

Indovina Chi: identità contemporanee da ri-conoscere.

Nota critica dei testi di: Sciolla L. (2010), *L'identità a più dimensioni. Il soggetto e la trasformazione dei legami sociali*, Ediesse, Roma; Spreafico A. (2011), *La ricerca del sé nella teoria sociale*, Armando Editore, Roma; Maniscalco M.L. (2012), *Islam europeo. Sociologia di un incontro*, Franco Angeli, Milano.

Giada Sarra

What the identity is, in which form it is declined, through which paths of re-cognition it operates and how sociology is supposed to begin to reconsider it are the themes of this critical note, developed analysing three sociological studies.

Una volta un saggio alla domanda “Chi o cosa siamo noi?” rispose così: siamo la somma di tutto quello che è successo prima di noi, di tutto quello che è accaduto davanti ai nostri occhi, di tutto quello che ci è stato fatto. Siamo ogni persona, ogni cosa la cui esistenza ci abbia influenzato o che la nostra esistenza abbia influenzato, siamo tutto ciò che accade dopo che non esistiamo più e ciò che non sarebbe accaduto se non fossimo mai esistiti (dal Film “Almanya - Willkommen in Deutschland”, 2011).

Introduzione

«Il concetto di identità, sociologicamente parlando, è per lo più usato per descrivere il legame esistente tra la problematica macro, che riguarda il livello di complessità del sistema sociale, e la problematica micro, che riguarda il livello di complessità dell'attore sociale e del processo decisionale» (Sciolla 1994). Molti studiosi classici come Durkheim, Weber, Simmel, Parsons, Marx si sono occupati del rapporto tra individuo e società, ma è solo a partire dagli

anni '60 del XX secolo che il concetto di identità entra nel linguaggio scientifico dello studio sociologico. L'idea di identità, pur essendo sempre esistita, diviene fondamentale nell'epoca moderna poiché «la società moderna venera il self individuale come il suo più importante oggetto sacro» (Collins 2006: 231), e anche se autori classici hanno fornito spunti teorici molto importanti alle successive elaborazioni del concetto di identità, non lo hanno esplicitamente tematizzato. Per lungo tempo, infatti, «le scienze sociali sono rimaste impantanate nelle sabbie mobili di paradigmi deterministici che, applicando i metodi delle scienze naturali allo studio della società, hanno sacrificato l'identità personale – distinta dal condizionamento sociale – sull'altare di iperfunzionalismo, iperculturalismo, iperstrutturalismo, realismo totalitario» (Belardinelli e Allodi 2006: 90). Per il determinismo, ad esempio, gli individui sono riproduttori acritici di ruoli, atteggiamenti e valori creati dalle strutture sociali e appresi attraverso il processo di socializzazione, in base ad una generale esigenza funzionale dell'intera società. Per la sociologia classica, l'identità individuale è in primis identità sociale, ossia elemento definito in base al rapporto che il soggetto sviluppa con la struttura sociale a cui appartiene. Esiste però anche un approccio sociale differente, intento ad analizzare quella specifica capacità di autoriflessione che non si può definire propriamente identità, ma *Sé*; per Herbert Mead «è qualcosa che ha un suo sviluppo; non esiste alla nascita ma viene sorgendo nel processo dell'esperienza e dell'attività sociale, cioè si sviluppa come risultato delle relazioni che l'individuo ha con quel processo nella sua totalità e con gli altri individui all'interno di esso» (Mead 1934 [1966]: 153). Il grande merito attribuito a Mead è quello di aver formulato una teoria fondata sull'idea che i soggetti umani devono la loro identità all'esperienza di un riconoscimento intersoggettivo; tale pensiero è per certi versi anticipatorio rispetto a quel percorso critico orientato al superamento del paradigma funzionalista dominante, che considerava il ruolo ed il valore come delineatori dell'identità. Il concetto di identità è dunque cosa complessa. Alla domanda che “cos'è l'identità?” lo psichiatra Giovanni Jervis risponderrebbe: il riconoscersi ed essere riconoscibile, adducendo la necessità di sapere, conoscere, mostrare il perché e il come del nostro “Io”; ma la nostra identità e come essa si è formata è un processo sconnesso, spesso oscuro persino a noi stessi. Tutte le scienze, sociali e non, si sono interrogate nel corso dei secoli sulla natura e sul significato dell'identità con la volontà di rispondere alla più inesplicabile delle domande: “chi siamo?”.

Il termine latino *identitas* assume in filosofia il significato generale di eguaglianza di un oggetto rispetto a sé stesso; trasposto sul piano del soggetto, la natura stessa del termine rimanda inevitabilmente all'idea che ogni identità, per definirsi tale, necessita di un altro *Sé* fuori da sé, uguale, identico, cui guardare e riferirsi per comprendere la propria personale definizione. Alla

domanda “chi sono?” basterebbe dunque rispondere “sono quel me là fuori, guarda lui e saprai chi sono io”. Per quanto paradossale ed ironica possa sembrare, la risposta è tutt’altro che irrealista; la ricerca della propria identità, nella contemporaneità, ha molto più a che fare con tutto ciò che è fuori dall’individuo, il quale, come uno specchio, riflette spesso dentro di sé una serie di modelli, non solo dal punto di vista dell’identità sociale, che definiscono anche l’identità personale. Touraine (2008) ha recentemente parlato di una duplice crisi che riguarda sia l’io sia l’altro: nell’ultimo decennio il crollo del sociale in tutte le sue componenti e l’avanzare di un “postsociale” hanno visto il prevalere dell’individuo come attore principale nella rappresentazione della vita sociale, in cui alle categorie sociali vengono sostituite quelle culturali. Una nuova soggettività dunque, che reagisce all’individualismo imperante (individualismo che frammenta e rende fragile l’identità) mediante il recupero delle differenze, anche culturali, con il fine ultimo di ricostruire la vera identità dell’“attore”. Liberarsi dalle maschere imposte diviene, dunque, per Touraine la missione del soggetto; diversamente da Goffman, che vede ogni individuo portare sempre avanti una messa in scena durante la quale «ritiene di solito di esercitare un controllo sul modo in cui appare agli occhi degli altri. Per questo ha bisogno di cosmetici, di vestiti e di strumenti per adattarli, aggiustarli e renderli più belli. [...] In breve, l’uomo ha bisogno di un corredo per la propria identità, per mezzo del quale manipolare la propria facciata personale» (Goffman 1968: 49-50).

Per quanto accattivante sia la proposta di Touraine, la sua realizzazione appare piuttosto complessa, poiché l’identità è, e continua ad essere, tanto auto-diretta quanto etero-diretta; ciò che sembra più evidente, piuttosto, è che le contemporanee trasformazioni politico-sociali non hanno mutato tanto gli elementi della questione identitaria quanto il loro tradizionale equilibrio reciproco, concorrendo in tal modo a confondere ulteriormente il già difficile processo di realizzazione del Sé. Comprendere la propria e l’altrui identità è nell’epoca contemporanea forse il più difficile dei compiti e se alcuni dei tradizionali confini della definizione identitaria sono decaduti questo non ha certamente portato ad una costruzione e affermazione autonoma del proprio essere soggetto, anzi, ha concorso a rendere l’individuo ancora più frammentato, spaventato dal suo stesso essere. Incapace di ancorarsi ad un “fuori” ormai privo di valore e di guardarsi lucidamente dentro, l’individuo contemporaneo vive una situazione in cui la domanda cardine non è più “chi sono?” o “chi sei?”, ma “indovina chi sono, chi sei, chi siamo”.

Sulla questione dell’identità si interrogano i tre testi oggetto di questa nota critica; gli autori, in differenti modi, analizzano e scandagliano l’universo identitario individuale, sociale, collettivo. In tutti e tre i lavori l’elemento comune è l’idea, spesso trascurata, che la nozione di identità sia tutt’altro che

scontata e oggettiva e che sia necessario comprenderla a partire dalla sua natura quotidiana, pratica, concreta, operando un percorso di smascheramento, sia dal punto di vista sociologico che della vita reale per mettere in evidenza le differenze e le assonanze che fanno di un “noi” un insieme eterogeneo di “io”.

Indovina quale: l'identità prismatica multidimensionale

Nella premessa a *Identità a più dimensioni. Il soggetto e la trasformazione dei legami sociali*, Loredana Sciolla, citando Arthur Rimbaud, identifica nel carattere paradossale dell'identità il filo conduttore del suo lavoro: Rimbaud parlando del suo “Io”, ossia del soggetto che muove e definisce le azioni individuali, si riferisce a quell'io che riguarda il suo sentirsi e voler essere soprattutto un poeta, riconnette dunque la propria identità ad un essere che è tendenzialmente dentro e fuori di sé, specchio di un riconoscimento sociale che però è anche desiderio interiore di essere tale. Il paradosso di tale visione, sottolinea Sciolla (2010: 9), «consiste nel fatto che per realizzare questa identità, divenire ciò che si è o si vuole essere, bisogna – in un certo senso – uscire da sé». L'essere poeta significa per Rimbaud comprendere quanto sia necessario collegare l'espressione di significati personali non unicamente al proprio Io, alle proprie impressioni, ma agli “ognuno” di tutte le identità in un mondo più vasto in grado di trascendere le singolarità. Tale precisazione permette a Sciolla di spiegare il nesso profondo del suo pensiero sulla natura dell'identità, che non è mai questione unicamente personale ma sempre strettamente interdipendente dall'Altro: «Non posso fare a meno dell'altro, non posso divenire me stesso senza l'altro» (Todorov 1984: VIII). Per Sciolla dunque l'identità è un elemento avente una duplice natura: è il guardare se stessi con gli occhi dell'altro senza ridursi solamente a questo, infatti scrive: «L'altro ci consente di diventare un “io”, ma l'identificazione totale in un “noi” collettivo sopprime una parte irrinunciabile dell'identità» (Sciolla 2010: 10).

Il rapporto esistente tra l'io e l'altro è terreno quotidiano nel panorama del pensiero sociologico, perché ogni forma di interazione sociale presuppone che vi sia un legame reciproco fondato su tale dicotomia; prevede altresì che ogni singolo individuo, al fine di comprendere l'azione dell'altro, costruisca parte della propria identità sviluppando un io in grado di accordarsi con le spinte all'agire altrui. Il pensiero di Herbert Mead, ad esempio, si riferisce proprio a questa profonda influenza reciproca, contestando l'idea di un'identità personale solipsistica; la sua tripartizione del *Self* mostra infatti quanto il Me, l'individuo istituzionalizzato, socializzato, contribuisca alla formazione del Sé tanto quanto l'Io, individuo irriducibile all'organizzazione sociale. L'Io, parte attiva della dicotomia, non possiede però in toto un carattere di completa

autonomia, infatti nella visione di Mead esso è profondamente dipendente dal Me anche se non totalmente soggetto al suo condizionamento; in *Mente, sé e società* infatti egli scrive: il Sé «non è minimamente incompatibile con il fatto che ciascun Sé ha la sua particolare individualità, il suo proprio modello irripetibile» (Mead 1934 [1966]: 211), sottolineando in questo modo che la condivisione di una comunicazione simbolica tra le identità non presuppone che queste siano unicamente riconducibili allo status dell'appartenenza sociale del soggetto. Goffman, sottolinea Sciolla, nel suo concetto di *stigma* si riferisce proprio a quell'identificazione del singolo nel gruppo che marchia l'identità soggettiva oscurandone i tratti personali coercizzandoli in una collettività omologante; l'identità, prosegue la sociologa, non deve essere mai ridotta ad un'idea ipersocializzata ed eterodiretta dell'individuo ma deve essere compresa a partire dal suo formarsi in relazione ad un confronto dialettico, a volte conflittuale, con l'altro.

Il rapporto esistente tra identità personale e collettiva, legata anche a fenomeni come le cosiddette lotte per il riconoscimento delle identità di gruppo, è questione ancorata profondamente a più ampie situazioni politico-sociali che, nel corso dell'ultimo secolo, hanno contribuito a mutare e determinare l'identità soggettiva, a volte rimandandola direttamente al singolo, a volte al tutto. Sciolla, a tal proposito, attribuisce la ricerca dell'identità e la conseguente ansia che la accompagna ad una problematica specificatamente moderna, così come aveva già precedentemente sostenuto Bauman. Quest'ultimo, infatti, ripercorrendo il processo evolutivo dell'identità tra la Modernità solida e la Modernità liquida, identifica il percorso di ricerca del Sé, di definizione dell'Io, in termini di «invenzione moderna» (Bauman 1999: 28). Tale percorso, generato da una visione della definizione identitaria alla stregua di compito, diviene questione fondamentale per sfuggire all'incertezza di un mondo incomprensibile ed in trasformazione. Il *Panopticon* di Bentham ben rappresenta l'obiettivo moderno di gestione dell'azione individuale in termini di controllo; la fabbrica dell'ordine incarna l'intento di restaurare la certezza “dal di fuori”, «ossia da forze esterne all'individuo» (ivi: 101). Nella postmodernità l'asse della bilancia si sposta radicalmente, l'identità inizia il suo processo di sradicamento per divenire libertà individuale e l'incertezza diviene il pane della quotidianità liquida. Nella modernità solida il conformismo diviene la risposta individuale al processo di regolamentazione sociale e la volontarietà soggettiva «si esprime in una ricerca attiva di regole e istruzioni, guidata dall'impellente desiderio di uniformarsi, di essere simili agli altri e di fare come gli altri» (ivi: 108). Nella modernità liquida gli individui, liberati dagli impedimenti panoptici che deviavano l'attenzione dalla paura dell'incertezza, si trovano costretti ad affrontarla apertamente; la situazione dell'identità individuale, incerta e destrutturata come nella modernità solida, «appare ancora

più grave e insopportabile dal momento che i meccanismi di ristrutturazione perdono la loro forza normativa o semplicemente non ci sono più» (*ibidem*). Il soggetto liquido si trova in tal modo a dover combattere da solo un'incertezza pura, alimentata da processi largamente de-istituzionalizzati, continuamente incalzato dall'ansia dell'autoaffermazione e del conseguente fallimento. L'individuo liquido scopre una nuova paura: l'inadeguatezza, quella postmoderna «che rimanda all'incapacità di acquisire la forma e l'immagine desiderate qualunque esse siano; alla difficoltà di rimanere sempre in movimento e di doversi fermare al momento della scelta, di essere flessibile e pronto ad assumere modelli di comportamento differenti, di essere allo stesso tempo argilla plasmabile e abile scultore» (ivi: 109). Nell'ultimo quarto di secolo l'identità ha subito una nuova trasformazione. La globalizzazione, con il suo potere generalizzante, ha conferito, nelle società occidentali, un peso rilevante alle cosiddette pratiche culturali; queste ultime hanno generato un affermarsi di identità incentrate prevalentemente su elementi collettivi di tipo nazionale, etnico e religioso, che «hanno sostituito, nel cuore dello stesso mondo sviluppato, le vecchie identità di classe o identità politiche» (Sciolla 2010: 11). Alla base del lavoro di Sciolla vi è appunto un nesso diretto tra formazione dell'identità e situazione storico-sociale; esiste «un rapporto tra le principali trasformazioni sociali ed istituzionali (a livello macro-sociologico) e i meccanismi specifici attraverso cui l'identità di una persona o di un gruppo si forma (a livello micro-sociale)» (ivi: 13). In tale rapporto viene introdotto ed enfatizzato il tema poco considerato della quotidianità nella contrapposizione tra «innatismo identitario», riferito ad esempio al determinismo biologico della questione di genere, che vede la donna come elemento immutabile e predeterminato, e «identità come illusione». Il tema dell'illusorietà ci riporta al pensiero di Hume per cui l'identità personale, essendo una necessità umana volta al superamento dell'*error vacui* dell'istante, si nutre dell'immaginazione, della memoria e perciò è un'illusione che non svolge nessuna funzione nella nostra esistenza (Bartholini 2003): «L'identità che noi ascriviamo alla mente umana è un'idea fittizia, [...] per quanto perfetta la si voglia considerare, non è in grado di risolvere la pluralità delle percezioni differenti in una sola» (Hume 1739 [1975]: 271).

Nella conclusione alla prefazione, Sciolla specifica la sua personale volontà di trattare della natura multidimensionale dell'identità, considerata come «concetto utile per descrivere sia l'attore sociale individuale (la persona naturale) sia l'attore collettivo [...] (in un certo senso "persone artificiali")» (Sciolla 2010: 14), in accordo con una seconda tesi altrettanto rilevante: quella del rapporto tra identità personale, alla quale accostare quella sociale poiché «l'identità personale è sempre anche sociale» (*ibidem*), e identità collettiva propria di gruppi e organizzazioni.

Nei sette capitoli che compongono il lavoro, Sciolla intende chiarire il processo attraverso cui l'identità ha assunto nel XX secolo un ruolo così rilevante, sia dal punto di vista del soggetto che da quello sociale, tentando di superare la dicotomia riduzionista che vuole l'identità associata una volta ad un "noi" omogeneo, una volta ad un "io" frammentario. A tale riduzionismo propone un'alternativa interessante: considerare l'identità come un connubio di differenti dimensioni che rendono l'individuo soggetto a spinte provenienti dalle sue plurime "facce" identitarie, che si relazionano le une con le altre anche in rapporto a ciò che è fuori, che è altro, operando strategie spesso complesse per superare le discordanze tipiche del nostro tempo, che ci vuole unici e differenti, soli e appartenenti.

L'identità è dunque un concetto composito, erroneamente decifrato, spesso strumentalizzato; non è né un bene né un male, è piuttosto «una forma di autorganizzazione, un insieme di funzioni, che ci orienta nelle scelte difficili» (ivi: 12) e che può però, sul piano sostantivo, divenire un bene o un male nel momento in cui un soggetto si lasci annientare da un'identità costruita più sulla base di ciò che si pensa si debba o si voglia essere, piuttosto che su quello che veramente si è. Ma cosa significa essere ciò che veramente si è? Nessuno, neanche i più individualizzati, per usare un termine di Beck, è mai veramente se stesso, non lo è perché l'identità è un ibrido, un caleidoscopio di identità che possiedono tutte la medesima rilevanza e che tracciano confini apparentemente incomprensibili; bisogna stare attenti a non confondere identità con identificazione, perché identità di un soggetto non equivale alla «soggettiva identificazione in qualcuno o qualcosa» (ivi: 37). Parlare di identità equivale a tentare di comprendere il mutevole, perché nessuno sarà mai uguale a se stesso nel corso della vita; se ne può criticare l'uso, sostiene Sciolla, ma schierarsi a favore o contro l'identità in sé è privo di senso se non addirittura assurdo. Il mutevole risiede anche nella convinzione che personale sia innanzitutto anche sociale, che non sia cioè meramente riconducibile ad una personalità che si interfaccia con gli altri, con il fuori, come un turista che passeggia in un parco, ma sia come un giocatore seduto davanti ad una scacchiera che definisce le proprie mosse in una relazione dinamica con l'altro, il quale concorrerà non solo a modificare l'esito della partita ma a cambiare e determinare tutte le future partite di quel giocatore. Che l'identità sociale sia il risultato di un'attribuzione esterna attraverso i ruoli sociali o le categorizzazioni, o che sia stabilita da un processo di auto-definizione, incide in maniera rilevante sulla costruzione dell'identità personale, che però non deve essere, come spesso accade, confusa con quella sociale; innanzitutto, spiega Sciolla, l'identità personale, seppur definita in maniera autonoma anche a partire da categorie sociali, vive della personale biografia individuale, delle sue esperienze e scelte che in tal modo differenziano ogni singolo anche se inserito nel medesimo co-

smo sociale. In secondo luogo, non tutti gli individui attribuiscono al proprio o all'altrui ruolo sociale la stessa importanza: «la salienza dei caratteri e ruoli sociali varia da persona a persona e, a volte, per la stessa persona, da un contesto a un altro» (ivi: 39). L'identità è dunque contemporaneamente personale e sociale, tuttavia il sociale non è un'identità ma «ciò che la *costituisce* e rende possibile» (*ibidem*) il personale.

Per lungo tempo l'*homo sociologicus* ha esemplificato l'idea secondo cui il soggetto è prevalentemente il risultato della natura della struttura sociale, come se vi fosse tra l'attore e il contesto sociale un rapporto di tipo deterministico inscindibile; Boudon lo descrive concepito, implicitamente o esplicitamente, «come irrazionale, cioè come un essere messo di fronte a forze neutre, o persino negative, se confrontate con il suo interesse e con le sue preferenze» (Boudon e Bourricaud 1991: 181). Nell'epoca contemporanea sembra invece prevalere un altro modello di uomo, quello *oeconomicus*, in grado di valutare razionalmente, in base al calcolo costo/profitto, il raggiungimento di un obiettivo volto alla massimizzazione del proprio benessere; si tratta dunque «di un soggetto attivo, autonomo rispetto alle situazioni sociali, dotato di intenzionalità e perfettamente trasparente a se stesso» (Sciolla 2010: 56). In realtà, entrambi i modelli sono riduttivi poiché «uno appiattisce il soggetto sulla società, l'altro considera il soggetto un essere disincarnato che agisce in assoluta indipendenza dalla società in cui opera» (*ibidem*); la sociologia ha tentato con non poche difficoltà di rivederne il significato, operando una crasi concettuale tra le due visioni, disegnando un'immagine dell'*homo sociologicus* come sottoposto nello stesso tempo «alle richieste normative della vita sociale e capace di rinegoziare ruoli e convenzioni sociali» (*ibidem*), definizione perfettamente in linea con la teoria della multidimensionalità dell'identità portata avanti da Sciolla nel suo testo. L'idea tradizionale di determinismo e libertà come elementi antagonisti viene nel pensiero di Sciolla trasformata e rimandata ad una sorta di equilibrio e interconnessione all'interno del soggetto; pur rimanendo concettualmente distinti, infatti, rappresentano per l'individuo due funzioni fondamentali del processo di autorealizzazione che è sì «intrinseco nel soggetto [...] ma ha bisogno di «aiuti» esterni, [...] di interlocutori che lo riconoscano nella sua integrità e unicità» (ivi: 58). A quella personale e sociale si accosta l'identità collettiva, considerata prevalentemente come coincidente con «il sentimento intersoggettivo e condiviso del “noi” che può derivare dall'esperienza diretta o solo immaginata dell'appartenenza a un gruppo» (ivi: 40); è in sostanza una forma aggregativa di più identità sociali che convergono in un tutto a cui gli individui si riferiscono per definire parte della loro identità personale.

A questo punto sorge spontanea la questione del “riconoscimento”. Il processo opera mediante il meccanismo dell'*identificazione* esterna, che si muo-

ve attraverso l'approvazione e la disapprovazione altrui, le quali concorrono concretamente a mutare e condizionare l'identità soggettiva poiché determinano nell'individuo un senso di dignità e accettazione o, di contro, umiliazione ed emarginazione. Il riconoscimento da parte dell'altro, individuo, gruppo o società, definisce ed evidenzia l'autostima personale e permette all'individuo di essere cognitivamente collocato nella società. Ma il riconoscimento opera anche attraverso un meccanismo interno, quello della coerenza tra il riconoscimento proveniente dall'esterno, dalla famiglia, dal gruppo di pari, dalle istituzioni e l'auto-riconoscimento; in sostanza è necessario un rapporto incrociato «tra la possibilità di accertarsi [...] di essere riconosciuti da altri attraverso cerchie sociali sempre più vaste e l'imparare a riferirsi a se stessi in quanto soggetti [...] che hanno determinate qualità individuali» (ivi: 123). L'identità in tal modo non assume solo un significato di riconoscimento della propria esistenza individuale, ma del proprio "valore", che deve essere tanto personale quanto riconducibile ad una affermazione collettiva e sociale della propria entità soggettiva.

Indovina come: il gioco linguistico dell'identità fittizia

Nel processo di costruzione dell'identità, un ruolo dirimente viene spesso assunto, come sostiene anche Sciolla, dalla categorizzazione, ossia da quel processo attraverso cui si tende ad inserire un soggetto in una macro-area in quanto avente caratteristiche che vengono riconosciute come specifiche di quel "gruppo". Il processo, tanto eterodiretto quanto autodiretto, prova a ri-conoscere un individuo tentando di sopperire ad una razionalità limitata, semplificando la complessità dell'esistente; in tal modo si vuole «attribuire un'identità ($A = B$, cioè A è B) essenziale a ciò che ci sembra di vedere o di aver osservato» (Spreafico 2011: 8). Il parallelismo operato mediante tale associazione deriva da una generalizzazione e omologazione del singolo il quale, ritenuto appartenente ad una categoria, si muoverà e avrà spinte all'azione coerenti con quelle dei suoi simili, appartenenti anch'essi alla medesima categoria. Il risultato, specifica Andrea Spreafico nel suo *La ricerca del sé nella teoria sociale*, non è riconoscere ad un individuo un'identità, bensì "un'identità attribuita", che però non costituisce in alcun modo la natura dell'individuo, ma è solo un'etichetta semplificatrice che possiede come nesso centrale l'idea discutibile che esista nell'individuo un focus, una personalità, un io permanente, dato. Tale erronea attribuzione ha portato spesso, anche nel discorso sociologico, a sottovalutare la complessità della natura dell'identità, concorrendo in tal modo ad attribuire ai singoli e alle collettività dei confini fissi; il "mito dell'identità" svia la riflessione dall'osservazione della quotidianità che

mostra in tutta la sua potenza quanto difficile ed improbabile sia considerare l'identità in questi termini riduttivi e semplicistici. Affermazioni nette come: "Lui è un laico, un liberale, un musulmano" sembrano essere utili per identificare approssimativamente un soggetto, al fine di inserirlo nel caleidoscopico mondo contemporaneo dei "differenti coesistenti", presupponendo ingenuamente che ogni soggetto abbia «ora come nel passato o nel futuro, confini ben chiari e un'interiorità su cui fare affermazioni evidenti» (*ibidem*). Nonostante il termine "identità" sia stato notevolmente impiegato nel linguaggio scientifico, spesso gli è stata erroneamente attribuita un'oggettività difficile da immaginare se solo si pensa per un attimo a quanto mutevole sia il suo referente primo: l'individuo. L'identità non è un fatto sociale, non è una variabile naturale, ma qualcosa di complesso che forse è inconoscibile nella sua natura metafisica e che perciò deve essere studiato, anche dalla sociologia, a partire dalla descrizione dell'ordine visibile del suo essere "fenomeno sociale", poiché «non vi è niente di concreto, fuori dal linguaggio, che corrisponda al termine "identità"» (ivi: 11).

Nel testo di Spreafico viene proposto un approccio multidisciplinare; la filosofia, la psicoanalisi, l'antropologia rappresentano per l'autore utili complementi per cogliere la complessità dei concetti in analisi. Una ulteriore differenza di approccio risiede nel fatto che intende concentrare l'attenzione indagativa sul sé del soggetto, sull'identità dell'individuo, tralasciando la natura collettiva della questione, per sviscerare, attraverso la letteratura, le argomentazioni ed i dibattiti che per lungo tempo hanno dato, e continuano a dare, per scontato il contenuto proprio dell'identità, che è invece qualcosa di indefinibile a priori e che necessita perciò di essere ri-conosciuto a partire da presupposti differenti, anche teorici. Nella sua indagine sull'identità egli si sofferma, anche se questo non è il tema centrale del lavoro, sulla ri-conoscibilità sociale dell'individuo, il quale viene differenziato da tutti gli altri attraverso un'identificazione che parte spesso da elementi fissi come i caratteri anagrafici o fisici e che rischia però di concepire l'identità soggettiva alla stregua di una struttura: «Molte delle caratteristiche a cui ci si rifà per effettuare tale identificazione assumono connotazioni qualitativo-valutative differenti secondi gli ambiti socio-culturali» (ivi: 19). All'azione di definizione proveniente dall'esterno si accosta quella interna dell'auto-descrizione, che ha come fine ultimo quello di mostrare a se stesso e all'altro di essere un'entità solida, coerente; in realtà, sottolinea molto acutamente l'autore, anche la propria personale descrizione di sé, basandosi sul presupposto di un'interazione, non è mai veramente personale perché vive di auto-inganni formulati a partire non tanto da chi siamo ma da chi pensiamo che dovremmo essere per essere ri-conosciuti fuori da noi; essa è legata cioè al «fissare la rappresentazione di sé in relazione a un certo gruppo di riferimento» (Sparti 2008: 105). Il riconoscimento socia-

le contribuisce a formare e alimentare un'idea fittizia di noi che tendiamo a non mutare poiché fornisce ricompense emotive in termini di accettazione; la continuità dell'auto-presentazione della propria identità, così definita, rischia ulteriormente di fissare un sé che viene confuso con l'identità personale e che in tal modo si oggettivizza in una unitarietà assolutamente irreali. Nella Grecia classica l'idea di unitarietà della mente e del sé era sconosciuta. La soggettività come auto-coscienza derivante da «un'auto-osservazione riflessiva mediata dal linguaggio [...] sarebbe il prodotto, relativamente recente, di un processo di oggettivazione linguistico-cognitivo [...] ora dato per scontato» (Spreafico 2011: 29) poiché, come sottolinea Foucault, è proprio nel XX secolo che «l'uomo appare con la sua posizione ambigua di oggetto nei riguardi di un sapere e di soggetto che conosce» (Foucault 1966 [1978]: 336).

In Occidente vive, più forte che mai nell'epoca contemporanea, l'idea erronea che l'individuo sia innanzitutto un *homo clausus*, ossia «un essere autonomo a sé stante, con un sé interno separato» (Spreafico 2011: 30); questa tendenza a separare il soggetto dall'oggetto, il dentro dal fuori, l'individuo dalla società, viene fortemente criticata ad esempio da Elias, il quale considera gli aspetti dicotomici come diversi ma inseparabili tra loro, come prospettive dello stesso fenomeno. Ne *La società degli individui* infatti scrive: «Quello che spesso nel pensiero si tiene diviso come se si trattasse di due sostanze diverse o strati dell'uomo, la sua "individualità" e la sua "determinazione sociale", non sono altro che due diverse funzioni di cui gli uomini dispongono nei loro rapporti reciproci: indipendentemente l'una dall'altra non hanno alcuna consistenza» (Elias 1990: 75). All'atomizzazione dell'individuo, all'*homo clausus*, Elias sostituisce l'idea di *homines aperti*, caratterizzata da pluralità e processualità che rendono l'uomo un continuo mutamento, determinato anche dal suo essere in relazione con una specifica cultura e situazione storica in continua trasformazione. Questa concezione, comune anche ad altri sociologi, viene in parte ripresa da Spreafico per mostrare quanto l'idea di identità sia tutt'altro che definita ed omogenea, proprio perché in parte "viziata" da etnocentrismo; «la nozione di persona è variabile secondo le culture» (Spreafico 2011: 73) ed ognuna di queste considera l'interiorità dell'individuo in modi differenti spesso lontani dall'idea occidentale di una "mente" che immagazzina le esperienze, di una «coscienza di sé fissata in un corpo circoscritto, un corpo biologico distinto dalla natura esterna oltre che dalle forze soprannaturali» (ivi: 77).

Nella parte centrale del lavoro l'Autore procede esponendo, attraverso un excursus paradigmatico, alcune delle principali teorie relative alla definizione dell'identità, come la sociologia funzionalista di Parsons, oggetto dell'individuazione del senso comune di identità alla fine degli anni Sessanta. Il sociologo statunitense considera l'identità come «il sistema centrale dei significati di una personalità individuale nella sua modalità di oggetto nel sistema di interazione

di cui è parte [...] e designa un aspetto strutturale della personalità dell'individuo, concepita come un sistema» (Parsons 1968 [1983]: 70). In sostanza nello struttural-funzionalismo parsoniano l'identità è una componente fondamentale del sistema della personalità, strettamente connessa sia con il sistema sociale, attraverso i ruoli, sia con il sistema culturale, mediante gli orientamenti di valore. Per Parsons l'individuo non è altro che un micro sistema che vive delle stesse regole del macro sistema sociale al quale applicare altrettanto efficacemente il modello AGIL; l'identità è un sistema di codici acquisiti prevalentemente nel corso della prima socializzazione, che svolge la funzione di «mantenere il modello» e costituisce, unitamente ad altri tre sotto-sistemi, il sistema della personalità che si suddivide in: Id, adattamento dell'organismo (A); Ego, conseguimento degli scopi (G); Super-Ego, integrazione dei ruoli interiorizzati (I); Identità, controllo e coordinamento (L). L'identità, oltre a «controllare tanto l'azione sociale dell'individuo quanto il suo comportamento organico e la sua produzione ed espressione culturale» (ivi: 85), rappresenta l'esempio di stabilità più alto di qualunque altra componente primaria della personalità non essendo «modificabile dalle normali ricompense e frustrazioni dell'ambiente» (*ibidem*). L'identità parsoniana non è «né un mero prodotto dell'interazione dell'individuo con il suo ambiente né un'autocostruzione» (Belardinelli, Allodi 2006: 96), ma un difficile equilibrio tra società e personalità che rende possibile l'accordo tra i fini individuali ed i fini sociali, concorrendo a spingere l'individuo all'azione in conformità con le aspettative culturalmente stabilite. L'elemento del riconoscimento in Parsons può essere considerato come il risultato di un processo di internalizzazione dei criteri comuni costitutivi delle identità personali e sociali che però, per quanto presentate come aventi un certo grado di libertà, vivono di un presupposto criticabile, ovvero quello di una generalizzazione e uniformità della natura del sé soggettivo. A tal proposito Schütz, in alcuni casi in netto contrasto con Parsons, osservava quanto troppo strenuamente si tendesse a dare per scontati sia l'esistenza corporea del proprio simile, sia il fatto che la sua vita cosciente avesse essenzialmente la stessa struttura della nostra, tralasciando di considerare l'esperienza soggettiva e l'elemento relazionale con l'altro. L'io, strettamente connesso al noi, è contemporaneamente base della realtà e produttore di senso; vive nella consapevolezza di possedere internamente una frammentarietà e una discontinuità dei suoi differenti sé; il soggetto, frazionato in una molteplicità di ruoli e stati soggettivi e di esperienze passate è comunque in grado di mantenere «la coscienza della propria unità» (Spreafico 2011: 85). Il limite, nella fenomenologia schütziana, rispetto all'identità, risiede nell'impossibilità per il soggetto di esperire direttamente il proprio *self*, se non in modo riflessivo e retrospettivo; si ammette soltanto l'esperienza immediata dell'altro, in condizioni di co-presenza, dalla quale deriva anche il riconoscimento reciproco e quindi l'esperienza del noi.

Dalla fenomenologia sociale di Schütz muove i passi l'etnometodologia, «definibile come una politica di ricerca che rivolge la sua attenzione ai fenomeni costitutivi della vita sociale in tutte le sue manifestazioni» (Caniglia 2011: 3) e che, almeno fino ai primi anni Settanta, è pervasa della centralità della vita quotidiana proprio di derivazione schütziana; «tuttavia, mentre la fenomenologia indaga l'atteggiamento naturale concentrandosi principalmente sui processi mentali, l'etnometodologia si rivolge allo studio delle pratiche sociali, a ciò che le persone fanno» (*ibidem*). Per Garfinkel gli individui, in quanto appartenenti ad una medesima società, operano in base ad un comune corpus «di procedure di ragionamento e di pratiche, di etno-metodi, che costituiscono il senso comune» (Spreafico 2011: 93) e che vengono dati per scontati; «there is no reason to look under the skull since nothing of interest is to be found there but brains» (Garfinkel 1963: 190), né tantomeno di addentrarsi nello studio teorico sul funzionamento della mente umana, «perché le competenze sociali e i ragionamenti pratici condivisi con cui si procede a produrre metodicamente il carattere ordinato e significativo della vita sociale sono fenomeni pubblici e ampiamente rinvenibili all'interno delle attività concrete della gente» (Caniglia 2011: 3). Ciò che viene definita “identità personale” è un'idea, più che una realtà, cui gli individui fanno costantemente ricorso nelle reciproche interazioni quotidiane e che permette di dare ordine a ciò che è fuori; la categorizzazione dunque assume per Garfinkel una connotazione sociale piuttosto che “naturale”, che svolge la funzione di classificare, in modo scontato, il mondo esterno. Il genere, ad esempio, viene considerato come naturalmente mostrato da un individuo attraverso atti esteriori che vengono «presi per buoni» (Spreafico 2011: 94); i gesti, le parole, i movimenti attraverso cui si stabiliscono relazioni divengono «aspetti cruciali di quelle “apparenze normali” di cui è fatta la nostra realtà: un ordine minimo ma che, come Goffman mostra, è fondamentale per non mandare in frantumi i rapporti sociali» (Ruspini 2008: 8). Il genere, in questa visione, non deriva da un'affermazione individuale dell'essere uomo o donna, ma viene stabilito attraverso la conformità a comportamenti e atteggiamenti ritenuti “naturalisti”, mediante l'attuazione di una performance, unitamente al riconoscimento da parte dei membri della società.

I differenti approcci presi in esame nel lavoro di Spreafico, che si pongono come fine quello di spiegare e definire la natura ultima dell'identità, portano l'Autore ad una conclusione comune: i percorsi relazionali, riflessivi o socio-deterministici sono fuorvianti tanto quelli che tentano di ricondurre l'identità ad un'interiorità “psicologica”, ad un sé oggettivo definito e definitivo che opera dentro l'individuo orientando in modo coerente e sempre consapevole le azioni. Entrambe le opzioni, anche se spesso accettate, fuse e riformulate, non dovrebbero mai essere associate all'identità, che è invece un gioco linguistico.

stico che non possiede, fuori dal linguaggio, alcuna corrispondenza concreta.

Il testo si chiude «con uno stimolo a pensare (davvero) sociologicamente il soggetto umano e la sua dotazione mentale» (Spreafico 2011: 155), soffermandosi sul pensiero di Coulter, sociologo wittgensteiniano, e l'impossibilità di «analizzare gli attributi e le disposizioni mentali delle persone in termini psicologici, alla ricerca di ipotetiche motivazioni soggettive delle azioni, come se tali persone possedessero dentro di sé proprietà sganciate dalle circostanze socio-storico-culturali ed interazionali-comunicative» (*ibidem*). L'identità andrebbe considerata dunque come un'invenzione che non rappresenta l'essenza di un individuo; partecipata e soggetta a cambiamenti, viene messa in opera in differenti modi e con differenti caratteristiche nel momento di un'interazione, costituendone «temporaneamente la comunicazione» (ivi: 163). Alla luce di ciò Spreafico suggerisce di iniziare ad indirizzare la sociologia sul “come” piuttosto che sul “chi” interiore, su un individuo visto come un prodotto e non come un «generatore di processi, interazioni e configurazioni sociali» che esiste unicamente «a certe condizioni, modellato e sostenuto da determinati legami e contesti sociali» (ivi: 165).

Indovina quanti: identità collettive in avvicinamento

Nella postmodernità la moderna figura del *Flaneur* smette secondo Bauman di essere marginale per divenire rappresentazione di un modo di costruire l'identità associato al concetto di instabilità e perciò perfettamente inserito nella società dell'incertezza. Nella postmodernità l'individuo, inerme e denudato della sua stabilità interiore, si trova davanti agli eventi senza sicurezze, senza confini definiti; dislocato nel tempo e nello spazio, deve correre, trasformarsi, adattarsi ai molteplici significati che la realtà propone. In tal modo, come un camaleonte, deve mutare se stesso e la propria identità, in un continuum di ruoli e personaggi sovrapposti, che condividono tra loro solo la condizione di incertezza. Questo accade perché il nuovo valore della postmodernità è il mutamento, che «funziona da narcotico. Esso porta l'individualità ad abdicare all'unità e alla coerenza della propria identità sia sul piano psicologico sia su quello sociale» (Mongardini 1993: 101).

Nella seconda modernità la questione si amplifica. Il multiculturalismo, la compresenza all'interno dello stesso territorio di identità culturali differenti, l'accesso a molteplici stili di vita e l'accesso estremo ad ogni forma di diversità necessitano di una ridefinizione delle dinamiche di costruzione dell'Io. Touraine mostra come il percorso di ricomposizione del mondo passi attraverso la conciliazione di due elementi che determinano le odierne società multiculturali: la logica strumentale e la logica dell'identità collettiva e che sia necessario

ricominciare a partire da una nuova visione non sociale, quella della libertà del Soggetto. «Il soggetto non è definito in termini universalistici ma come rapporto tra un'attività razionale e un'identità culturale e personale». (Tabboni 2006: 94). Per Touraine (1998: 192): «l'unico universalismo possibile è quello di un soggetto definito non più da valori, e nemmeno dal riferimento universalista della sua esperienza, ma soltanto dalla sua iniziativa di coniugazione della strumentalità e dell'identità». Le società multiculturali richiedono in tal senso la necessità da parte degli individui di riconoscere l'altro come Soggetto, di attribuirgli dignità e di iniziare a ripensare la propria identità anche in termini di integrazione. Eppure il sogno della costruzione della propria identità come derivante anche dalla fusione con le alterità soggettive altrui sembra, nella seconda modernità, ancora non concretizzato.

Viviamo in un mondo mobile, in cui le nostre società continueranno inevitabilmente ad accogliere i migranti, anche perché ne abbiamo bisogno. La presenza delle loro tradizioni culturali produrrà forme di meticcio che arricchiranno la nostra cultura. Per questo vanno rispettate. Ma la tolleranza da sola non basta, dato che non può esserci riconoscimento di identità senza integrazione sociale e nazionale. Solo se si rinforza il senso di appartenenza all'identità collettiva, diventa possibile riconoscere le differenze culturali. Solo rafforzando le politiche di uguaglianza diventa possibile accettare le differenze. Occorre essere uguali e differenti. In pratica, oltre a chiedere il rispetto delle leggi nazionali da parte di tutte le comunità, occorre combinare multiculturalismo e assimilazionismo, cercando d'integrare le altre culture, ma dando loro la possibilità di esprimersi (Touraine 2011).

Il tema dell'identità collettiva, della sua ridefinizione e dell'incontro sono alla base del lavoro di Maria Luisa Maniscalco, che nell'introduzione a *Islam europeo. Sociologia di un incontro* sottolinea quanto sia fondamentale per la sociologia «indagare e riconoscere i legami che ci tengono uniti e verificare le nuove forme e modalità con cui questi legami si articolano» (Maniscalco 2012: 10); più in profondità, il tema centrale riguarda i processi e le tensioni attuali di un'Europa e di un Islam che, «con l'aumento dei nessi di interdipendenza, tendono a trasformarsi, sia reciprocamente sia in maniera autonoma» (*ibidem*). Partendo dal presupposto che le culture sono per loro natura soggette al cambiamento ed alla trasformazione è erroneo continuare a relazionarsi alla questione attribuendo al fenomeno in atto il carattere di “scontro di civiltà” tanto sostenuto da Huntington; le culture e le società non sono recinti invalicabili «ma hanno la capacità di attivare meccanismi di reciproco adattamento e si modificano, strutturandosi in stretta connessione con processi di mutamento sociale e con la dinamica di “costruzione politica” delle identità collettive» (*ibidem*).

Nel lavoro emerge dunque con chiarezza la necessità di iniziare a pensare all'Europa non più come una comunità coesa dai confini identitari omogenei ma come un tutto costituito da molteplicità culturali e collettive alla ricerca di una nuova identità che sia contemporaneamente particolare e comune, poiché «essere cittadino europeo significa essere parte di un sistema di garanzie che non disconosce le diverse identità nazionali, ma piuttosto le valorizza in una sintesi più elevata, cioè una “cittadinanza delle cittadinanze”» (ivi: 27). Identità e cittadinanza sono due elementi simbiotici che hanno rappresentato e continuano a rappresentare due tra i concetti più dibattuti in ambito sociologico; nella contemporanea società globalizzata, caratterizzata dall'incrementarsi della circolazione degli individui, si assiste al fenomeno della moltiplicazione dei significati, legati tanto all'individuo quanto alle tradizionali definizioni etniche, culturali e di gruppo. Oggi, molto più che in passato, realtà “identificatrici” come lo Stato corrono il rischio di trasformarsi in un contenitore vuoto che si limita a racchiudere e rinchiudere nei suoi confini fisici molteplicità di soggetti che non riescono a riconoscersi parte attiva di un'identità comune, ormai declinata solamente in termini di diritti politici e civili. Nella contemporaneità inizia a delinarsi una nuova concezione di cittadinanza derivante da una serie di appartenenze multiple, di legami più o meno intensi, di solidarietà intermittenti, di rinnovate pratiche collettive e che non si riconosce unicamente nei confini territoriali ma si definisce più come appartenente ad “un'identità di massa emergente” che intende trasformare «sia se stess(a) che lo spazio politico» (ivi: 28). Allo stato attuale, sottolinea Maniscalco, lo spazio politico europeo non è stato in grado di produrre una coesione sociale tale da surclassare la riconnessione identitaria allo spazio nazionale, anche perché se è vero che gli individui possono sviluppare processi di identificazione multipla, rimane il fatto che le persone si identificano maggiormente con quelle unità da cui dipende la propria sicurezza fisica e materiale.

Il fattore sicurezza è fondamentale per comprendere i processi di inclusione/esclusione delle identità collettive considerate “diverse”; il bisogno di vivere in una realtà possibile da riconoscere come sicura porta gli individui e la società in generale ad escludere a priori tutto ciò che risulta estraneo al proprio sistema. Il diverso viene in tal modo inconsciamente percepito come nemico la cui figura assume una funzione particolarmente importante nella sociologia perché, come sostiene Simmel, lo schema amico/nemico possiede un'importanza rilevante nel processo di identificazione delle società moderne. Il nemico possiede una valenza sociale molto alta perché viene associato alla dimensione soggettiva del conflitto, «cioè all'insieme dei valori, schemi cognitivi, percezioni, rappresentazioni, narrazioni e miti» (ivi: 198) ad esso connessi. La figura del nemico è un dispositivo che concorre a “scaricare” la tensione soggettiva e collettiva in termini di paura su un elemento reale anta-

gonista e a “giustificare” «il ricorso alla violenza da parte di una collettività contro un'altra, il superamento di certe remore, di certi limiti che sono inerenti alla natura sociale dell'uomo» (*ibidem*). La costruzione sociale del nemico porta con sé la difesa dei valori propri di una determinata società e assume, in taluni casi, i contorni di una vera e propria contrapposizione in termini culturali; non è un caso che, ad esempio, la dicotomia Islam/Occidente non si limiti a questioni politiche o meramente inerenti al conflitto bellico ma sfoci, in maniera forse anche più massiccia sul piano sociale, in forme di rifiuto e de-valorizzazione di questioni più intimamente legate al soggetto come: la religione, le tradizioni, il comportamento. «Da un punto di vista psicologico possiamo considerare il nemico come un prodotto realizzato attraverso un transfert negativo della propria ombra, delle proprie paure, dei propri contrasti interiori che vengono oggettivati» (ivi: 201); a livello identitario, dunque, l'insicurezza esistenziale determina processi di difesa generati dalla paura di perdere i propri confini identitari, anche collettivi, i quali a partire dagli anni Sessanta hanno visto emergere l'idea che «la stessa identità individuale e collettiva (sia da definirsi) in termini di appartenenza a comunità culturalmente ben caratterizzate» (ivi: 57).

A livello europeo, lo spazio comune, reale o simbolico, pluri-etnico, pluriculturale, plurireligioso necessita, per formarsi e sopravvivere, del ri-conoscimento dell'identità dell'Altro sotto differenti presupposti, perché «oggi a stabilirsi nei paesi europei non sono solo individui-forza lavoro, ma soggettività portatrici di identità culturali, religiose ed etniche che non si lasciano assorbire o privatizzare, ma al contrario richiedono un riconoscimento anche nella sfera pubblica» (ivi: 56-57). La perfetta integrazione tra diversità non è impossibile nel momento in cui viene vista come un processo biunivoco in cui vengano garantiti alle minoranze i diritti politici e civili e venga riconosciuta loro la possibilità di non rinunciare alla propria identità, concedendosi di ridefinire reciprocamente i propri confini e abbandonando definitivamente il relativismo culturale. Questo pensiero è alla base dell'idea della possibile formazione di una nuova identità per i musulmani residenti in Europa che, ad esempio, Tariq Ramadan pensa a partire dalla possibilità di vivere in Europa da cittadini leali ed integrati, riconsiderando il senso della propria presenza in Occidente al di fuori delle vecchie categorie religiose ma senza dover necessariamente rinunciare alla propria identità islamica. Al di là delle critiche che Maniscalco muove al pensiero di Ramadan, l'islam rappresenta un esempio controcorrente rispetto al diffuso fenomeno della “crisi delle identità”, dimostrando «un'effervescenza e un pluralismo che vanno ben oltre il tradizionale articolarsi (religioso e etno-nazionale) e che compete al suo interno in maniera anche conflittuale per l'individuazione di un proprio modello di modernizzazione» (ivi: 11).

Il modello assimilazionista, che prevede un progressivo abbandono dell'identificazione con un'appartenenza etnica minoritaria e delle pratiche culturali distintive, si scontra con la realtà contemporanea, caratterizzata dalla «strutturazione di identità fluide, composite, negoziate quotidianamente ed elaborate individualmente» (ivi: 143) a partire dal tessuto familiare e dai gruppi etnico-religiosi di riferimento, ma anche acquisiti successivamente durante la socializzazione nello specifico territorio di residenza. In linea generale, ogni soggetto migrante è infatti continuamente incalzato da differenti fronti e da differenti tipologie identitarie: l'identità culturale d'origine, che concorre a definire il legame con il gruppo etnico di appartenenza, condividendo non solo una lingua e una tradizione storica ma anche specifici modi di essere e considerarsi rispetto all'altro, attraverso la dicotomia noi/loro; l'identità collettiva della comunità d'appartenenza sul territorio europeo, tenuta e garantita da una forte componente emotiva che concorre al mantenimento dei valori legati alla terra d'origine e fornisce il primo punto di contatto e di sostegno all'arrivo; l'identità religiosa, che fornisce le linee guida al comportamento individuale; l'identità di genere, che attraverso i ruoli e specifiche comportamentali definisce il proprio essere donna o uomo. Elias (1990) sottolinea quanto le dimensioni dell'identità, pur alimentandosi a vicenda, abbiano visto nelle società contemporanee il prevalere della sfera personale, concorrendo a distaccare progressivamente gli individui dai legami e dai dictat sociali del proprio gruppo, favorendo così un'autonoma definizione soggettiva. Non sempre poi la costruzione dell'identità separata da quella collettiva di riferimento è un processo dipendente solo dalla volontà del soggetto attore; nell'inserimento in una realtà sociale altra il soggetto deve fare i conti con lo stereotipo associato al proprio gruppo, che tende a svalutare le potenzialità e le peculiarità individuali per omologare il soggetto in una visione totalizzante spesso negativa.

Le seconde generazioni di migranti musulmani sono esempi calzanti del fenomeno del "bricolage identitario" e rappresentano «una voce peculiare in ambito musulmano europeo; nella maggior parte dei casi esprimono sia nei riguardi dell'Islam, sia nei riguardi della realtà europea un rapporto diverso rispetto alle generazioni precedenti di prima immigrazione» (Maniscalco 2012: 139); sono soggetti nati o socializzati in Europa, che conoscono poco il loro paese d'origine, che si sentono molto più occidentali dei loro genitori e che hanno interiorizzato modelli e stili di vita simili ai loro coetanei autoctoni. Le seconde generazioni vivono anch'esse di una difficile condizione, in bilico costante tra appartenenza ed estraneità, coadiuvata in alcuni casi anche da assurde regole in fatto di riconoscimento della cittadinanza e di relativi diritti politici e sociali. Dal punto di vista della soggettività tutto ciò concorre a farli sentire dei presenti-assenti che non hanno, come accadeva per i loro padri, una patria in cui tornare ed in cui venire accettati e riconosciuti; la loro

patria è proprio quella che li vuole e li vede una minoranza. A causa di questa paradossale situazione, spiega Maniscalco (ivi: 139):

Si acuisce il problema dell'identità culturale e dell'educazione religiosa delle nuove generazioni; ci si interroga su questioni quali la parità di trattamento, i diritti individuali e di gruppo; sorgono esigenze di individuazione, rielaborazione e trasmissione del patrimonio culturale e dei modelli di educazione familiare; ci si pongono domande sul diritto di esprimere e mantenere la propria identità culturale e di rivendicare i propri spazi di autonomia.

Paradossalmente la capacità di muoversi attraverso gruppi multipli, che per Simmel era sinonimo di arricchimento della personalità individuale, è per le seconde generazioni, e per i migranti in generale, un elemento di instabilità che li porta spesso a reagire, come sostiene Oliver Roy (2003), riformulando la loro identità a partire dalla deculturazione, cioè dal distacco progressivo dalla cultura d'origine. Le appartenenze multiple sono complesse soprattutto nel caso di culture notevolmente differenti, richiedono stabilità soggettiva e gestione onerosa dal punto di vista identitario e «possono causare disagio, anomia, e frustrazione canalizzabili sia verso una radicalizzazione identitaria e religiosa che annulla l'ambivalenza, sia verso forme di comportamento deviante o criminale, individuale e/o di gruppo» (Maniscalco 2012: 146). Nella realtà dei fatti la situazione è in evoluzione; a quanti hanno optato per l'assimilazione, operando un percorso di rinuncia alla propria specificità culturale e religiosa, se ne contrappongono altri che proprio nel contesto europeo e nella loro condizione di «straniero» hanno ritrovato le spinte per una ricostruzione identitaria coerente con le loro origini. A questi si affiancano i giovani, eterni baluardi d'innovazione, che hanno deciso di elaborare la propria identità «in una situazione di ambivalenza tra una nuova comunità immaginata [...] e la propria vita di europei in Europa» (ivi: 188-189). Tutto ciò non mancherà di farci tornare a parlare di identità, individuale e collettiva, sia nei suoi aspetti teorici, sia in quelli connessi all'analisi di specifiche realtà concrete, proprio come si è provato a fare in queste pagine.

Riferimenti bibliografici

- Bartholini I. (2003), *Uno e nessuno. L'identità negata nella società globale*, Franco Angeli, Milano.
- Bauman Z. (1999), *La società dell'incertezza*, il Mulino, Bologna.
- Belardinelli S. Allodi L. (a cura di) (2006), *Sociologia della cultura*, Franco Angeli, Milano.

- Boudon R. Bourricaud F. (1991), *Dizionario critico di sociologia*, Armando Editore, Roma.
- Caniglia E. (2011), *Etnometodologia: una guida per la comprensione*, Dispense per il corso di Sociologia, Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Perugia, Polo Scientifico Didattico di Terni, Terni.
- Collins R. (2006), *Teorie sociologiche*, il Mulino, Bologna.
- Elias N. (1990), *La società degli individui*, il Mulino, Bologna.
- Garfinkel H. (1963), *A conception of, and experiments with, "trust" as a condition of stable concerted actions* in Harvey O. J. (a cura di), *Motivation and Social Interaction*, Ronald Press, New York.
- Goffman E. (1968), *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, Einaudi, Torino.
- Hume D. (1739 [1975]), *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Roma-Bari.
- Maniscalco M. L. (2008), *La pace in rivolta*, Franco Angeli, Milano.
- Maniscalco M.L. (2012), *Islam europeo. Sociologia di un incontro*, Franco Angeli, Milano.
- Mead G. H. (1934 [1966]), *Mente, sé e società*, Giunti Barbera, Firenze.
- Mongardini C. (1993), *La cultura del presente. Tempo e storia nella tarda modernità*, Franco Angeli, Milano.
- Parsons T. (1968), *Il ruolo dell'identità nella teoria generale dell'azione*, in Sciolla L. (a cura di) (1983), *Identità. Percorsi di analisi sociologica*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Roy O. (2003), *Global Muslim. Le radici occidentali del nuovo Islam*, Feltrinelli, Milano.
- Ruspini E. (2008), *Geografia, genere, postmodernità*, Paper per il Convegno "Geografia scolastica: programmi, libri di testo, carte nella produzione del discorso geopolitico", Università di Milano-Bicocca, Milano, 20-21/10.
- Sciolla L. (1994), *Identità personale e collettiva*, in «Enciclopedia delle scienze sociali», Treccani, Roma, vol. IV: 496-506.
- Sciolla L. (2010), *L'identità a più dimensioni. Il soggetto e la trasformazione dei legami sociali*, Ediesse, Roma.
- Spreafico A. (2011), *La ricerca del sé nella teoria sociale*, Armando Editore, Roma.
- Tabboni S. (2006), *Lo straniero e l'altro*, Liguori Editore, Napoli.
- Todorov Z. (1984), *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Einaudi, Torino.
- Touraine A. (1998), *Libertà, uguaglianza, diversità*, Il Saggiatore, Milano.
- Touraine A. (2008), *La globalizzazione e la fine del sociale*, Il Saggiatore, Milano.
- Touraine A. (2011), *Multiculturalismo. Perché è andato in crisi il sogno della convivenza*, in «Repubblica», 10/02.