reifichiamo le nostre realtà, mediante pratiche come la messa in evidenza e la codifica, sono caratteristiche onnipresenti della vita umana» (Goodwin 2003: 67, n. 22); e ciò, come si è visto, vale anche sul piano, diverso, della costituzione dell'idea che vi sia un'identità individuale.

Eccoci allora volti al tentativo di videoregistrare delle tracce, di cui possiamo descrivere alcune modalità di costituzione ed in alcuni casi l'aspetto, nel presupposto fondato sul senso comune che queste rinvino in diversi modi (lasciando sospesa l'ipotesi che lo raggiungano) a un qualcosa degli uomini – un'anima, uno spirito, un cervello, una mente, un'autocoscienza, un carattere, una psiche, un sé, un'identità – che li individui, li distingue, gli dia coerenza. L'apparenza verbale-visuale, infatti, costituisce un'immagine che

inevitabilmente media e forma il rapporto tra individui e non può essere eliminata – «non solo comunica un contenuto, ma gli conferisce una struttura» (Carnevali 2012: 68) –, fa anzi parte integrante della loro realtà sociale (cfr. Bourdieu 1979 [1983]): «l'apparenza è la stoffa insostituibile e unica del mondo sociale» (Carnevali 2012: 111); per questo, come sociologi, possiamo provare a descrivere come si manifesta, ispirandoci all'attenzione per il valore dei dettagli delle immagini mostrata da studiosi come Burke (2001 [2002]), di cui, per concludere questo breve percorso alla ricerca del sé, vorrei riportare alcune osservazioni esemplificative particolarmente congruenti con tutto il discorso sin qui condotto, anche se qui riferite a quella particolare immagine che è il ritratto:

il ritratto costituisce [...] la registrazione di quello che [...] Goffman ha definito “presentazione del sé”, un processo in cui l'artista e il soggetto agiscono in genere da complici. A seconda del soggetto e del periodo storico le convenzioni della rappresentazione del sé erano più o meno informali. [...] Gli accessori raffigurati insieme ai soggetti di solito sono volti a rafforzare la rappresentazione del sé, sorta di “proprietà” nell'accezione teatrale del termine. [...] Alcuni oggetti simbolici fanno riferimento a ruoli sociali specifici [...]. Talvolta fanno la loro comparsa anche accessori “viventi”: nell'arte del Rinascimento italiano, per esempio, un cane di grande taglia in un ritratto maschile è di solito associato alla caccia e quindi alla mascolinità aristocratica, mentre un cagnolino in un ritratto femminile o nel ritratto di una coppia di sposi sta a simboleggiare la fedeltà [...]. Nell'era del ritratto fotografico in studio, a partire dalla metà dell'Ottocento, alcune di queste convenzioni sono sopravvissute e sono state democratizzate. Occultando le differenze tra classi sociali, i fotografi hanno offerto ai loro clienti [...] una “temporanea immunità dalla realtà”. Che siano dipinti o fotografie, ciò che i ritratti registrano infatti non è la realtà quanto un'illusione sociale, non è la quotidianità bensì una ‘performance’ speciale (ivi: 30-33).

Oltre ad aprirci possibili orizzonti descrittivi in termini di mutamento storico delle presentazioni di sé, questi passi ci immergono nel regno delle apparenze, in cui – mettendo in attesa l'ambizione ad avere certezze incrollabili sulla realtà (del sé) – ciò che vediamo è ciò che abbiamo a disposizione.

Riferimenti bibliografici

Antaki C. e Widdicombe S. (1998), *Identity as an Achievement and as a Tool*, in Idd. (a cura di), *Identities in Talk*, Sage, Thousand Oaks.

- Bourdieu P. (1979 [1983]), *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna.
- Burke P. (2001 [2002]), *Testimoni oculari. Il significato storico delle immagini*, Carocci, Roma.
- Caniglia E. (2009), *La notizia. Come si racconta il mondo in cui viviamo*, Laterza, Roma-Bari.
- Carnevali B. (2012), *Le apparenze sociali. Una filosofia del prestigio*, il Mulino, Bologna.
- Cefaï D. e Perreau L. (a cura di) (2012), *Erving Goffman et l'ordre de l'interaction*, CURAPP-CEMS, Amiens-Paris.
- Derrida J. (1967 [2012]), *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano.
- Duranti A. (2003), *Introduzione*, in Goodwin C., *Il senso del vedere*, Meltemi, Roma.
- Elias N. (1965 [2011]), *Oltre il muro dell'io. Sociologia e psichiatria*, Medusa, Milano.
- Ferret S. (a cura di) (1998), *L'identité*, Flammarion, Paris.
- Goffman E. (1956-1959 [1969]), *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna.
- Goffman E. (1961 [2003]), *Espressione e identità. Gioco, ruoli, teatralità*, il Mulino, Bologna.
- Goffman E. (1983 [1998]), *L'ordine dell'interazione*, Armando Editore, Roma.
- Goodwin C. (2003), *Il senso del vedere*, Meltemi, Roma.
- Martignanni L. (2013), *Sociologia e nuovo realismo. Ontologia sociale e recupero dell'interpretazione*, Mimesis, Milano.
- Ogien A. (2007), *Les règles de la pratique sociologique*, PUF, Paris.
- Pirandello L. (1926 [2005]), *Uno, nessuno e centomila*, Einaudi, Torino.
- Pizzorno A. (1952 [2008]), *Sulla maschera*, il Mulino, Bologna.
- Pulcini E. (2001), *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Quééré L. (2012), *Pragmatisme et enquête sociale*, in Keucheyan R. e Bronner G. (a cura di), *La théorie sociale contemporaine*, PUF, Paris.
- Renier G.J. (1950), *History, Its Purpose and Method*, Allen & Unwin, London.
- Rousseau J.-J. (1754-55 [2009]), *Origine della disuguaglianza [Discorso sulle origini e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini]*, Feltrinelli, Milano.
- Sacks H. (1964-72/1995 [2007]), *L'analisi della conversazione*, Armando Editore, Roma. Selezione e cura di E. Caniglia.
- Sacks H. (1964-72/1995 [2010]), *L'analisi delle categorie*, Armando Editore, Roma. Selezione e cura di E. Caniglia.
- Sartre J.-P. (1936 [2011]), *La trascendenza dell'Ego. Una descrizione fenomenologica*, Christian Marinotti, Milano.
- Sassatelli R. (2008), *Postfazione*, in Pizzorno A., *Sulla maschera*, il Mulino, Bologna.
- Sciortino G. (2008), *Erving Goffman*, in Poggi G. e Sciortino G., *Incontri con il pensiero sociologico*, il Mulino, Bologna.
- Silverman D. (2000 [2008]), *Manuale di ricerca sociale qualitativa*, Carocci, Roma.
- Spreafico A. (2009), *Un sé introvabile. La difficile identità del soggetto*, in «il Fuoco», VII, 23-24, luglio-dicembre: 13-17.
- Spreafico A. (2010), *Notes sur les limites de la notion de Sujet*, in «New Cultural Frontiers», I, 1: 139-150.
- Spreafico A. (2011a), *Forum: Identity – Discussing a Vague Concept. Comment on Jean-Claude*

- Kaufmann's 'Identity and the New Nationalist Pronouncements'*, in «International Review of Social Research», 1, 3, October: 197-200 (197-207).
- Spreafico A. (2011b), *La ricerca del sé nella teoria sociale*, Armando Editore, Roma, collana "Modernità e Società".
- Spreafico A. (2015 in preparazione), *Decostruzioni e categorizzazioni: una questione rilevante per una sociologia critica*.
- Talamo A. e Roma F. (a cura di) (2007), *La pluralità inevitabile. Identità in gioco nella vita quotidiana*, Apogeo, Milano.
- Taylor C. (1991 [2002]), *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari.

