

## Editoriale

### I *turning points* sociologici dell'identità

Questo numero di *SMP* esplora l'universo identitario nelle sue diverse e discusse forme: personale/sociale, collettiva. Lo scopo è quello di svelare il mito sociologico dell'identità senza prescindere dalla sua complessità; dunque uno scopo che si può tentare di raggiungere ben sapendo che è difficile andare oltre la dimensione del tentativo. Nelle pagine che seguono vengono rivisitate teorie, note e meno note, e vengono suggeriti metodi di studio per interpretare la questione-identità anche nelle sue manifestazioni quotidiane. Il termine identità ha una radice etimologica che ne dichiara subito il significato non limpido. Identità nella lingua italiana è sostantivo femminile che si ritrova nel latino tardo (*identitas-identitatis*), come derivazione di *idem* «lo stesso, il medesimo» e come calco del greco ταυτότης (identità, l'essere lo stesso). Da Aristotele a Leibniz, da Kant ad Hegel la questione dell'identità rientra nella riflessione filosofica sulla logica del pensiero e sui principi che ne stanno a fondamento. Identità è una categoria che, invece, si affaccia nel dibattito delle scienze sociali, non a caso, abbastanza di recente. Appare alla fine degli anni Cinquanta del Novecento e si associa al termine crisi. Si parla allora di crisi di identità (*identity crisis*) alludendo ad uno stato soggettivo problematico, a fronte di alcuni processi di mutamento rapido e radicale che sconvolgono il quadro societario e la vita dei singoli in quasi tutto l'Occidente industrializzato. Identità è un concetto che potrebbe far parte di un dizionario interdisciplinare delle scienze sociali. Identità, infatti, è un termine che si situa in una zona analitica incerta, al crocevia di antropologia culturale, psicologia sociale, sociologia, scienza politica e storia.

Le scienze sociali hanno come obiettivo l'analisi delle dinamiche che formano la base identitaria e che ne sostengono lo sviluppo. L'identità si può concepire come l'esito instabile di un processo di autoconsapevolezza soggettiva che si traduce in una risorsa autocostruita. Tramite questa risorsa il soggetto soddisfa il suo bisogno di appartenenza e di integrazione e tenta così di dare senso alla sua vita. Un'identità negata equivale, molte volte, alla negazione della vita. Nella realtà tra gli estremi di un'identità pienamente realizzata e di

un'identità negata stanno le fasi critiche di discontinuità nel tempo biografico di un individuo che, ad esempio, in funzione dell'età (adolescente oppure anziano) può sperimentare la perdita della consapevolezza di sé. Quando emerge, questa esperienza di sofferenza può svolgersi anche in una forma discontinua e parziale ed accompagna comunque il vissuto identitario segnandone le vicende successive. Lo stesso stato di disagio può riguardare anche un gruppo e/o un'istituzione. La costruzione dell'identità non può prescindere né dal rapporto con l'ambiente sociale né da peculiari relazioni che il soggetto intrattiene nel corso della vita. L'identità è spesso vista come un universale culturale che trova le sue specificazioni sociali e che si relativizza in funzione del contesto esperito dal soggetto ma anche in funzione della contingenza storico-politica più generale. Nella modernità cade, infatti, l'antinomia tra identità e società per effetto delle dinamiche di trasformazione economiche, politiche e culturali. In sintonia con l'affermazione della modernità si fa strada l'esigenza di far evaporare la categoria del soggetto dall'ambito della teoria sociologica. Questa propensione acquista spessore con le diverse teorie dell'individualismo metodologico. L'individualismo metodologico si rifà ad un'idea di soggetto pervaso da razionalità che riprende l'uomo cartesiano rivisitato sulla scia dell'utilitarismo. L'individuo è un'entità essenzialmente capace di calcolo che vuole prendere le decisioni migliori per ottenere i massimi vantaggi come effetto del suo agire. L'individuo viene concepito come un centro autonomo di razionalità. Un insieme di individui che decidono di agire sulla base del principio della scelta razionale produce un dato tipo di società dove l'*homo sociologicus* e l'*homo oeconomicus* si sovrappongono quasi perfettamente, con effetti che fanno della modernità un'epoca dall'umanità impoverita. Questo resta un aspetto fondamentale per un'analisi che non può trascurare la complessità dell'interdipendenza tra la dimensione micro e la dimensione macrosociale. La questione dell'identità va collocata anche in tale interstizio.

Per avvicinare il lettore alla tematica dell'identità delineata in questo numero di *SMP* curato da Enrico Caniglia e da Andrea Spreafico con forte "identificazione" e, nella sostanza, con autentica passione di sociologi, può essere utile richiamare qui alcuni *turning-points* che segnano il percorso intrapreso dal concetto nelle scienze sociali, segnatamente nell'ambito del sapere sociologico. Va subito detto che questa panoramica teorica dimostra, non a caso, che tra i vari autori esistono dissonanze significative ma soprattutto che le varie teorie non si ripiegano su sé stesse e che non tendono ad autoscludersi in una forma radicale. Anzi, sarebbe importante una riflessione che tenda a comporre gli elementi di convergenza e di sovrapposizione tra i vari approcci<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Sotto questo profilo si rinvia al brillante excursus di Andrea Spreafico, *La ricerca del sé nella teoria sociale*, Armando editore, Roma, 2011.

In sintesi. Nel 1902 Charles H. Cooley aveva disegnato il meccanismo del *looking-glass-self*; nel 1934 George H. Mead, che non userà mai il termine identità, approfondisce questa idea e sistematizza una teoria del Sé. La caratteristica fondamentale del Sé è la riflessività. Il Sé non è un dato preesistente ai condizionamenti della società sull'individuo. Il soggetto sviluppa una sua capacità di autorappresentazione autonoma che è comunque integralmente legata alla molteplicità delle sue relazioni sociali. L'individuo matura la capacità di assumere il ruolo degli altri con i quali con-vive in un dato ambiente sociale. Tramite l'interazione, mediata dalla conversazione, l'individuo comunica con la sua interiorità cosciente percependosi così come gli altri lo percepiscono. L'individuo impara a guardare a sé stesso con gli occhi degli altri e conversa con sé stesso grazie alla conversazione con gli altri. Fondamentale è la distinzione meadiana del Sé tra "Io" e "Me". Ancora più importante, in termini politico-sociali, il concetto di "Altro generalizzato"<sup>2</sup>. La storia del concetto di identità traguarda una tappa importante grazie ad Erik Erikson, psicanalista neofreudiano. Fin dal 1950 Erikson parla del senso di continuità personale in relazione alle chance di riconoscimento che l'individuo rintraccia nella relazione con diversi gruppi sociali. La molteplicità dei ruoli che gli viene imposta dal mondo che lo circonda trova una risposta nella loro gerarchizzazione, risposta utile per eliminare ogni tensione quando l'individuo ha maturato la dimensione dell'autoriconoscimento. L'interesse di ricerca di Erikson per i giovani, vale a dire per una soggettività in fieri necessitata dalla posizione nel ciclo di vita ad operare delle discontinuità rispetto alle identificazioni antecedenti, fa compiere dei passi avanti alla nozione di identità in una direzione sociologica. Il rischio della crisi di identità nei giovani si collega alla sperimentazione di nuovi stili di vita in una zona condizionata dagli effetti dello stato di moratoria psico-sociale in cui la società moderna ingabbia le giovani generazioni. La versione eriksoniana del concetto di identità agevola il superamento della teoria del ruolo e dei suoi aspetti statici e deterministici connaturati alla teoria struttural-funzionalista. Erikson, inoltre, influenza, senza che ciò gli venga riconosciuto, la corrente sociologica dell'interazionismo simbolico sottolineando la rilevanza della dimensione motivazionale del comportamento (trascurata anche da Mead). Erikson, comunque, non ha mai abbandonato l'idea che esista una struttura psichica profonda cui si àncora l'identità. L'interazioni-

<sup>2</sup> Il Me è frutto dell'acquisizione soggettiva degli atteggiamenti degli altri con i quali si interagisce. L' Io è una reazione al Me e non coincide con un'interiorità immutabile, precostituita e distinta dal Me. Si tratta di una "figura storica" intrecciata ed esperita con la memoria. L'elaborazione dell'Altro generalizzato fa del Sé un fulcro di comportamento del soggetto che dimostra (a sé e agli altri) di avere interiorizzato le aspettative normative caratteristiche dell'intera comunità di appartenenza.

simo simbolico sottolinea, invece, un concetto di identità sostenuto ed intrecciato in modo esclusivo con la processualità e con il riconoscimento sociale. Erikson scomparirà presto e non si trovano più sue tracce già nelle opere di Erving Goffman né tantomeno nelle riflessioni di Peter L. Berger e di Thomas Luckmann (1966). Questi ultimi introducono nella loro versione dell'identità la fenomenologia di Husserl nella rilettura di Alfred Schütz e rinvigoriscono altresì la teoria meadiana del Sé. Nella società esistono delle credenze sociali che il soggetto apprende; la società elabora dei modelli psicologici che permettono all'individuo di riconoscere sé stesso; è la società che prepara la realtà psicologica cui l'individuo aderirà tramite il processo di socializzazione.

Il precipitato dell'ipotesi di Erikson che vede l'identità come elemento sito nella struttura psichica interna e persistente nel soggetto ritorna, invece, nella teoria generale dell'azione di Talcott Parsons. In latente polemica con il contributo dell'interazionismo, la sociologia struttural-funzionalista edificata da Talcott Parsons utilizza il termine identità per designare "un aspetto strutturale della personalità dell'individuo, concepita come un sistema". Talcott Parsons vede l'individuo, in sintonia con la sua costruzione teorica, come un microsistema che si adatta alle stesse regole del macrosistema sociale e al quale si applica in modo efficace il modello AGIL. Lo struttural-funzionalismo parsonsiano ci propone un concetto di identità come componente fondamentale del sistema della personalità, strettamente connesso sia con il sistema sociale attraverso i ruoli sia con il sistema culturale mediante gli orientamenti di valore. L'identità viene definita come "il sistema dei codici di mantenimento del modello della personalità individuale". L'identità è una componente primaria della personalità che assume il carattere della stabilità, raramente reversibile, quando si perviene alla maturità. L'identità viene appresa nel corso della vita tramite il processo di socializzazione che coinvolge diverse istituzioni in una sequenza prevista: famiglia, scuola, lavoro, religione, etnia. L'attore si comporta in maniera congruente con le aspettative di comportamento culturalmente stabilite senza avere necessariamente consapevolezza del sistema di significati interiorizzato. L'identità è per l'individuo una risorsa indispensabile perché gli consente di orientarsi mentre sviluppa la sua azione nel territorio della società definito dai codici simbolico-culturali che gli pertengono. Il sistema della personalità nella organica costruzione teorica parsonsiana è composto da vari sottosistemi, uno dei quali è appunto l'identità. L'identità sovrintende ai sottosistemi dell'Id, dell'Ego e del Super-ego e rappresenta la cornice di senso più ampia legata ai valori che permette all'individuo di scegliere tra le possibili alternative di azione. È noto il dibattito attorno al tema sulle chance di libertà dell'individuo parsonsiano, ovviamente problematico all'interno di una teoria che fa del concetto di sistema una sua pietra angolare, ma in questa sede non è certo il caso di riprenderlo.

Non sembra paradossale rintracciare degli elementi di continuità non dichiarati tra la concezione parsonsiana dell'identità e quella propugnata dalla fenomenologia a partire dagli Anni Sessanta del Novecento per oltre cinque lustri. Il mondo intersoggettivo, che per i fenomenologi è il teatro naturale di espressione dell'identità, appare costituito dalla sedimentazione di mappe di significato che orientano l'azione nel vivere di ogni giorno. Il processo di socializzazione primaria ha trasmesso tali schemi di interpretazione agli individui, li ha radicati nella loro coscienza e ne ha fatto delle componenti della loro identità. Questa fase fondamentale della socializzazione familiare si compie in un itinerario formativo che prevede la congruenza tra l'identità – concepita come una struttura organizzativa cognitiva – ed il sistema culturale dei valori che diventano patrimonio della stessa identità e la rendono socialmente normale. Berger e Luckmann sottolineano la specificità della socializzazione secondaria proprio con riferimento alle chance (e alla propensione) che ha il soggetto di ridiscutere quanto è stato interiorizzato nella prima fase e dunque di ridiscutere la concezione che ha di sé. Con la conseguenza di reinterpretarsi nello svolgimento dei ruoli caratterizzanti. Il tema della complessità e delle possibili contraddizioni che accompagnano la costruzione identitaria acquisita nella prospettiva fenomenologica uno spazio crescente in sintonia con la crescente pluralizzazione dei mondi sociali. L'individuo è chiamato a definirsi su una base elettiva, riflessiva e sempre reversibile: l'identità è un meccanismo che intreccia una valenza integrativa individuale con una sua indispensabile funzione di bussola comportamentale.

Alfred Schütz concepisce il sé come un bilancio riflessivo che l'individuo compie delle proprie esperienze, attribuendo così un senso alle stesse. Dunque il self schütziano ha una valenza retrospettiva e questo carattere è cruciale perché prevede l'attribuzione di significato all'esperienza che si è compiuta nel passato, un'attribuzione che si realizza nell'adesso e da cui dipende la percezione di sé e le sue variazioni. L'identità secondo Schütz ammette, poi, un'altra specificazione, l'esperienza immediata dell'altro, in condizioni di co-presenza, dalla quale deriva anche il riconoscimento reciproco e quindi l'esperienza del noi. Il sé non è una risorsa dell'individuo sganciata dalla relazione con l'altro. La capacità di autoriflessione identitaria si sviluppa tramite la capacità di fare esperienza dell'altro grazie a un senso intersoggettivo comune: dunque l'identità schütziana ha una componente fondamentale di natura relazionale. La concezione dell'io, cioè di un soggetto che produce senso e che nel ricordo transita attraverso i suoi differenti sé, conferma gli aspetti della frammentarietà, della parzialità e della probabile incoerenza che dominano nella dimensione della soggettività come viene appunto disegnata da Schütz. Nonostante la pluralità dei mondi sociali di riferimento e la molteplicità delle province di significato e dei contesti di senso nei quali vive l'identità, il soggetto è in

grado di mantenere la consapevolezza della sua unità. La frammentarietà delle esperienze vissute non inibisce il senso unitario dell'identità nell'ambito della vita quotidiana grazie al fenomeno unificante del *working*. Gli io parziali svaniscono, resta un ego-agente che esercita una sua capacità cognitiva nella pragmaticità del tempo e dello spazio ove si manifesta il mondo della vita. Schütz ci parla del sé che agisce nel presente (un sé quotidiano ed irriflesso), che opera per realizzare un progetto e così agendo si autoesperisce come matrice dell'azione in corso, come sé indiviso e totale. Il sé perde la sua unità quando sviluppa un'attitudine riflessiva verso gli atti effettuati. Il rinvio ad un sistema di atti correlati al quale l'atto passato viene riferito tramite il ricordo e la riflessione rende parziale il sé e ne fa l'interprete del ruolo svolto, ovvero un Me alla Mead. La struttura fondamentale del mondo della vita quotidiana è data dalla *relazione frontale*: un campo interattivo, una comunità di tempo e di spazio ove un attore può vedere il sé dell'Altro attore a lui simile nella sua intatta totalità, "mentre al di fuori del presente in corso della relazione-Noi, l'Altro non appare se non come un Me, che interpreta un ruolo, ma non come un'unità". La relazione frontale appare come la forma più pura di comunicazione intersoggettiva che ci libera dallo stereotipo e dal pregiudizio. Il punto teorico centrale sull'identità nella prospettiva schütziana è che la consapevolezza identitaria dell'individuo che percepisce il suo sé come unitario si realizza nella ri-attualizzazione continua nella dimensione del *working*. Il soggetto si esperisce come espressione di un unico sé che è impegnato continuamente in un mondo che è il suo naturale territorio di progettazione e di azione conseguente. Quello di Schütz è un *turning point* decisivo sulla questione-identità ma, con le sue mille ombre, solleva mille problemi che, non a caso, hanno fatto proliferare i suoi esegeti.

Gli studi fenomenologici stimolati da Schütz hanno anche avuto il merito di dare avvio ad un'ulteriore riflessione sull'identità, quella *up-to-date* dell'etnometodologia, che larga parte trova anche nelle pagine di alcuni autori di questo numero di *SMP*. Prima di introdurre tale prospettiva è però necessario ricordare una figura esemplare per la riflessione sociologica sull'identità che sta al di sopra e, al tempo stesso, all'interno del dibattito postmoderno sulla questione: Erving Goffman. Goffman demolisce il principio dell'inaccessibilità del soggetto e articola una sua teoria del sé che lascia comunque aperta la questione sulla effettiva esistenza del sé come principio dell'azione. Il soggetto viene concepito come una maschera; il soggetto è privo di una intenzionalità attiva ed è strutturato dal contesto interattivo in cui si esprime oltreché essere condizionato dall'esterno da vincoli normativi. Il sé sociologico si sovrappone ai ruoli prodotti in una data società e non è il nucleo motore del nostro agire. Si parla di sé-personaggio: il sé è un effetto drammaturgico che emerge da una scena. Il contesto istituzionalizzato nel quale si interagisce delinea i personaggi

e li spinge a presentarsi in modo possibilmente coerente: abbiamo allora un sé tendenzialmente sovrapposto al ruolo. L'obiettivo dell'individuo-maschera nell'interazione è la presentazione di un'immagine di sé convincente, socialmente gradita, che comunica agli altri quello che possono aspettarsi mentre adottano un codice rituale comune. Si sviluppa allora una cooperazione rituale che mette in scena una condivisione della realtà da parte degli attori implicati. Le regole della buona educazione attribuiscono sacralità al sé altrui mentre ci comportiamo seguendo un'etichetta cerimoniale. Deviante è chi viola, ripetutamente ed in modo palese, i rituali cerimoniali che organizzano la rappresentazione della vita quotidiana. Va poi ricordato che Goffman propone una distinzione tra identità sociale, identità personale ed identità dell'Io. Tre dimensioni identitarie interdipendenti anche sotto il profilo analitico. L'identità sociale è l'identità pubblica assegnata dall'esterno ad un soggetto che grazie ad essa assume una visibilità che lo apparenta ad altri. L'influenza dei contesti sociali è determinante per stabilire con quali categorie di persone interagiamo con maggiore probabilità. L'identità personale, meno visibile, consente al soggetto di differenziarsi dagli altri sulla base di elementi strettamente biografici. Un insieme di informazioni personali, segni dell'identità di un individuo, è il frutto della pluralità di rappresentazioni di sé che comprova il desiderio del soggetto di offrire un quadro informativo coerente nonostante la mutevolezza delle immagini e la pluralità delle situazioni biografiche ed interattive. Gli elementi che consentono la costruzione dell'identità sociale e dell'identità personale agevolano per il soggetto l'autocostruzione riflessiva dell'identità dell'Io. Goffman sembra qui recuperare, suo malgrado, una concezione eriksoniana del soggetto ed elaborare uno strumento analitico che resta ambiguo nella sua essenza. Il Goffman maturo degli Anni Ottanta, in altri termini, non sembra respingere in toto l'esistenza (e l'operatività) di un sé minimo: il soggetto parlante si impegna in maniera duttile per assicurarsi, tramite la rappresentazione di sé, la collocazione più difendibile nella complessa cornice dell'interazione. La soggettività della persona non sarebbe del tutto sparita: la distanza dal ruolo è forse un indicatore dell'io "nudo" – ostico anche al processo di socializzazione – che rende l'attore capace di passare da un sé all'altro mettendolo in scena. Il sociologo canadese sottolinea come gli individui si conformino alla dimensione normativa tipica dell'interazione e cerchino di soddisfare il loro desiderio di rispettabilità dell'immagine di sé. Centrali nell'ordine dell'interazione dunque i rituali del tatto, della cortesia e della deferenza. Metodologicamente importante per lo studio del sé è sottolineare che il sé è un effetto discorsivo descrivibile tramite i codici culturali da cui emerge, in modo contingente, subendone l'influenza. La ripetitività delle performance suggerisce in modo illusorio la presenza di un sé psichico interiore che l'individuo rappresenta agli altri curando nei suoi comportamenti riti e gesti che gli assicurino, come si diceva, una

posizione di rispettabilità. Il self resta comunque una creazione, discontinua, dovuta al rituale-morale che organizza le conversazioni senza una corrispondenza effettiva in un'essenza. In estrema sintesi, per Goffman l'individuo non è altro che una maschera che sa muoversi in un modo più o meno conforme alla parte che gli è stata assegnata sul palcoscenico della vita sociale. Il soggetto recita i ruoli che la struttura gli prescrive e la rappresentazione è quasi sempre indolore a meno che il soggetto non incappi nei meccanismi della stigmatizzazione. L'individuo, in breve, viene concepito come un semplice *gancio* cui viene appesa la maschera prescelta e voluta da un'azione collettiva. Il meccanismo però non agisce in modo assolutamente rigido; gli attori non sono sempre e del tutto prevedibili nei loro comportamenti durante la recita pubblica perché a volte mantengono una certa distanza dai ruoli che sono stati a loro assegnati. In termini di metafora: si studia il derma per studiare il corpo umano ma il derma, pur importante per molte funzioni, non è certo il solo spazio di ricerca possibile ed esaustivo sul corpo umano.

Loredana Sciolla ha approfondito una riflessione fondamentale sul tema a partire dall'ormai lontano 1983<sup>3</sup>. Sciolla individuava allora tre dimensioni teoriche, portanti, del concetto di identità: locativa, integrativa e selettiva. L'individuo grazie alla dimensione locativa si colloca in un campo socialmente omogeneo con dei confini condivisi da altri. L'individuo moderno è costretto a ricoprire più ruoli ma, nel corso di questa esperienza densa di problemi di coordinamento cognitivo e di tensione, effettua delle scelte importanti. L'individuo traccia dei confini tra il "noi" che predilige e a cui appartiene (o, a volte, desidera appartenere) e gli altri estranei con i quali, per mille motivi dati certi ruoli che ricopre, è comunque costretto ad interagire. Questa mappatura indispensabile all'identità coinvolge, insieme ad aspetti cognitivi, anche aspetti valoriali ed affettivo-valutativi. L'individuo ha bisogno di organizzare le esperienze passate e presenti ed i suoi disegni per il futuro in un quadro dotato di senso. In questo modo si può districare nella complessità derivata dall'impegno in una pluralità di ruoli a volte mal compatibili. È la dimensione integrativa dell'identità, dimensione imprescindibile ma il cui *modus operandi* resta da decifrare meglio. Un compito al quale la sociologia sembra esser chiamata insieme ad altre discipline cugine. L'identità, infine, trova la sua terza dimensione nella dimensione selettiva. Questa dimensione permette all'individuo di metter ordine nelle proprie preferenze e così di poter scegliere, differire o rinunciare ad alcune alternative d'azione piuttosto che ad altre.

<sup>3</sup> Tra i suoi contributi più significativi: *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*, Rosenberg&Sellier, Torino, 1983; *Identità in Enciclopedia delle scienze sociali*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1993; *L'identità a più dimensioni. Il soggetto e la trasformazione dei legami sociali*, Ediesse, Roma, 2010.

Sciolla nelle fasi ulteriori del suo studio propone un approccio di ampio respiro che tenta di interpretare il processo di macromutamento che ha conferito all'identità un ruolo così rilevante nel XX secolo. Sciolla, come Zygmunt Bauman (1999), identifica il percorso di ricerca del Sé e di definizione dell'Io nei termini di un'«invenzione moderna». Bauman infatti ha rintracciato il processo evolutivo dell'identità tra la Modernità solida e la Modernità liquida. La transizione postmoderna è generata da una visione della definizione identitaria come un compito necessario se si vuole fuggire dall'incertezza di un mondo coinvolto e travolto da un'incomprensibile trasformazione. Si tratta di una nuova condizione che alimenta un clima ansiogeno per un individuo che non vuole abdicare ad una soggettività consapevole. 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)» (Sciolla 2010: 13). Nell'ultimo quarto di secolo l'identità ha patito un'ulteriore trasformazione. Le tradizionali identità politiche e di classe sono state affiancate e sostituite da identità incentrate soprattutto su elementi di dimensione collettiva come la nazione, l'etnia e le religioni. La globalizzazione, con la sua influenza pervasiva ha alimentato in tutte le società occidentali le pratiche culturali che hanno generato nuove forme identitarie. 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 riafferma l'idea che l'identità ha una natura multidimensionale. L'identità rimane, sotto il profilo euristico una categoria idonea a descrivere sia l'attore sociale individuale sia l'attore collettivo. Esiste un rapporto tra identità personale, a cui si accompagna la dimensione sociale poiché «l'identità personale è sempre anche sociale», e identità collettiva propria di gruppi e organizzazioni. L'identità sociale può esser frutto di un'attribuzione esterna di ruoli sociali oppure essere l'esito di un processo di autodefinizione. Il prevalere dell'uno o dell'altro di questi percorsi incide in maniera rilevante sulla costruzione dell'identità personale che però non deve essere confusa integralmente con quella sociale. La contemporaneità tra personale e sociale che prende corpo nell'identità non ammette che il sociale diventi tout court l'identità anche se è ciò che la rende possibile. All'identità personale e sociale si accosta l'identità collettiva. Questo tipo di identità ha il suo fondamento (condizionato dalla contingenza storico-politica) nel «sentimento intersoggettivo e condiviso del "noi" che può derivare dall'esperienza diretta o solo im-

maginata dell'appartenenza a un gruppo» (*ivi*: 40). L'identità collettiva; è una forma aggregativa di più identità sociali che convergono in un tutto, un'entità alla quale gli individui si riferiscono per definire una parte della loro identità personale. Ma come negare a questa forma d'identità una sua autonomia ed un'influenza a volte dirompente sull'identità personale?

Anche nell'analisi di Sciolla risorge la questione del “riconoscimento” che accompagna da tempo la riflessione sull'identità. L'identità non corrisponde ad un individuo ipersocializzato ed eterodiretto ma è conseguenza di un processo formativo immerso in un confronto dialettico e a volte conflittuale con l'altro. L'approvazione e la disapprovazione degli altri modificano sostanzialmente, condizionandola, l'identità soggettiva poiché radicano nell'individuo un senso di dignità e di accettazione o, all'opposto, la percezione dell'esclusione e della negazione. L'identificazione esterna è il fondamento dell'auto-stima che attribuisce all'individuo una collocazione cosciente nella società. Il riconoscimento necessita anche di un procedimento interno: quello della coerenza tra il riconoscimento altrui e l'auto-riconoscimento. L'identità non si riduce al riconoscimento del proprio esserci come individuo, quanto piuttosto ad avere cognizione del proprio “valore personale” derivante da un'affermazione sociale della propria soggettività. Secondo Sciolla si possono rintracciare nella tradizione del pensiero sociologico differenti tipi di riconoscimento in connessione con la questione identitaria. Il meccanismo del riconoscimento costituito dal duplice processo di identificazione e di individuazione si articola, teoricamente, in quattro modelli che nella realtà non sono necessariamente alternativi, ed anzi potrebbero operare simultaneamente. Ad ognuno di questi modelli fa capo una concezione dell'identità. Il primo modello è quello dell'interiorizzazione ed è disegnato nel pensiero sociologico dallo struttural-funzionalismo di Talcott Parsons. Valori e norme sociali si trasformano tramite la socializzazione primaria e secondaria in una parte costitutiva della personalità dell'attore. Il riconoscimento si traduce in un'attività di valutazione di approvazione/disapprovazione espressa da chi rappresenta le istituzioni nei confronti delle prestazioni di un individuo; il riconoscimento è dunque un giudizio di conformità. Il secondo è il modello dello specchio e coincide con la prospettiva analitica prediletta dall'interazionismo simbolico. L'interazionismo simbolico, riprendendo Cooley, si concentra sul concetto dell'assunzione del ruolo che si svolge all'insegna di aspettative indefinite e contrastanti talché gli individui definiscono e ridefiniscono continuamente i ruoli che li implicano. Il riconoscimento diventa un meccanismo innescato dalla reciprocità e si traduce nella capacità di assumere il ruolo dell'altro con il quale si interagisce in una data situazione. L'identità assume allora una natura processuale e viene verificata e modificata nel corso dell'interazione. La teoria dell'identità legata al modello dello specchio prevede delle strategie di controllo delle dis-

sonanze tra i modi del riconoscimento sociale e quelli che derivano invece dall'autoriconoscimento. Il terzo modello, detto della conversazione, è legato esclusivamente al pensiero di Mead, in parte vero antecedente dell'interazionismo simbolico. Tramite il linguaggio e l'uso di gesti vocali il Sé (concetto meadiano che coincide con quello di identità) viene a costituirsi socialmente. «La capacità auto-riflessiva del soggetto – il suo Sé – deriva dall'aver imparato a evocare in se stesso il significato che un gesto vocale assume per l'altro con cui si comunica. Il Sé diventa una conversazione di gesti (vocali) interiorizzata». Il quarto modello fa capo ad un insieme di teorie ed autori diversi e distanti come l'etnometodologia, Goffman, Ch. Wright Mills e la fenomenologia sociale oltreché includere sul versante filosofico Wittgenstein e Foucault. Sulla scia di una suggestione di metodo di studio sociolinguistico dei motivi dovuta a Mills, il riconoscimento diventa un processo che opera tramite dei vocabolari di motivi verbalizzati che non sono un tratto interno della personalità bensì determinati da un'azione situata. Riconoscere significa denominare. Forse meglio detto, riconoscere significa classificare le persone e collocarle entro certe categorie definite socialmente sulla base di segnali che possono, o meno, accomunare culturalmente un attore con l'osservatore/detentore del potere di controllo. Qui all'identità viene attribuito un carattere meramente illusorio, ed artificiale, in relazione all'operare di agenti istituzionali che esercitano un potere di riconoscimento che, invece, per Goffman e per Foucault si configura in maniera impersonale ed è diffuso nella società. Questa concezione dell'identità come invenzione illusoria ha effetti teorici di peso, ovviamente, e non facili da recepire. Infatti il concetto di identità perde ogni valenza euristica e si spiega semplicemente riconducendolo alla cultura storico-politica della società che lo ha inventato.

Franco Crespi, nel libro *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea* (2004), intrecciando la questione-identità con la sua teoria dell'agire sociale, getta nuova luce sull'interdipendenza tra identità e riconoscimento. La sua ipotesi è che la richiesta di reciproco riconoscimento sia la motivazione di fondo di ogni agire individuale e collettivo. Si tratta di due facce della stessa condizione: senza riconoscimento altrui l'individuo non riconosce sé stesso. L'individuo, nella sua relazionalità costitutiva con gli altri esseri umani, con la cultura materiale e con il mondo simbolico costruisce un'identità consapevole utilizzando risorse culturali stratificate storicamente. La memoria delle esperienze fatte aiuta l'individuo a rispondere all'ineludibile interrogativo: chi sono io? La domanda ha una evidente connotazione metastorica e la ritroviamo in tutte le culture che hanno fatto la storia dell'umanità. Le risposte sono naturalmente differenziate e provvisorie. Nelle società pre-industriali lo status identitario era fondato sulla posizione che l'individuo occupava naturalmente con la sua nascita in un dato tipo di famiglia. Nelle società indu-

striali la struttura comunitaria e le tradizioni si sgretolano progressivamente; i vecchi ordini simbolico-normativi scompaiono e l'individuo perde dei punti di riferimento consolidati in una tradizione che svanisce in modo irreversibile. L'identità ascrittiva viene sostituita da un'identità acquisitiva. Crespi individua una conseguenza molto importante di questa trasformazione ad un livello macrosociale:

Nel generale disorientamento circa i valori ed i modelli da seguire e circa i diversi ruoli da assumere con il conseguente aumento dell'incertezza circa la propria effettiva appartenenza ad una determinata società, a una comunità o a un gruppo, viene ad affievolirsi il senso della solidarietà sociale (*Ivi*: 7).

Un'osservazione che conferma il carattere relativo della distinzione tra identità personale ed identità sociale. L'analisi di Crespi segnala, poi, con straordinaria lucidità le conseguenze politiche di questa transizione:

Nella situazione di crisi delle identità individuali e collettive tradizionali e di perdita del controllo delle istituzioni politiche nazionali derivanti dal processo di globalizzazione, una spiegazione delle spinte di tipo particolaristico va, quindi, anche colta nella reazione psicologica che muove gli individui ed i gruppi a cercare forme di identità e di appartenenza più immediate ed emotivamente significative, di tipo etnico, religioso o comunque legate a dimensioni locali. Ciò spiega il ripiegamento verso forme di solidarietà familistiche, tribali, comunitarie, o comunque connesse a interessi di gruppo o di difesa di autonomie particolari. La dimensione emotiva spiega, d'altro canto, la possibilità che tali tendenze particolaristiche siano, come s'è detto, suscettibili di manipolazione da parte di centri di potere economico e politico (*Ivi*: 19).

Crespi, nel suo dialogo costruttivo con Luhmann ed Habermas, descrive ed interpreta gli effetti generali della globalizzazione sulla dimensione identitaria. L'identità si radica nella vita quotidiana, nella vita privata, nelle esperienze dirette e spontanee di interazione sociale. Per contro l'aumento della complessità organizzativa dei sistemi sociali, immersi in una crescente razionalizzazione, impedisce all'individuo ogni forma di controllo. La colonizzazione del mondo della vita da parte del sistema sociale, che scarica così le sue tensioni, può determinare la scomparsa della soggettività cooperante e solidale. La crisi delle identità, sia individuali sia collettive, appare tipica delle società complesse a causa dell'incremento della riflessività cioè delle possibilità di valutazione critica dei valori e dei modelli sociali costituiti, anche in virtù del grande sviluppo degli scambi comunicativi. La riflessione di Crespi esprime una valenza teorica di sicuro significato, come dimostra l'am-

pio excursus critico svolto rispetto ad una gamma di autori contemporanei che valutano la questione identità in ambiti disciplinari differenti e contigui, da Lévi-Strauss a Foucault, da Goffman a Ricoeur. Crespi prende brillantemente la giusta distanza dalla unidimensionalità di alcune teorie e si preoccupa di non trascurare mai la complessità dell'identità nella sua ambivalente consistenza. La pluralità degli ambiti di significato derivanti dai processi di differenziazione sociale e l'aumento delle possibilità di scelta nella costruzione di una propria identità e delle proprie appartenenze portano a concepire l'individuo, anziché come un'unità dotata di un proprio centro, come una pluralità di io diversi. Non possiamo, tuttavia, trascurare il fatto che le teorie che tendono a vedere l'individuo come puro prodotto sociale e culturale non spiegano il carattere attivo della capacità degli attori sociali di selezionare e di rielaborare le loro identità sia sociali sia personali. Così come non possiamo trascurare il dato secondo cui i pericoli connessi all'assolutizzazione delle identità sono molto seri. Ogniqualvolta si asserisce la natura immutabile e indiscutibile dell'identità, essa si trasforma in uno strumento di dominio sugli individui e sulle collettività, legittimando i fanatismi che squassano la contemporaneità. La violenza dei conflitti che, proprio perché motivabili nei termini di una identità "ontologicamente" intesa, non possono risolversi in un compromesso nasconde, spesso anche a chi vi è coinvolto direttamente, la vera natura di conflitti tra interessi contrapposti.

Nella bella intervista che arricchisce questo numero di *SMP* Crespi illumina ulteriormente le zone d'ombra che segnano la relazione individuo-identità:

La dinamica che caratterizza la coscienza spiega il rapporto ambivalente che ogni individuo stabilisce con la propria identità nella narrazione di sé: da un lato, la necessità vitale di una definizione di sé, di una conferma del proprio esserci effettivo e del diritto ad appartenere a pieno titolo alla comunità umana, che lo porta ad adeguarsi ai modelli che gli altri e la società gli propongono, cercando di essere *simile* agli altri; dall'altro lato, la sua esigenza altrettanto vitale di essere riconosciuto (di essere *visto*) nella sua *singularità*. In tale ambivalenza si riflette la tensione che caratterizza la dinamica della coscienza sopra accennata. Anche in questo caso, se l'individuo si differenzia troppo rispetto agli altri, egli rischia di essere emarginato, al limite escluso come *folle*, ma se è troppo assimilato al ruolo che la società gli attribuisce egli rischia parimenti di non essere visto, di essere dato per scontato. È la dinamica che spiega il mantenimento costante da parte degli individui di una *distanza dal ruolo*, messa in evidenza da Erving Goffman, così come la ribellione delle donne o delle persone omosessuali nei confronti dei diversi stereotipi che vengono a loro applicati, l'insofferenza di alcuni dei membri appartenenti a comunità etnico-religiose troppo rigide e intolleranti.

Dalla fenomenologia sociale di Schütz e dall'interazionismo – senza prescindere integralmente dal funzionalismo di Talcott Parsons – prende corpo l'etnometodologia: una forma di ricerca che rivolge attenzione ai fenomeni costitutivi della vita sociale in tutte le sue manifestazioni. Almeno fino ai primi anni Settanta, l'etnometodologia come è stata concepita dal suo fondatore Harold Garfinkel è segnata della centralità della vita quotidiana e dunque da un *frame* analitico di derivazione squisitamente schütziana. Se la fenomenologia indaga l'atteggiamento naturale concentrandosi principalmente sui processi mentali, l'etnometodologia si interessa invece allo studio delle pratiche sociali, a ciò che le persone fanno in un dato contesto. Per Garfinkel gli individui, in quanto membri della stessa società, operano in base a procedure di ragionamento, a pratiche e ad etno-metodi che vengono dati per scontati. Lo studio etnometodologico dell'identità non consiste certo nello studio del funzionamento della mente umana, perché le competenze sociali e i ragionamenti pratici condivisi con cui si procede al fine di elaborare il carattere ordinato e significante della vita sociale sono fenomeni pubblici e semplicemente rintracciabili negli atti concreti della gente. Quando si parla di identità personale si allude ad un'idea, più che ad una realtà. Gli individui fanno costantemente ricorso all'identità nelle reciproche interazioni quotidiane perché questa pratica permette di dare ordine a ciò che è fuori nella società, nel nostro contesto quotidiano. La categorizzazione dunque assume per Garfinkel una connotazione sociale con 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»; i gesti, le parole, gli atteggiamenti del corpo attraverso cui si stabiliscono le relazioni tra gli individui diventano aspetti cruciali di quelle “apparenze normali” di cui è fatto l'ordine sociale.

Come si è visto sin qui, le vie intraprese dalla riflessione sociologica sull'identità sono molteplici ed un approdo che infatti si affaccia nelle pagine di non pochi contributi che danno corpo e vita a questo numero di SMP è quello della insufficienza euristica di una categoria che sembrerebbe allora aver inutilmente mobilitato per decenni le energie di studiosi brillanti. Solo per fare un esempio: riprendendo la prospettiva goffmaniana di superamento delle aporie della concezione essenzialista dell'identità, Enrico Caniglia ricorre nel suo saggio all'espressione “identitarismo di senso comune”, per prendere le distanze dall'idea secondo cui quando si parla donne, giovani, italiani, africani *et alia* si parla di identità alle quali devono corrispondere gruppi che esistono concretamente. A suo dire

le identità non sono altro che pratiche discorsive, e il fenomeno sociale rilevante non sono tanto i gruppi concreti che tali termini designerebbero, quanto invece

i termini stessi, intesi come classificazioni incorporate all'interno di pratiche sociali discorsive. Le "identità" non sono altro che il "discorso dell'identità" che nei contesti ordinari e politici viene impiegato per raggiungere scopi pratici. Se ho ragione, sarebbe fuorviante e scarsamente produttivo interrogarsi sull'ontologia delle "identità". Occorrerebbe invece dedicarsi allo studio delle "pratiche discorsive sulle identità", all'analisi degli usi molteplici e pratici del "vernacolo identitario" costituito dai termini di etnia, razza, nazione, uomo, donna etc.

Questa lettura della questione-identità recupera anche la distinzione proposta da Harvey Sacks tra gruppo e categoria. Quel che da sociologi dobbiamo soprattutto considerare, per Caniglia, sono le *categorie di identità*, cioè un insieme di conoscenze che ci permette di descrivere ogni individuo in funzione di una data situazione al fine di classificarlo per i motivi più vari. La sociologia dell'identità ha da costruire allora una "grammatica di senso comune" che chiarisca non solo l'uso discorsivo dei termini identitari ma ci faccia anche capire in che modo tramite loro elaboriamo un senso condiviso del mondo nel quale viviamo. L'adozione di una prospettiva discorsiva e pratica dell'identità è il vero rimedio per superare i limiti in cui incappa la sociologia dell'identità, anche quella propugnata dai sociologi costruzionisti. Il *beruf* del sociologo, ci rammenta infine Caniglia, è quello di conoscere (e di interpretare) il mondo non certo quello di costruirlo sulla base di un progetto politico come, invece, proprio una certa sociologia dell'identità pretende di fare. La sociologia convenzionale ed anche quella costruzionista postmoderna corrono il pericolo di studiare i fenomeni identitari reificandoli e promuovendone un uso valutativo. Anche i costruzionisti mentre discutono di identità etnica, di identità di genere e di identità multiple si schierano sul fronte dei progressisti ed optano per una militanza che cozza con l'analisi scientifica. La sociologia dell'identità trova oggi un grande interesse nell'ambito dei movimenti sociali proprio perché in queste zone i sociologi sono degli attivisti politicamente impegnati. La convinzione di Caniglia è che considerare le identità nei termini di un linguaggio classificatorio piuttosto che come gruppi che esistono realmente eviti la loro reificazione ed il coinvolgimento improprio dello studioso in un agone politico-valutativo che non gli compete. Obiettivo più che lodevole e di cui la sociologia contemporanea sente una grande necessità. Tuttavia per quanto concerne la questione-identità mi piace continuare ad associarmi, e condividerle integralmente, alle parole di Franco Crespi, che ci richiama, proprio in queste pagine di *SMP*, all'esigenza di una riflessione ancora più aperta:

Il pensiero postmoderno ha avuto molti meriti soprattutto per quanto riguarda la denuncia di tutte le forme di assolutizzazione della verità, del soggetto,

delle rappresentazioni della realtà naturale e sociale, ma è troppo spesso caduto nella retorica della *fine*: fine della verità, della realtà, del soggetto, della società, della storia ecc.. Parlo a questo proposito di effetto retorico, perché una cosa è decostruire i concetti tradizionali per renderli più adeguati all'esperienza storica che stiamo vivendo, per innovarli anche radicalmente, mentre altra cosa è pretendere di fare a meno di categorie delle quali, almeno allo stato attuale, non possiamo non continuare a servirci se vogliamo fare un discorso sensato. Certo si può parlare della fine del soggetto autocostruito e centro del mondo della tradizione metafisica occidentale, ma altro è eliminare ogni riferimento alla soggettività. Anche coloro che, come ad esempio gli etnometodologi, più hanno tentato di farne a meno, hanno finito per riferirvisi implicitamente, come quando evidenziano l'ansietà che suscita nelle persone la messa in causa di ciò che è dato per scontato. È ovvio che la sociologia si occupi principalmente delle forme dell'agire sociale e delle interazioni e, del resto, essa tende soprattutto a sottolineare l'aspetto di *prodotto sociale* dell'individuo, ma in nessun modo si può comprendere l'agire sociale se non si tiene conto della richiesta di identità come una delle motivazioni principali dell'agire individuale e collettivo, e, al tempo stesso, se non si hanno i mezzi per mostrarne l'ambivalenza.

Mentre il numero di SMP stava andando in stampa, i giornali ci avvertono, ancora una volta, che il mondo dei giovani è scosso da tensioni identitarie e manifesta il suo disagio con aspetti di inaudita crudeltà. Roma, venerdì 9 agosto 2013, quartiere San Basilio: uno studente 14enne si getta dal terrazzo della sua abitazione. In un messaggio così spiega i motivi del gesto tragico: «Sono omosessuale, nessuno capisce il mio dramma e non so come farlo accettare alla mia famiglia». Un'identità adolescenziale, ancora in formazione, fragile soprattutto perché consapevole della propria diversità non è stata in grado di reggere la pressione ostile dell'ambiente quotidiano. I compagni lo deridevano, gli negavano comprensione ed affetto, lo escludevano dalla loro cerchia. La società si è data dei modelli di comportamento, un suo quadro normativo che legittima questi stessi modelli nelle istituzioni che la fanno funzionare. Questa società, ossessionata dal bisogno di stabilità e di sicurezza, applica con crudele determinazione ogni espediente per confermare un'identità cosiddetta normale e che dovrebbe realizzare i modelli di vita "giusti". Un soggetto che sa di non essere "nella norma", titolare di un'identità ancora debole e che non è più in grado di appoggiarsi al nucleo familiare perché teme di dichiarare la propria diversità ai genitori che lo hanno cresciuto. Si trova in una condizione di solitudine e di sofferenza insopportabili. La percezione di non poter appartenere a nessuna cerchia sociale, neppure a quella dei suoi affetti più intimi, lo convince che il suicidio è la sola via per-

corribile. Paradossalmente, si riconferma con il suicidio la forza di un codice sociale ipocrita che si dichiara invece aperto alla modernità, alla tolleranza, alla pluralità. Questo evento con la sua drammatica visibilità mostra che l'identità è una realtà complicata nel suo misterioso vissuto e che si configura non certo solo come un gioco linguistico ma come un fenomeno socialmente rilevante, un territorio irto d'ostacoli nel quale le dimensioni istituzionale e normativa si intrecciano in modo problematico con quella della soggettività.

*Gianfranco Bettin Lattes*

