

Susy Zanardo
Torino, 3 settembre 2016

La famiglia e i cambiamenti della cultura affettiva. Le sfide educative

Ogni riflessione sull'educazione deve cominciare dal contesto storico-culturale in cui si inserisce. Tanto più, quando ci si occupa dell'affettività e dei legami familiari. Comincio pertanto questo intervento esplorando qualche tratto della complessa configurazione culturale attuale, (1) dapprima in alcune sue linee di fondo e in un secondo momento (2) attraverso l'analisi di alcune questioni legate all'affettività: il corpo, la differenza sessuale, la sessualità, la generatività. Emergerà a tratti un quadro che può parere inquietante o inclinare alla tristezza. Non vorrei suggerire questa idea. Non si tratta di rimpiangere un passato pacificato, perché un tale luogo non è mai esistito. Ogni tempo ha le sue ferite e prove. Si tratta piuttosto di decifrare quelle del nostro tempo. Per questo, mano a mano che illustrerò i cambiamenti della cultura affettiva, proporrò anche qualche risorsa per la riflessione, consapevole che una critica che cercasse solo gli aspetti preoccupanti farebbe perdere la fiducia. (3) L'ultima parte dell'intervento toccherà qualche aspetto dell'agire educativo di fronte a queste sfide.

1. La configurazione culturale del nostro tempo

Il nostro è un tempo di *rapide e profonde trasformazioni* delle forme di vita e di relazione. Si è rapidamente verificato il passaggio da forme rigide di controllo sociale e morale (che penalizzavano la libera scelta di sé) all'idea illusoria di una libertà individuale sovrana, autosufficiente e senza legami. Questo inesorabile processo, per un verso, offre nuove possibilità: rende meno rigidi i codici socialmente approvati e più personale il progetto di individuazione, se non altro perché rimuove il marchio della paura, della colpevolezza, della vergogna e del silenzio dalle questioni legate all'identità sessuale e alla sessualità. Per altro verso, lo sgretolarsi dei modelli tradizionali genera un grande smarrimento, dovuto alla mancanza di riferimenti morali condivisi e di un discorso etico coerente. Si oscilla infatti, in ambito etico, fra la volontà di disfarsi di ogni vincolo e la volontà di non

cambiare niente nelle norme tradizionali, anche se esse, appartenendo a un tempo che si è chiuso, sono diventate incomprensibili. Non è facile sfuggire all'oscillazione fra i due estremi, la parzialità dell'uno rinforza l'opzione opposta e viceversa.

Per farlo, occorre provare a leggere la realtà così come si presenta. Essa appare caratterizzata da *un'inedita complessità e una radicata precarietà*. Dedico qualche parola a quest'ultima. La filosofa statunitense Judith Butler si riferisce al nostro tempo come a un "tempo dell'irrisolvibilità" delle questioni, perennemente aperte, o come a un tempo di "perdita del senso di certezza della realtà". La perdita di certezza si traduce, da una parte, nel potenziale politico e simbolico di una costante rilettura critica, ma, dall'altra parte, finisce per scardinare l'idea di un orizzonte comune. Si aggiunga che la precarietà, da individuale, temporanea e legata alle forme contrattuali del lavoro, è diventata collettiva, permanente ed esistenziale (Chiara Martucci).

Il nostro è anche un tempo di *rivendicazioni di diritti individuali e di fragilità dei legami*. La libertà di scegliere e di dedicare la propria vita alla ricerca del piacere appare il valore più rappresentativo della contemporaneità, ma porta con sé la fragilizzazione dei legami istituzionali. A riprova, lo scopo della vita comune pare essere quello di trovare sufficiente soddisfazione; in caso contrario, il rapporto sembra non aver ragione di continuare. Il rischio è di vivere strumentalmente tutte le relazioni e di concepire il mondo in rapporto ai propri desideri.

Il nostro è anche il tempo dell'*invasività della tecnica*. Essa supera limiti che parevano inviolabili, potendo trasformare dall'interno il corpo e alterare in modo radicale il processo di generazione. Modifica così l'ordine della sessuazione e quello della filiazione. Le tecnologie della coscienza e dell'informazione poi trasformano radicalmente le forme di vita: il nostro rapporto con la realtà è sempre più mediato dai mezzi tecnici; ma al tempo stesso la tecnica progetta l'immediatezza, ovvero progetta di accorciare il tempo fra l'espressione di un bisogno e la sua soddisfazione. La misura del tempo è percepita come l'intervallo fra bisogno e gratificazione e, poiché la psiche tende a rispecchiare l'ambiente prodotto dalla tecnica, essa vive il tempo come un ostacolo da ridurre per essere più competitivi (Luigi Pinkus). L'esito è la contrazione della durata in un'istantaneità che impoverisce il lavoro della mente e dell'interiorità.

Il nostro è un tempo di *sovraccarico di stimoli e poco lavoro simbolico*, eccesso di informazione e poca attenzione. L'iperstimolazione, continua e permanente, richiede un'attivazione costante della coscienza, mantenuta in uno stato di eccitazione cronica e artificiale. I corpi e le menti devono infatti essere rapidi, adattabili e

competitivi, altrimenti finiscono per sparire. Bernard Stiegler lo spiega molto bene: viviamo in un tempo di saturazione, nelle strade, traboccanti di mezzi; nelle arterie, per eccesso di grassi; nelle coscienze per eccesso di stimoli sensoriali, emotivi, cognitivi. Pensiamo a ognuno dei ragazzi che ci sono affidati come a una fiammeggiante Ferrari, progettata per correre veloce. L'esempio è di Stiegler. Ma pensiamoli nel traffico all'ora di punta; quando la circolazione è congestionata, l'esito è l'immobilità.

Poiché l'attenzione ha un tempo limitato, si tratta di catturare tutta quella disponibile. Il tempo della coscienza diventa così la merce più preziosa. Il tempo d'attenzione viene conteso e abilmente canalizzato secondo tecniche sempre più sofisticate e abili a decodificare il funzionamento della coscienza, fino ad anticiparne le domande prima ancora che essa abbia avuto il tempo e l'esigenza di porle.

Il tempo della tecnica rischia di diventare il tempo di una solitudine pervasiva ma anche della sincronizzazione delle coscienze, unificate in una massa anonima, perché simultaneamente esposte agli stessi oggetti temporali, ascoltati e guardati in tempo reale da milioni di persone, e agli stessi criteri di selezione dei dati. La perdita di individuazione produce molta sofferenza per l'impossibilità di significare il senso di sé. Ciascuno di noi ha bisogno dell'intimo sapere di essere singolare; se questo non è reso possibile, allora si origina una ferita narcisistica che può culminare o nell'omologazione gregaria (nel conformismo: la corsa a essere i primi a essere uguali, uguali salvo che per il numero di gadget: in questo caso la capacità narcisistica della coscienza risulta esasperata), oppure il narcisismo crolla e si verificano forme di dipendenza e violenza, depressioni e comportamenti suicidi (individuali o collettivi come nei fanatismi) (Stiegler).

2. Corpo, differenza sessuale, sessualità, generazione: risorse e criticità

I cambiamenti cui abbiamo accennato toccano alle radici le identificazioni (comprese quelle sessuali), il modo di vivere le relazioni e i processi di generazione. Posso qui solo segnalare qualche aspetto.

2.1 Il *corpo*. Esso appare catturato in una serie di contraddizioni. Per un verso, è sur-determinato come ultima frontiera dell'identità, in funzione di supplenza: se non so chi sono, il corpo è lo scoglio cui rimanere appesi. L'identità è iscritta sulla superficie del corpo e sui suoi rivestimenti (cosmetici, chirurgici o ormonali). Ma, per altro verso, il

corpo è parcellizzato e perfino smaterializzato (la comunicazione virtuale è senza corpo – anche se i soggetti che comunicano senza corpo presentano un bisogno profondo di creare immagini o di spedire immagini del corpo assente).

Per un verso, è un corpo di diritti, da potenziare con applicazioni biotecnologiche per aumentarne la resistenza e le prestazioni fisiche e cognitive. Per altro verso, è rappresentato come vulnerabile, ferito, esposto (nelle numerose serie tv di successo, soprattutto nei thriller statunitensi, si assiste ininterrottamente a brutali omicidi e a ogni sorta di tortura inflitta specialmente sui corpi di donne e bambini. Il corpo non sembra aver pace neanche quando diventa cadavere, dissezionato com'è con maniacale accanimento).

Per un verso, è una superficie politica: esso attiva processi di trasformazione sociale come nelle pratiche di maternità surrogata o nella politica queer. Per altro verso, è de-simbolizzato (non ha di suo niente da dire). Non ha una densità ontologica o teleologica.

Di fronte a queste oscillanti polarità, si tratta di intraprendere un lavoro di decifrazione simbolica del vissuto corporeo, addestrandoci alla lettura delle sue risposte, tensioni, reazioni emotive. Occorre portare i ragazzi a contatto coi propri vissuti: solo così apparirà loro come il corpo possieda codici di senso che compaiono particolarmente nei luoghi del nascere e del morire, della sofferenza e della sessualità. Il corpo infatti non è confinato nell'immediato sentire, ma è un centro di esperienza innervato di senso. Nella tradizione cristiana è l'anima che contiene il corpo (e non il corpo che contiene l'anima) (Carmelo Vigna). Ciò significa che la qualità dell'anima si stampa nelle espressioni corporee; ed è per questo che non si può sfiorare il corpo dell'altro senza toccarne anche l'anima. Il punto è: quanta consapevolezza abbiamo di questo?

Il corpo parla e l'esperienza corporea suscita la parola. Ciò di cui il corpo parla è che non è niente senza la parola (linguaggio, spirito), di cui tuttavia il corpo è il solo luogo d'espressione (Fuchs). Si impara così che il corpo dell'altro è una presenza da accogliere e un segno da decifrare, massimamente indisponibile e commovente. L'attuale dibattito sull'opportunità di un'educazione sessuale precoce dovrebbe innanzitutto tener conto di questo aspetto.

2.2 Identità sessuale. Stiamo demolendo la differenziazione culturale maschile/femminile. Siamo infatti passati da una situazione in cui i destini erano segnati dalla pressione sociale alla indifferenziazione dei sessi. Si incrocia qui la questione del genere, alla quale posso dedicare solo un cenno. La nozione di genere, nelle scienze storiche, ha provato a rispondere alla domanda: quanto dell'identità maschile e

femminile è frutto dei condizionamenti storico-culturali e quanto si lega al corpo e all'esperienza corporea di un uomo e di una donna? I gender studies hanno avuto il merito di mostrare che il linguaggio sociale esercita delle pressioni ad adeguarsi alle rappresentazioni dominanti; stabilisce in questo modo un senso possibile per la mascolinità e femminilità, mentre ne esclude altri. L'errore è stato però quello di pretendere di sostituirlo a sesso e sessualità, suggerendo l'idea che siamo solo esseri culturali e che la sessuazione è un'invenzione politica che si oppone all'uguaglianza di uomini e donne. La differenza sessuale viene allora riletta come una costruzione sociale non più rispondente ai tempi. La polarità maschio/femmina viene sostituita da un continuum o spettro di genere, avente agli estremi le rappresentazioni convenzionali di maschile e femminile. Nelle versioni più estreme (transgender e queer), all'idea di continuum si sostituisce un magma di generi come punti equivalenti di un sistema multidimensionale, dove l'idea di maschile e femminile perde ogni riferimento normativo. Scriveva Gayle Rubin nel 1974: "il sogno che trovo più pervasivo è quello di una società senza generi, dove l'anatomia di ciascuno sia irrilevante rispetto a chi è, a cosa fa e con chi fa l'amore". L'indifferenziazione sembra essere l'ultima manifestazione della diffidenza dei differenti. Forse si potrebbe mettere ordine nelle discussioni se si provasse a dire, come fa Luisa Muraro: siamo esseri sessuati, cioè portiamo il segno della sessuazione, siamo radicati in essa; che cosa poi facciamo con la nostra femminilità e mascolinità dipende dallo sviluppo della civiltà e, aggiungo, dalla capacità di dare senso al nostro corpo vissuto, anche prendendo le distanze dalla configurazione culturale. La differenza sessuale appare così l'intreccio di corpo/parola, dove il corpo non è mai solo organico, ma sempre anche simbolico (Françoise Dolto) e dove la parola sta per le mediazioni culturali, ma anche per il senso di sé.

Il pensiero delle donne ha avuto un grande merito: la presa di parola delle donne sarà ricordata come uno dei più alti progressi del XX secolo. La parola delle donne si è rivelata forte, indispensabile, esigente (Fuchs). Essa ha difeso il senso libero della differenza sessuale, disancorandolo da aspettative e gabbie culturali. Questo ha richiesto una nuova comprensione delle relazioni tra uomini e donne che è ancora in corso. Ora, però, l'indifferenziazione rischia di compromettere tutto questo riconsegnandoci al neutro che aveva dominato, sotto le spoglie maschili, tutta la civiltà. L'indifferenziazione rappresenta infatti la variante post-moderna del neutro.

Si tratta di mostrare l'originalità della differenza sessuale. Essa è un dato e non un oggetto di fantasia; ma essa è anche un mistero, perché è umana e quindi porta l'impronta dell'apertura all'infinito. Non è la

differenza di un animale, vissuta istintivamente. Poiché è umana, essa non finisce mai di essere detta e di generare senso. Decidiamo di negarla oppure di tradurla in cultura, in matrice di senso?

La differenza sessuale è il luogo dove si impara a desiderare l'altro: ha a che fare con la coscienza positiva del limite (non sono tutto e l'altro non è il mio doppio) e con la custodia del mistero (non ho un accesso immediato all'originarietà del suo esperire). L'uomo e la donna sono il segno, l'uno per l'altro, di una parola imprevedibile. I due imparano che è diverso il modo di vivere il corpo e la generazione, di provare piacere, di andare incontro al mondo. Lei incontra l'uomo in sé, lui la incontra nel luogo di lei; la madre tiene in sé il figlio (lo vive come *altro in sé*), il padre lo attende fuori di sé (lo vive come *sé in altro*). La sessualità di lei è ciclica e si prepara al tempo lungo e pieno della gestazione, quella di lui è breve e intensa, passa per l'accelerazione del desiderio. Evidentemente, il modo di vivere la differenza non è automatico e il corpo è indissociabile dalla sua interpretazione sociale e dalla personale ricerca di sé. Eppure il corpo ha una sua pedagogia che vale la pena di ascoltare.

2.4 *Sessualità*. Siamo passati da una cultura che insisteva sulla colpevolizzazione della sessualità e sulla canalizzazione della libido sessuale entro il compito procreativo, alla sua disinvolta ostentazione. Jacques Lacan afferma che l'etica moderna si distende tra due estremi: da una parte, Kant (la legge senza desiderio), dall'altra, il marchese de Sade (il desiderio senza la legge). Ciò pare applicarsi in modo particolare alla sessualità. Si è infatti verificato il passaggio dalle società disciplinari, nelle quali il controllo sociale sulla sessualità passava attraverso tabù e proibizioni (si sacrificava il desiderio in nome del legame o della procreazione), a una società post-sessuale, dove il legame è sacrificato al desiderio. Ma il desiderio senza limiti non riconosce la distanza e non ammette la mancanza; si alimenta così di una dismisura terribile, «una dismisura che lo indebolisce, per finire» e «può capovolgere nella morte del desiderio» (Luisa Muraro). Senza lavoro simbolico, esso deperisce o si scarica nella pulsione e perde il tempo dell'attesa, della tessitura paziente, dell'immaginazione, della speranza. Avviene così che la sessualità, rimasta senza segreti, tabù, riti, interdetti, diventa obbligatoria e noiosa, oppure rimane legata alla gestione tecnica della salute sessuale, di cui il preservativo è l'emblema, nella misura in cui trasmette l'idea della sessualità come minaccia e pericolo. Ci si illude allora che la risposta alla questione del senso, possa essere trovata in una migliore tecnica sessuale. Si finisce così per medicalizzare la sessualità. L'indebolimento del desiderio (il calo del desiderio) a fronte

della energia pulsionale, può suscitare risposte devastanti: la violenza del predatore sessuale, la confusione tra normalità e perversione e il consumo di pornografia. La sessualità rischia allora di essere gravemente impoverita e confusa con quella che Beatrice Paul Preciado chiama *potentia gaudendi*. Essa è una «capacità indifferenziata, che non ha genere, non è maschile né femminile, né umana né animale, né animata né inanimata, non stabilisce la separazione fra eterosessualità e omosessualità, non distingue tra l'oggetto e soggetto, tra l'essere eccitato, eccitare e eccitarsi-con. Non privilegia un organo rispetto a un altro». «Questa *potentia* non può essere posseduta né conservata. È la più astratta e la più materiale di tutte le potenze; carnale e numerica, vischiosa e digitalizzabile». L'idea è che si possono costruire grandi affari sulla libera pulsionalità, la quale è una forza da sfruttare, vendere e comprare. Una società pulsionale genera poi individui incontrollabili, così che vengono moltiplicate le istanze di controllo. Possiamo dire che non è sparito il controllo della sessualità, si sono solo spostate le istanze del controllo: non più morali, filosofiche, religiose, ma mediche, tecniche, economiche.

Che fare? Occorre mostrare che, schiacciato sull'immediatezza del sentire, il desiderio non può neppure nascere. La sua riduzione a sensazione/emozione costituisce un blocco all'aprirsi del desiderio (Romano Madera), il quale è fatto per un destino più grande: esso è ampio quanto l'intero, quanto l'anima umana e pregno di infinito.

Occorre mostrare anche che il piacere si perde se ignora la presenza dell'altro, la fragile vibrazione del suo essere nello spessore carnale della sua esistenza. Separato da questa vibrazione, il desiderio si contrae nel piacere narcisistico di chi sperimenta la coincidenza col proprio corpo, o esplose nella violenza di chi utilizza l'altro come occasione di piacere. Il piacere diventa pieno laddove annoda passione e fedeltà. La passione mira all'assoluto, ma rischia di essere cieca e violenta; la fedeltà la dipana, la diluisce nel tempo e la fa consistere. La passione è senza perché, la fedeltà risponde nel tempo alla domanda del perché (Ph. Sollers).

2.4 *Generazione*. Si è passati dal solo valore procreativo della sessualità alla crescente dissociazione tra sessualità e generazione, per mezzo delle tecniche di procreazione artificiale che ridisegnano gli scenari della filiazione. I contraccettivi hanno interrotto questo rapporto; ma altre dissociazioni sono sempre più accettate dal senso comune: la dissociazione fra legame coniugale e generazione dei figli (nella fecondazione eterologa e nelle forme di omoparentalità); fra generazione dei figli e cura dei figli (maternità surrogata, donazione di

seme e ovociti). I rapporti sessuali sono rimpiazzati dall'intervento medico e si possono generare bambini senza desiderio per l'altro e senza la presenza simbolica dell'altro. Tutto questo è inedito e non se ne riescono a immaginare le conseguenze. Per lo più vengono minimizzate, immaginando un tempo di adattamento della coscienza a fenomeni inusuali. Gli studi scientifici sono carenti o poco attendibili (spesso condotti su campioni troppo ristretti o in mancanza di gruppi di controllo o per tempi di osservazione insufficienti)¹.

Mi chiedo: prima ancora del mio desiderio di un figlio (che è un desiderio comprensibile e che spesso genera una sofferenza di cui si può anche morire), non c'è forse la parola d'amore fra un uomo e una donna, parola d'amore che riceve la grazia di farsi carne? Si diceva che non era giusto ridurre la sessualità alla procreazione. E questo è vero. Ma ora si dice che la procreazione può avvenire benissimo al di fuori della sessualità. Ciò significa che quella fra un uomo e una donna non è più la forma originaria di intersoggettività, quella da cui viene la vita al figlio. Questa forma di intersoggettività viene tradita dalla potenza del desiderio (individuale) alleata alle potenze biotecnologiche e alla mediazione del denaro. Ciò avviene tanto nelle coppie omosessuali quanto in quelle eterosessuali. In queste ultime, infatti, ci si spartiscono le quote di genitorialità come farebbero gli azionisti col dividendo, oscurando l'unicità della relazione fra il padre e la madre della creatura.

Occorrerebbe osservare che il figlio è figlio del legame: uno non genera da solo. Solo la parola d'amore tra un uomo e una donna può concepire un figlio all'altezza di un essere umano. Il figlio ha bisogno di sapere che l'esperienza del legame c'è stata ed è lì che lui ha trovato posto. Il figlio dell'uno rischia di essere strozzato dall'uno che se lo ingoia e lo sacrifica al suo bisogno di riconoscimento. Solo sperimentando "la triangolazione dei desideri", i figli trovano il modo di uscire da rapporti duali (di fusionalità regressiva) dove il terzo è già escluso.

Inoltre, questo comprensibile desiderio di genitorialità non produce un danno incalcolabile alle creature che vengono al mondo? Che cosa accade quando viene programmata la separazione dalla madre? Non viene loro sottratto, più ancora del legame tra i genitori, l'idea stessa di indisponibile? Non stiamo dicendo loro che nulla è indisponibile, a partire dal loro stesso essere, il quale è a disposizione di altri che lo confezionano per ragioni altruistiche, commerciali o

¹ Loren Marks, "Same-sex parenting and children's outcomes: A closer examination of the American psychological association's brief on lesbian and gay parenting", *Social Science Research*, 41 (2012), pp. 735-751.

predatorie? Ma se il loro essere non è indisponibile, dove fonderanno la propria libertà e verso dove si lancerà il loro desiderio, se non lontano da quegli adulti e da quella civiltà che li ha resi disponibili?

3. Conclusione

L'affettività non si insegna attraverso un certo numero di proposizioni – tanto più che possono esserci affidate creature ferite – ma riflette la qualità della mente di chi la propone. Perciò è la qualità dello sguardo (e più profondamente della vita interiore) che fa la differenza: una mente semplificata arriva a conclusioni fatte valere come prescrizioni o istruzioni che sterilizzano la complessità del problema. L'educatore è perciò chiamato a crescere, a formarsi continuamente. Scriveva Romano Guardini: è il fatto che io lottò per migliorarmi che mi dà credibilità come educatore, perché il desiderio è acceso solo dal desiderio. La vita (affettiva e spirituale) è accesa dalla vita.

3.1 Non si può educare all'affettività se prima non ci si confronta con le proprie parti ferite e la propria vulnerabilità. Se non si è consapevoli delle pressioni interne, oltre che di quelle esterne, si rischia di trasmettere ansia o smarrimento o rabbia. Perciò occorre attraversare e bonificare le proprie emozioni violente e le disperazioni inconse. Solo così si può dar testimonianza che è possibile attraversare il buio e le fragilità senza morire, senza spostare all'esterno i conflitti interiori e gli inevitabili turbamenti.

3.2 L'educatore deve aver cura di non essere intrusivo (proiettando sui piccoli il mondo degli adulti e le loro battaglie politiche o anticipando le loro domande), né prescrittivo (a nulla vale suggerire risposte già confezionate prima che le creature piccole siano in grado di elaborarne l'esperienza). Deve stare attento a distinguere teorie ed esperienze personali. Le teorie sono spigolose e le esperienze personali non vi entrano; ci sono poi situazioni dolorose che fanno traballare tutte le teorie. Eppure le teorie ci orientano, ci danno le parole per esprimere le esperienze, tengono insieme i pensieri. Le due si illuminano ma non si sovrappongono.

3.3 Non conosco formule o tecniche, che ci sono pure e hanno la loro efficacia. Più delle tecniche c'è bisogno della lucidità benevolente e di un animo libero da pregiudizi. In questo momento storico, credo sia importante motivare i ragazzi, allearsi alle loro grandi risorse ideative,

perché la critica che vede solo l'annichilimento e il declino fa parte del sistema che mina la fiducia e spegne il lavoro dell'immaginazione, del sogno, della speranza.

3.4 È la qualità e la durata del legame che ripara molte nostre ferite, perciò l'educatore deve sostare, dare tempo, far diluire gli stimoli e il flusso di informazioni, perché i più giovani possano nominare ciò che provano e ciò che li spaventa, per imparare, gradualmente e col tempo, a governare il mondo emotivo (a dare un limite e un compito alla propria libertà).

Ci dicono gli psicoanalisti che oggi non disponiamo di parole e concetti per *pensare* l'odio (ma potremmo anche aggiungere l'amore, la gelosia, il desiderio o l'abbandono). Anziché pensare l'odio – nominarlo, riconoscerlo, distenderlo in un racconto, apprenderne le dinamiche, trasformarlo per poterlo controllare – lo si agisce semplicemente e in modo pulsionale, quasi liberatorio (Romano Madera).

Occorre esercitarsi a tradurre l'indicibile in dicibile (Julia Kristeva): se mancano le parole, i simboli, il narrarsi, allora lo spazio interiore rischia di restringersi e disfarsi, mentre la pulsione attacca l'individuo e può esplodere nella malattia psicosomatica, nelle crisi di panico, nella dipendenza, nella violenza, nel fanatismo... Se ci si pone mente, noi raccontiamo per capire meglio, per tenere insieme le esperienze e bonificarle; le raccontiamo sino a quando riusciamo a dare (o ridare) loro un senso.