

L'IDENTITÀ COME COMPITO, BISOGNO, RELAZIONE
NELLA SOCIETÀ CONTEMPORANEA
Una lettura sociologica

SOMMARIO: 1.

2. UN DIFFI

3. IDENTITÀ E MEMORIA DI FRONTE ALL'ASSOLUTIZZAZIONE DEL PRESENTE – 4. IDENTITÀ E
UNA QUESTIONE DI DEFINIZIONE: L'IDENTITÀ COME CONCETTO RELAZIONALE –
SOCIETÀ MULTICULTURALE: LA LOTTA PER IL RICONOSCIMENTO
PROCESSO DI COSTRUZIONE: IDENTITÀ APERTE, MULTIPLE, PROVVISORIE? –

1. UNA QUESTIONE DI DEFINIZIONE: L'IDENTITÀ COME CONCETTO RELAZIONALE

«Chi sono io? Io sono per Te il Tu che Tu sei per Me»¹.

Nella risposta a questa domanda è racchiuso il senso del concetto di identità, un senso che si definisce in chiave *relazionale*. L'Io non pre-esiste al Tu, entrambi si costituiscono nella relazione; sono potremmo dire co-essenziali, quantomeno a livello di coscienza, e ciò dipende dalla natura stessa dell'identità. Essa rimanda infatti ad almeno tre aspetti: la permanenza del soggetto nel tempo, che permette di sfuggire, entro certe condizioni, alle variazioni dell'ambiente; la nozione di unità e di unicità, che stabilisce il limite del soggetto e consente di distinguerlo da ogni altro; la relazione tra soggetti, grazie alla quale si realizza il riconoscimento reciproco².

Si tratta di aspetti che evidenziano come l'identità sia la capacità di un attore di agire differenziandosi dagli altri, restando identico a se stesso, una capacità che deve essere però anche riconosciuta da quegli altri nei quali si rispecchia: essa contiene cioè una tensione irrisolta e irrisolvibile tra la definizione che diamo di noi stessi e il

¹ A. MELUCCI, «Identità», in *Parole chiave. Per un nuovo lessico delle scienze sociali*, a cura di ID., Roma, Carocci, 2000, 121-122.

² *Ivi*.

riconoscimento che gli altri ci danno³. Irrisolta e irrisolvibile perché, nonostante la definizione che diamo di noi stessi si nutra di quella che gli altri ci rimandano, può sempre esistere uno scollamento, una frattura, una contraddizione tra l'identità per sé (la coscienza di sé) e l'identità attribuita dall'esterno (identità per gli altri)⁴. L'identità per sé e l'identità per l'altro sono al tempo stesso inseparabili e legate in modo problematico: inseparabili perché l'identità per sé è in relazione con l'Altro e col suo riconoscimento (io non so mai chi io sia se non nello sguardo altrui); legate in modo problematico perché l'esperienza dell'Altro non viene mai vissuta direttamente (possiamo solo cercare di metterci al suo posto) e dobbiamo contare sulla comunicazione per informarci sull'identità che ci viene attribuita, con tutta l'incertezza che ciò può comportare e con la messa in primo piano della dimensione simbolica, del linguaggio come *medium* fondamentale⁵.

Si tratta di un dualismo irrisolvibile che riemerge ogni qualvolta si riflette sull'identità, concordano psicologi, sociologi, filosofi: lo ritroviamo, per esempio, nella distinzione tra l'*Io* (dimensione attiva e creativa, non organizzata, istintiva e spontanea) e il *Me* (l'insieme oggettivato dei modelli sociali che vengono interiorizzati come «altro generalizzato» e presuppone la capacità del soggetto di porsi a oggetto a se stesso) che compongono il *Sé* secondo Mead⁶; o nella distinzione tra l'*Ipse* (la singolarità imprevedibile, che implica in un gioco dialettico l'alterità) e l'*Idem* (la continuità del se medesimo: *mêmeté*, una *medesimezza* invariante, costruita attraverso l'identificazione con determinati valori, norme, modelli socio-culturali) di cui parla Ricoeur⁷; e lo possiamo esprimere, con Crespi⁸, per semplificare in termini sociologici, nella distinzione tra l'identità *personale* (spazio di elaborazione autonoma e creativa di sé) e l'identità *sociale* (lo spazio del riconoscimento e dell'identificazione da e negli altri, nei modelli socio-culturali).

In tutti i casi, tali distinzioni rimandano a un dualismo irriducibile che colloca l'identità *nel cuore del sociale*, laddove essa si coglie,

³ *Ivi*.

⁴ C. DUBAR, *La socializzazione. Come si costruisce l'identità sociale*, Bologna, Il Mulino, 2000.

⁵ *Ivi*, 130.

⁶ G.H. MEAD, *Mente, Sé e società*, Firenze, Barbèra, 1966.

⁷ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Milano, Jaka Book, 1993.

⁸ F. CRESPI, *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Roma - Bari, Laterza, 2004.

senza mai risolversi completamente, in un processo comune di interazione, di condivisione di significati, di apprendimento di ruoli, norme, valori, che obbliga a considerare l'identità non come un sistema chiuso dentro dinamiche puramente psichiche, ma come un sistema aperto che si forma attraverso i processi di socializzazione che costruiscono la società, al punto che ciò che si ha di più intimo si rivela essere ciò che si ha più in comune con gli altri⁹. In questo senso si può affermare che l'identità è un processo sociale, oltre che coscienziale, poiché lo stesso dato coscienziale è in sé sociale, nella misura in cui si costituisce nell'interazione, un'interazione possibile grazie alla dimensione simbolica della comunicazione (del dialogo) con se stessi e gli altri.

Dualismo e dialettica sono le cifre dell'identità anche da altri punti di vista.

La formazione dell'identità comprende sia una componente di «individuazione» sia una di «identificazione»: ogni dinamica di identificazione implica una dinamica opposta di individuazione. Mentre tramite la prima ci riconosciamo uguali ad altri, e ci scopriamo in grado di identificarci in un «noi», sviluppando il senso di appartenenza a una collettività definita (dalla famiglia al gruppo dei pari, alla comunità locale fino all'umanità intera), mediante la seconda, al contrario, ci riferiamo a ciò che ci distingue dagli altri, rendendoci unici. Ne consegue che l'identità si nutre originariamente di somiglianza e differenza, e nuovamente del rapporto *ego/alter*, e in senso lato della dialettica individuo/società¹⁰. Ciò significa che la capacità di ciascuno di autodefinirsi e autorealizzarsi in quanto soggetto autonomo si costruisce dentro le molteplici relazioni sociali in cui è coinvolto:

L'individuo ha un'identità personale distinta da quella di tutti gli altri, non benché sia condizionato dall'ambiente e dalle circostanze sociali di cui fa parte, ma perché lo è in virtù del fatto che non è un individuo isolato¹¹.

È il paradosso dell'identità. L'unità e l'unicità dell'attore, prodotte e mantenute attraverso l'auto-identificazione, si appoggiano sulla possibilità di situarsi all'interno di un sistema di relazioni che consente l'etero-identificazione¹²: dentro questo sistema di reciprocità ci

⁹ DUBAR, *La socializzazione*, 131.

¹⁰ L. SCIOLLA, «Riconoscimento e teorie dell'identità», in *Identità, riconoscimento, scambio*, a cura di D. DELLA PORTA - M. GRECO - A. SZAKOLCZAI, Roma - Bari, Laterza, 2000.

¹¹ *Ivi*, 8.

¹² MELUCCI, «Identità», 122.

riconosciamo (e siamo riconosciuti) simili agli altri, affermiamo (e ci è riconosciuta) la nostra unicità. Ma si tratta di un processo reciproco; quindi, non ho solo bisogno del riconoscimento da parte degli altri: devo a mia volta riconoscere tali altri, riconoscerli nella loro unicità e differenza. Questa affermazione comporta due implicazioni rilevanti.

La prima implicazione rimanda al concetto di *riflessività*.

Come già ricordava Mead¹³, la riflessività è anzitutto la capacità strutturale dell'individuo di porre se stesso a oggetto del proprio conoscere: tramite essa, il soggetto è in grado di tornare di continuo su di sé e di assumere se stesso, le sue scelte, il suo prodursi a livello sociale come oggetto di analisi e dunque di ricostruire la propria stessa identità, attraverso un'azione continua di ripensamento, di giustificazione a sé e agli altri, di comprensione ed esplicitazione delle motivazioni e dei fini che lo muovono. Si tratta di un ripensamento che assume i contorni di una *narrazione* tramite la quale si definisce il proprio *Self*, si dà a esso senso e continuità nel tempo, se ne delimitano i confini. In questa prospettiva la narrazione, intesa come racconto *di* noi stessi (prima ancora che agli altri) e racconto *di* noi stessi, è un atto comunicativo che ha luogo in un contesto relazionale; un atto comunicativo tramite il quale costruiamo la nostra identità e chiediamo riconoscimento, ci definiamo come attori e ci presentiamo come tali, in una circolarità tra i due momenti tramite la quale gli stessi altri sono da noi costruiti e rappresentati in un'immagine che ci serve per stare in relazione con loro¹⁴.

Riconoscere la capacità riflessiva del soggetto significa altresì che il soggetto non è solo un prodotto dei condizionamenti sociali e culturali, ma è anche potenzialmente in grado di elaborare riflessivamente, appunto, la propria esperienza e di produrre attivamente nuovi significati e nuove forme sociali¹⁵. Qui risiede l'aspetto creativo dell'*Io*, la capacità imprevedibile dell'identità come *Ipse*, come soggetto che riflette, di porsi in modo autonomo rispetto al *Me*, di prendere le distanze dall'identità sociale. Come afferma Giddens¹⁶, la riflessività è qualcosa di più della capacità del soggetto di ritornare su di sé, su ciò che fa e sull'influenza che esercita su se stesso e gli altri, ma implica la consapevolezza che se stessi, il proprio agire, l'at-

¹³ MEAD, *Mente, Sé e società*.

¹⁴ MELUCCI, «Identità», 127.

¹⁵ CRESPI, *Identità*, 50.

¹⁶ A. GIDDENS, *Le conseguenze della modernità*, Bologna, Il Mulino, 1994.

tività sociale (e il mondo fisico) siano suscettibili di una «revisione continua» alla luce di nuove informazioni e saperi. Ne deriva la convinzione che ci si possa rinnovare ogni volta che si compie una scelta: l'identità personale è così concepita come qualcosa che implica capacità di decisione e di creatività.

La seconda implicazione che discende dalla reciprocità di riconoscimento rimanda al concetto di *responsabilità*.

Riconoscere il rapporto con l'Altro come costitutivo della mia identità, e in ultima istanza del mio esserci (se dall'Altro passa il riconoscimento di me stesso come persona), significa che la mia autorealizzazione non può essere disgiunta dall'autorealizzazione dell'Altro, che la mia autonomia non può essere promossa senza promuovere l'autonomia dell'Altro¹⁷.

Di più ancora. Prendendo coscienza del mio ineludibile rapporto con l'Altro ne divengo responsabile. Procedendo in questa direzione, arriva a conseguenze radicali Lévinas, il cui pensiero ha ampiamente influenzato la riflessione della sociologia contemporanea su questi temi, trovando in Bauman una delle più interessanti rielaborazioni: non si può parlare di soggettività se non in quanto «risposta all'Altro», secondo una relazione asimmetrica e incondizionata:

La relazione intersoggettiva è una relazione non simmetrica. In questo senso io sono responsabile di altri senza aspettare il contrario, anche se mi dovesse costare la vita. L'inverso è affar *suo*. [...] Sono responsabile di una responsabilità totale che risponde di tutto negli altri, anche della loro responsabilità. L'io ha sempre una responsabilità *in più* di tutti gli altri¹⁸.

Su questa responsabilità per l'Altro, che alla fine è garanzia del mio esserci, del mio essere riconosciuto come persona, trova fondamento il valore morale dell'agire individuale. Del resto, definire la propria identità può essere considerata come un'azione sociale (un'azione intenzionale, dotata di senso, riferita a una situazione e che tiene conto della presenza – non necessariamente nella contiguità spazio-temporale – di altri). Ne consegue che la definizione dell'identità riferisce di un attore, un soggetto d'azione, un soggetto al quale può essere imputata la responsabilità del suo agire, e la cui azione acquista significato alla luce delle intenzioni, dei motivi che la muovono e dell'orizzonte di senso in cui si colloca¹⁹. La responsabilità, dunque, ci ricorda Leccardi sulla scia di Lévinas ma anche di

¹⁷ CRESPI, *Identità*, 114.

¹⁸ E. LÉVINAS, *Etica e infinito*, Roma, Città Nuova, 1984, 113.

¹⁹ C. LECCARDI, «Responsabilità», in *Parole chiave*, 157-168.

Ricoeur, non è tanto da ricercare nell'imputabilità dell'agire, quanto nella risposta del soggetto anzitutto a se stesso, e per tale tramite agli altri²⁰.

La responsabilità è strettamente legata all'azione, ma nell'azione così intesa è indissolubilmente inscritta la relazione con l'altro da sé. La responsabilità possiede dunque una natura *relazionale*. Meglio ancora, la responsabilità possiede una natura ambivalente: sociale e individuale. La si può descrivere come una relazione che rivela la sua dimensione sociale nella misura in cui viene innescata dalla semplice presenza, o dalla «prossimità» (non legata a uno spazio sociale) dell'Altro e dalla sua irriducibile diversità (con tutte le potenzialità che tale discorso possiede, come vedremo, in una realtà sociale come la nostra sempre più complessa e diversificata)²¹. Sostiene al riguardo Bauman:

L'essenza della moralità è riconoscere all'Altro il diritto all'unicità – non considerare questa unicità, diversità o essere-altro-da-me come fattore di disturbo, ma accoglierla invece come una grande opportunità di vantaggio reciproco; è assumersi la responsabilità per la possibilità dell'Altro di autocostituirsi perpetuamente. [...] La diversità degli esseri umani appare come il valore più alto della condotta morale. Ma questo valore guida, questo traguardo, questo fine di tutta la moralità è anche il suo strumento: senza la diversità, senza l'alterità dell'Altro, senza la sua autonomia e unicità, non esisterebbe per me nessuno *per il quale vivere*, nessuno per il quale assumere responsabilità, nessun bisogno di dare parola alle labbra mute della moralità, nessuna occasione di affrontare la scelta tra giusto e ingiusto o bene e male – nessuna opportunità per costituirmi in *soggetto morale*²².

E si può descrivere la responsabilità – ancora con Leccardi²³ – come un approccio per eccellenza *individualizzato*, in quanto si configura come una risposta a un altro concreto (o ad altri concreti), con cui si entra in rapporto; una risposta che è inconfondibilmente personale, formulata «non in riferimento a doveri astratti, ma in accordo a scelte soggettive che riguardano tempi, luoghi, circostanze e persone specifiche». Dunque, la responsabilità può essere assunta ad un tempo come segno inequivocabile della socialità dell'uomo, ma an-

²⁰ *Ivi*.

²¹ Z. BAUMAN, *Le sfide dell'etica*, Milano, Feltrinelli, 1996.

²² Z. BAUMAN, «Quale morale per un tempo di incertezze?», in *I limiti della modernità*, a cura di C. LECCARDI, Roma, Carocci, 1999, 33. Naturalmente emerge subito la rilevanza del *potere* che è in gioco nella relazione, e che incide sulla capacità di definire la realtà, dare o meno rilievo alle differenze che sono di volta in volta concretamente in gioco.

²³ C. LECCARDI, «Responsabilità e riflessività», *ivi*, 60.

che come manifestazione profonda della sua individualità, in sintesi, «come espressione, nella vita quotidiana, dell'intreccio tra autonomia e interdipendenza, tra sé e altro da sé»²⁴.

Più radicalmente, questa concezione di responsabilità può essere presa a fondamento non solo del vivere in società, ma del «darsi» della società stessa. Sull'esercizio di tale responsabilità si fonda il nostro condividere con altri una comune appartenenza, quantomeno quella segnata dal reciproco riconoscimento in quanto esseri umani, come cercheremo di argomentare ancora nel corso di questo scritto. Taylor²⁵, affermando che la specificità dell'essere umano è il suo senso morale, arriva a dire che la continuità dell'identità non è data solo come unità narrativa, ma come orientamento al bene, nella misura in cui essa è definita da «quadri di riferimento» rispetto ai quali si cerca di decidere ciò che si ritiene cruciale, fondamentale, giusto, rispetto ai quali si decide ciò che ha o non ha valore, ciò che deve o non deve essere fatto, ciò in cui ci si identifica o da cui ci si distingue.

Come prima conclusione, per chiudere questa introduzione definitoria, è importante ribadire allora che la doppia polarità auto/etero riconoscimento e auto/etero differenziazione sta alla base del processo di formazione dell'identità (individuale e collettiva). È un processo mai compiuto in modo definitivo, ma di continua tensione, negoziazione, ricomposizione. È tramite tale dinamica che si costruiscono i confini della mia identità, rendo conto della mia permanenza nel tempo, mi costituisco come soggetto morale. È dentro tale dinamica che costruisco la mia narrazione, laddove quest'ultima pare configurarsi come la chiave di volta per poter parlare di me come «io unificato», al di là della frammentazione o della negoziazione tra diversi *Self* (o, similmente, che consente a un gruppo di identificarsi in un «noi»)²⁶.

Che si tratti di un singolo soggetto o di un soggetto collettivo il quadro non cambia: è impossibile parlare di identità, individuale ● collettiva, senza riferirsi alle sue origini relazionali e sociali²⁷. Così come, del resto, parlare di identità individuale implica parlare anche, almeno in parte, di identità collettiva, ossia del legame che intercorre tra le due, come vedremo.

²⁴ *Ivi*.

²⁵ C. TAYLOR, *Le radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Milano, Feltrinelli, 1993.

²⁶ CRESPI, *Identità*.

²⁷ MELUCCI, «Identità», 121.

Basterebbero questi pochi accenni alla dimensione relazionale e sociale dell'identità per capire la rilevanza della prospettiva sociologica nell'affrontare questo tema. Ma a rafforzare questa convinzione concorre il ruolo viepiù centrale (e problematico) che la questione dell'identità ha assunto nella società contemporanea e rimanda al cuore delle trasformazioni che la attraversano, segnando il passaggio dalla cosiddetta «modernità societaria»²⁸ alla postmodernità. Al di là delle molte definizioni che vengono date alla società contemporanea, che si aggiungono e talvolta si contrappongono a quella di postmodernità (peraltro ponendo un problema non meramente nominale) – tarda modernità, modernità riflessiva, modernità liquida ecc. – l'epoca attuale pare per tutti contrassegnata da un cambiamento profondo che modifica il rapporto *ego/alter*, individuo/società. La complessità di appartenenze e relazioni significative in cui siamo sempre più coinvolti rende problematico il mantenimento della coerenza e della continuità della nostra identità nel tempo, e rende problematico il riconoscimento reciproco, ossia proprio quei processi che abbiamo visto essere costitutivi della formazione dell'identità stessa. Cerchiamo di capire quali conseguenze ne discendono sul piano delle identità individuali e collettive.

2. UN DIFFICILE PROCESSO DI COSTRUZIONE: IDENTITÀ APERTE, MULTIPLE, PROVVISORIE?

La questione dell'identità nasce nel momento stesso in cui essa viene messa in discussione, nel momento in cui viene messa in dubbio ed esige di essere affermata, riconosciuta, definita. In questo senso Bauman può sostenere che l'identità non è diventata un problema, ma è nata come tale: si pensa all'identità quando non si è sicuri di essa, quando non si è sicuri della propria appartenenza, quando non si sa scegliere il comportamento più appropriato tra tanti e non si sa se gli altri lo giudicheranno allo stesso modo²⁹. In questo senso, la questione dell'identità è considerata urgente e attuale, perché riconoscerla, definirla, costruirla costituiscono sempre più un compito gravoso per ciascuno. Fino a qualche decennio fa, ricorda ancora Bauman, essa era solo oggetto di meditazione filosofica, oggi invece

²⁸ C. GIACCARDI - M. MAGATTI, *La globalizzazione non è un destino. Mutamenti strutturali ed esperienze soggettive nell'età contemporanea*, Roma - Bari, Laterza, 2001.

²⁹ Z. BAUMAN, *La società dell'incertezza*, Bologna, Il Mulino, 1999.

è all'ordine del giorno e sfida in modo particolare la riflessione sociologica³⁰, che non per caso se ne è occupata in modo particolarmente intenso in questi ultimi anni.

La società contemporanea è descritta ormai diffusamente come una società «frammentata», priva di strutture istituzionali stabili e comuni, e sempre più atomizzata, individualizzata³¹; una società nella quale diventa difficile dare un senso unitario alla propria biografia, nella quale costruire in modo coerente il proprio *Self* è più difficile di quanto non fosse in passato, con il risultato che a livello soggettivo si sperimentano sentimenti di disancoramento, provvisorietà e insicurezza circa se stessi, la propria vita, il proprio futuro. Proviamo a rintracciarne sinteticamente le motivazioni.

Nella modernità societaria la questione dell'identità aveva già guadagnato una centralità invece inedita nelle società pre-moderne, tradizionali. Se in queste ultime essa era il portato della tradizione culturale, che nel definire i ruoli sociali modellava i soggetti sin dentro la loro vita psichica, con la modernità essa si configura sempre più come un progetto da realizzare, un obiettivo da raggiungere, da definire in modo autonomo rispetto alla tradizione, appunto, e alle prescrizioni di ruolo. Un'identità da acquisire, non più ascritta, dunque, non semplicemente ereditata (dalla famiglia, dall'appartenenza di classe, dai ruoli sociali, dalla tradizione culturale...), ma scelta, progettata, costruita.

Nelle società moderne, tale costruzione, per quanto lasciata alla libertà del soggetto e sempre più frutto della sua autonomizzazione dai vincoli ascritti, trova comunque ancoraggio a livello istituzionale. Il processo di individualizzazione (generalmente considerato cifra dell'epoca contemporanea) è infatti già un fenomeno moderno e, come sostiene Beck, agisce in due direzioni³²: di emancipazione individuale dalle condizioni ascritte (in specie la famiglia), almeno nella sfera della riproduzione sociale; di standardizzazione delle situazioni individuali le quali vengono a dipendere dal mercato (del lavoro) in tutte le sfere della vita, oltre che dalle istituzioni (formazione, consumo, stato sociale...). Gli individui affrancati dai vincoli tradizionali diventano «singolarmente», cioè in quanto individui singoli, dipendenti dalla struttura istituzionale. I vincoli tradizionali so-

³⁰ ID., «Intervista sull'identità», a cura di BENEDETTO VECCHI, Roma - Bari, Laterza, 2003.

³¹ U. BECK, *La società del rischio*, Roma, Carocci, 2000.

³² *Ivi*.

no sostituiti dalle costrizioni del mercato del lavoro, della moda nonché dai processi e dai sistemi di standardizzazione e controllo individuale che ne derivano: modelli di comportamento, consumo di massa, scansione dei tempi di vita quotidiana, familiare, formativa, professionale³³.

In tale scenario, la costruzione della biografia (e dell'identità) individuale è più difficile: le scelte di vita, di studio, di lavoro determinano il «tipo» di dipendenza dalle condizioni istituzionali. E tuttavia, pur nel quadro di tale individualizzazione, il contesto socio-culturale nel quale il soggetto si muove continua a garantire una certa stabilità nei riferimenti istituzionali e soprattutto una coerenza tra gli stessi che consente di acquisire le coordinate di fondo necessarie a muoversi con relativa sicurezza.

A garantire la coerenza del quadro valoriale era anzitutto l'identificazione della società con lo spazio sociale nazionale, inteso come emblema della modernità societaria. Su tale identificazione si è retta la possibilità per le società moderne di produrre valori e riferimenti simbolici unificati, di tradurre un dato politico – lo stato nazionale con i suoi confini, apparati, poteri – in un dato culturale capace di permeare la vita quotidiana delle persone, generare identità collettive e quadri normativi³⁴: lo stato nazionale non è solo uno spazio organizzato di governo e sovranità, ma è produttore di valori e norme comuni, di tradizioni, di una cultura condivisa al punto da diventare fonte di identificazione individuale e collettiva, anche perché dallo stato-nazione dipendono, in quanto sua emanazione, tutta una serie di istituzioni, dall'apparato politico e amministrativo alla scuola, dallo stato sociale ai sistemi di controllo, dall'informazione alle tradizioni nazionali.

Se è vero che il passaggio alla post- o tarda modernità è sancito soprattutto dalla crisi dello stato nazionale, sempre più in difficoltà a governare fenomeni e problematiche di portata sovranazionale, (conseguenza dei processi di globalizzazione economica, culturale, comunicativa, della permeabilità dei propri confini – basti pensare all'intensificarsi dei flussi migratori e della mobilità delle persone), o di portata sub-nazionale (come le questioni di controllo pubblico a livello locale), la sua crisi non è solo politica. Essa non si traduce cioè solo in termini di sovranità, bensì anche in termini socio-culturali nella misura in cui su di esso riposava la certezza di un ordine,

³³ *Ivi.*

³⁴ GIACCARDI - MAGATTI, *La globalizzazione non è un destino*, 84.

da cui traevano senso posizioni e ruoli sociali e le identità individuali e collettive. Il grande progetto moderno di uno spazio unificato, gestito e controllato, come afferma Bauman, è entrato definitivamente in crisi, ma le identità possono essere «salde» solo dentro uno spazio sociale «sicuro»:

In tutta la parte modernizzata del mondo le esigenze di identità, oggi, tendono a diventare sempre più acute [...] in conseguenza dell'incapacità sempre più evidente degli stati-nazione di svolgere il loro passato ruolo di produttori e fornitori di identità, cioè di manager e custodi efficaci, affidabili e validi dei meccanismi di organizzazione dello spazio sociale³⁵.

Il principio ordinatore rappresentato dallo stato nazionale viene dunque meno, viene cioè meno la definizione di uno spazio sociale altamente istituzionalizzato e culturalizzato capace di stabilire un legame tra una visione del soggetto e una concezione della società, una nozione del bene, un racconto (una narrazione comune) in grado di costruire un ponte tra il passato e il futuro, dentro cui i soggetti potevano costruire la propria biografia³⁶.

Di fronte a tale crisi, oggi l'individuo si trova a dover fare i conti con il senso di spaesamento che scaturisce dall'incapacità a livello collettivo di produrre valori e riferimenti simbolici unificanti, dall'indebolimento delle istituzioni e degli apparati normativi da cui deriva un accrescimento della responsabilità individuale nel progettare la propria vita. In questo scenario, il problema non è più tanto quello di confrontarsi con un ordine esterno e conformarsi a esso, quanto fare appello alle proprie capacità per riuscire a ricomporre un'esperienza che appare sempre più frammentata, impegnandosi in un processo di auto-costruzione della propria biografia³⁷, in modo molto più autonomo di quanto non accadesse in passato, quando il proprio cammino sociale era definito dalla posizione e dal ruolo ricoperto, dai sistemi culturali e normativi a esso connessi. Si viene così affermando quella che Beck definisce la «società individualizzata», nella quale si compie uno sganciamento da vincoli sociali e istituzionali storicamente precostituiti e da «sicurezze tradizionali»: processo che, se produce il mutamento delle condizioni di vita e dei modelli biografici introducendo nuovi elementi di incertezza e rischio, vede anche l'ampliarsi della libertà di scelta del soggetto e la dilatazione del-

³⁵ BAUMAN, *Le sfide dell'etica*, 237-238.

³⁶ C. GIACCARDI - M. MAGATTI, *L'io globale. Dinamiche della socialità contemporanea*, Roma - Bari, Laterza, 2003.

³⁷ BECK, *La società del rischio*, 195.

le sue capacità di azione in relazione ai mutamenti che sono avvenuti sul piano delle risorse materiali, simboliche e anche relazionali di cui l'individuo dispone.

Lo specchio di tali trasformazioni è dato dal radicalizzarsi del processo di individualizzazione avviato con la modernità. La fragilizzazione della struttura istituzionale (pensiamo alla crescente destandardizzazione del lavoro) rafforza il protagonismo del soggetto nella costruzione della propria biografia, ma la rende più difficoltosa, quando non drammatica: «la biografia prescritta socialmente si trasforma nella biografia che è – e continua a essere – auto-prodotta»³⁸. Ognuno deve costruire riflessivamente la propria identità sociale, scegliere la propria appartenenza di gruppo, in ultima istanza la propria immagine.

La «deistituzionalizzazione» – intesa con Touraine³⁹ come il venir meno di valori comuni stabilizzati in istituzioni e apparati normativi saldi e riconosciuti – non fa che accrescere l'individualizzazione, l'esigenza di autodeterminazione, benché ciò non implichi l'affrancamento dalle condizioni istituzionali. Le situazioni istituzionali individualizzate sono caratterizzate da fratture trascurate a livello di sistema che producono continuamente frizioni, disarmonie e contraddizioni nelle e tra le biografie individuali⁴⁰, ma l'individuo non può vivere indipendentemente da esse. Le istituzioni della vita sociale non costruiscono più uno spazio ordinato e omogeneo, dotato di senso, organizzato e gerarchico, anche se è il perdurare di agganci istituzionali a rendere possibile l'esistenza sociale: è all'interno di questi agganci istituzionali che l'individuo ha margini molto più ampi per scegliere la propria identità e costruire la propria biografia⁴¹.

A livello esperienziale, si moltiplicano le sfere di appartenenza e i centri di interesse (famiglia, lavoro, tempo libero...). Anche la pluriappartenenza è invero elemento tipico già dell'epoca moderna, ma è più problematico dare un senso unitario a essa all'interno della propria biografia, mentre l'ordine esterno viene meno. La ricerca di autorealizzazione sembra diventare una delle chiavi di volta di quella che viene definita la «condizione postmoderna». Da questo punto di vista la sfera dei consumi viene assunta a emblema dell'affermazione della propria individualità, del proprio stile di vita. Ma se questo è l'a-

³⁸ *Ivi*, 195.

³⁹ A. TOURAINE, *Libertà, uguaglianza, diversità*, Milano, Il Saggiatore, 1997.

⁴⁰ BECK, *La società del rischio*, 197.

⁴¹ GIACCARDI - MAGATTI, *L'Io globale*, 81.

petto più evidente e sottolineato – perché in stretta connessione con il mutamento del sistema produttivo, la crisi della produzione e del consumo di massa – non è certo l'unico. Nella formazione e nel lavoro, la domanda di realizzazione individuale emerge con la stessa forza. La prima letta sempre più in chiave espressiva e non strumentale, come semplice mezzo per reperire un lavoro e un reddito; il secondo sempre più flessibile, insicuro, ma comunque considerato luogo di realizzazione personale, e anzi proprio per questo gravido di conseguenze sul piano identitario nel momento in cui non rappresenta più una sicurezza⁴². Non abbiamo qui lo spazio per addentrarci oltre, ma è proprio sull'identità che dobbiamo tornare a riflettere.

L'individualizzazione della società nei termini appena accennati obbliga il soggetto a impegnarsi nella costruzione della propria biografia e a garantirsi un'identità dimostrabile⁴³: di qui le potenzialità di libera affermazione del soggetto, di qui anche le difficoltà sul piano esistenziale. Come afferma Melucci⁴⁴:

L'individuo è una potenzialità che si costruisce, è utilizzazione e investimento continui di capacità e risorse. Tuttavia questo individuo ha come problema principale quello di mantenersi, di garantire un nucleo stabile. Se ogni cosa cambia, se l'affermazione di sé come individuo comporta una costante ridefinizione di sé, la vera difficoltà non sta nel come cambiare il proprio corso di vita, ma nel come assicurare la sua unità e continuità. [...] A livello sistemico gli individui hanno potenzialità di autorealizzazione che non sono comparabili con nessuna società precedente: dispongono di opportunità che sviluppano le loro capacità cognitive e comunicative attraverso i processi di produzione e circolazione delle informazioni; l'estensione dei diritti civili espande la sfera della libertà personale e l'esercizio di decisioni volontarie; la libertà di scelta nelle relazioni affettive permette a ciascuno di stabilire legami che dipendono solo dalla scelta individuale; la ricchezza di possibilità che si aprono nella vita associata permette agli individui di partecipare liberamente a numerose reti relazionali. Tutti questi processi aprono un ampio campo di azione nel quale ogni individuo può sviluppare potenzialità, fare scelte, realizzare la propria individualità. [...] Che ogni individuo e ogni parte del pianeta sia poi in grado di utilizzare queste possibilità è naturalmente tutt'altro problema⁴⁵.

E ancora, per dirla con Bauman⁴⁶: il problema moderno dell'identità consisteva nel costruire una identità e mantenerla solida e stabi-

⁴² R. SENNET, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Milano, Feltrinelli, 1999.

⁴³ BECK, *La società del rischio*.

⁴⁴ A. MELUCCI, «Diventare persone. Nuove frontiere per l'identità e la cittadinanza in una società planetaria», in *I limiti della modernità*, 129.

⁴⁵ *Ivi*, 130.

⁴⁶ BAUMAN, *La società dell'incertezza*, 27-28.

le, il problema dell'identità postmoderno è evitare ogni tipo di fissazione e lasciare aperte le possibilità: l'identità postmoderna è in continuo mutamento, mai definitivamente configurata; un'identità che – diversamente da quella monolitica ereditata dalla tradizione – rivela la sua natura «modulare», non solo perennemente *in fieri*, ma a più facce, da prendere e lasciare a seconda dei momenti. Ad essa affidiamo comunque il nostro desiderio/bisogno di appartenenza, riconoscimento, comprensione, accettazione; ma si tratta di appartenenze e riconoscimenti che non si acquisiscono più una volta per tutte, fanno parte del «gioco della vita» nel quale ogni partita ha le sue regole e ogni giocatore il suo ruolo, provvisorio. L'identità è sempre stata un percorso o meglio un «pellegrinaggio», ma diversamente dal passato, oggi tale percorso non ha una meta definita, una visione chiara della forma da assumere, né un itinerario da seguire, sostenuto da un consenso diffuso su valori e ruoli sociali, è piuttosto un processo aperto, che un tempo coincideva con un progetto di vita strettamente interconnesso al progetto di ordine collettivo: il secondo garantiva il dispiegarsi del primo. Il problema è che oggi il soggetto, mentre sperimenta un'eccezionale dilatazione delle possibilità di azione, non ha più il terreno su cui radicare tale progetto, non sa dove trovare le condizioni che garantivano sicurezza e stabilità alle proprie azioni e scelte, alla stessa identità, non sa come poterle dare continuità e senso.

Non basta però limitarsi a declinare il tema dell'identità in termini di «frammentazione» o di «moltiplicazione» del *Self*, affermando che il soggetto finisce con l'avere un'identità multipla, ammesso che abbia senso questo ossimoro. In questo modo l'identità personale può apparire una meta sempre inseguita, ma mai raggiunta, frutto di una continua ricostruzione a posteriori, provvisoria e mutevole. Non è difficile cogliere la profonda ambivalenza che ne discende.

Se da un lato si apre il varco al timore che si tratti di una costruzione destinata a non assumere mai una forma definitiva, dall'altro, si può contare sulla rassicurazione poter tenere sempre «le porte aperte»: l'identità non ha dunque una forma «giusta», prestabilita da assumere, ma più forme, né giuste né sbagliate in se stesse, da cui deriva la possibilità di costruire legami *ad hoc*, non rigidi, di inventare spazi nuovi di interazione e azione, per citare nuovamente Bauman⁴⁷. Al delinearsi di questi nuovi spazi relazionali fa però da controcanto una percezione diffusa di provvisorietà, incer-

⁴⁷ ID., *La solitudine del cittadino globale*, Milano, Feltrinelli, 2000, 160-161.

tezza, rischio; percezione che si insinua nel nostro vivere in società. Il «prezzo» da pagare appare dunque alto, se in gioco è la perdita di sicurezza esistenziale.

E tuttavia non viene meno la domanda di «appartenenza» e alla quale affidiamo l'esigenza di stabilità e coerenza personale, una domanda che resta inscritta nella nozione stessa di identità. Tramite i processi di individuazione e riconoscimento che formano l'identità, si definiscono non solo le differenze, ma anche le somiglianze (e dunque le appartenenze): ciò significa che l'identità si colloca costitutivamente in una «dimensione integrativa capace di legare le differenze, ricomporre la frammentazione e la molteplicità»⁴⁸. Così come, anche nel processo di auto-costruzione della propria biografia, non viene meno l'esigenza di ricercare punti di riferimento, dei quali non si può fare a meno per poter agire, compiere delle scelte, poiché – privato delle coordinate etico-normative un tempo consolidate e condivise – è proprio sul soggetto agente che ricade il peso (la responsabilità) di tali scelte.

Di fronte a tale domanda di appartenenza, stabilità, e in ultima istanza di senso, si può allora cercare di individuare dove ancorare oggi tali esigenze piuttosto che assecondare l'ipotesi del dissolvimento del soggetto in un gioco di maschere e ridurre la società a un insieme di individui atomizzati. La via per tale ricomposizione non è né scontata né immediata, ma porta a riflettere sulle condizioni in cui si costruisce il legame sociale. E se ha un valore quello che sin qui è stato argomentato si può partire dal riconoscere come la condizione stessa di *esseri umani* ci metta in relazione con l'Altro, un Altro che ci definisce e che noi definiamo, rispetto al quale siamo responsabili. Questa è l'unica certezza che ci può accompagnare oggi, ricorda Bauman: la certezza della propria inalienabile responsabilità⁴⁹. Una responsabilità ontologica, pre-sociale, che non attiene tanto, come l'imperativo categorico kantiano, alla sfera delle norme sociali interiorizzate, quanto a una dimensione costitutiva dell'essere umano. Il punto di partenza non è l'azione intenzionale, ma la *risposta* all'Altro, che – riprendendo Lévinas⁵⁰ – con la sua domanda di riconoscimento ci interpella, e costituisce la ragione ultima di quella responsabilità che fonda la vita sociale. Una risposta all'Altro che, sottoli-

⁴⁸ GIACCARDI - MAGATTI, *La globalizzazione non è un destino*, 152.

⁴⁹ BAUMAN, «Quale morale per un tempo di incertezze?», in *I limiti della modernità*, 34-35.

⁵⁰ LÉVINAS, *Etica e infinito*.

neano Giaccardi e Magatti, riconosce alla dimensione etica un livello pre-sociale (mentre è pienamente sociale la sfera dei valori, delle norme): tale riconoscimento non rappresenta dunque un contenuto culturale universalmente disponibile e immediatamente passibile di essere tradotto in un ordine culturale e istituzionale, anche se quest'ultimo resta cruciale per garantire la convivenza sociale⁵¹. Non basta però il richiamo all'*etica dell'alterità* per fondare società, perché altrimenti si cade nel rischio di pensare che la nostra responsabilità possa esaurirsi nella prossimità, nella risposta all'Altro che mi è simile, vicino; occorre considerare l'Altro distante, diverso, che non conosco, che si dissolve nei «molti altri». È considerando questo tipo di Altro che dal legame sociale si passa alla convivenza sociale: la società nasce con il «Terzo», dice Bauman⁵², riprendendo Lévinas e Ricoeur: è nel rapporto con il Terzo che si formano la giustizia, le istituzioni, che si può ricostruire un diverso equilibrio tra individuo e società. È grazie alla sfera delle istituzioni, ribadiscono Giaccardi e Magatti, che «la sollecitudine alla prossimità si allarga e supera il rapporto con l'Altro»⁵³; istituzioni capaci di estendere l'esigenza della responsabilità, istituzioni «nuove» rispetto al passato, che configurino nuove forme di regolazione e partecipazione.

Già da questi brevi accenni, si comprende bene come si spalanchi un tema che meriterebbe ben altri approfondimenti. Ci limitiamo a proporre, al termine del ragionamento che ci ha condotto sin qui, un secondo spunto di riflessione, un altro tassello di una conclusione ancora provvisoria. Pur partendo dalla considerazione dell'individuo come soggetto autonomo e capace di autodeterminarsi, torna nuovamente in primo piano il rapporto *ego/alter* che fa emergere la visione dialogica, relazionale dell'individuo stesso. E se nello scenario descritto diventa centrale la costruzione dell'identità individuale come criterio ultimo di misura in vista della massima espressione e realizzazione personale, non si può prescindere dal riconoscere che tale costruzione si nutre dell'intrinseca relazione che l'identità stessa intrattiene con l'altro da sé e che necessita di ancorarsi a contesti sociali che consentano di sviluppare sentimenti di appartenenza, intesa reciproca, condivisione, e che recupera quella dimensione del racconto, della narrazione a se stessi e agli altri cui prima ci siamo riferiti. Una relazione che obbliga a confrontarsi con la diversità e a in-

⁵¹ GIACCARDI - MAGATTI, *L'io globale*, 51.

⁵² BAUMAN, *Le sfide dell'etica*, 117.

⁵³ GIACCARDI - MAGATTI, *L'io globale*, 231.

terrogarsi sulle possibilità di rendere la dimensione dialogica dell'essere umano la via per la costruzione della società.

3. IDENTITÀ E MEMORIA DI FRONTE ALL'ASSOLUTIZZAZIONE DEL PRESENTE

L'idea di narrazione appena richiamata è, secondo diversi autori, uno dei modi per rispondere alle sfide dell'identità; essa assolve nei confronti di quest'ultima due funzioni cruciali: definisce i confini, mantiene la continuità⁵⁴. Rimanda, cioè, a due dimensioni fondamentali per l'individuazione delle «coordinate» dell'identità: lo spazio (in senso sia fisico sia simbolico) e il tempo. Torneremo sulla dimensione dello spazio nel prossimo paragrafo.

Se incrociamo la dimensione dell'identità con quella del tempo, nell'assunto che la definizione di chi siamo non si giochi solo nel presente dialogico del riconoscimento reciproco, ma anche nel riaffermarsi della continuità del proprio *Self* in termini diacronici, allora occorre confrontarsi con il tema della memoria, declinata in termini sia individuali che collettivi. Per certi aspetti si potrebbe affermare che identità e memoria coincidono, o almeno che la prima non esiste senza la seconda. Si diceva già in apertura che uno dei tratti distintivi dell'identità è la permanenza del soggetto nel tempo.

A livello individuale, il nesso tra identità e memoria non è solo una necessità ineludibile, in quanto è ciò che consente al soggetto di riconoscersi «lo stesso» nel corso del tempo, di percepire la propria continuità, appunto, ma è anche il fondamento a partire dal quale è pensabile di poter imputare al soggetto la responsabilità del suo agire. È qualcosa di più della possibilità di mettere in campo la propria capacità riflessiva, di porre se stessi a oggetto del proprio pensiero e acquisire consapevolezza del proprio agire. Come afferma Jedlowski, la possibilità di *rispondere* del proprio agire *presuppone* la memoria, legando inscindibilmente *responsabilità* e memoria:

Se i soggetti perdessero ogni senso della loro continuità nel tempo, cioè appunto ogni identità, verrebbe meno anche il senso di ogni promessa, di ogni impegno, di ogni fedeltà: il legame sociale svanirebbe in una aleatorietà non gestibile. Chi è senza memoria è senza identità, ma chi è senza identità è irresponsabile⁵⁵.

⁵⁴ MELUCCI, «Identità», 125.

⁵⁵ P. JEDLOWSKI, *Memoria, esperienza e modernità. Memorie e società nel XX secolo*, Milano, Franco Angeli, 2002, 96.

E tuttavia, nella società contemporanea la dimensione della memoria sembra relegata in una posizione secondaria. Quanto sopra affermato circa la stessa costruzione dell'identità come processo aperto, passibile di essere continuamente riformulato e ripreso dall'inizio, senza ipotecare il futuro; l'accesso simultaneo a una pluralità di ambiti di esperienza, di relazione (si pensi, per fare solo un esempio, alle possibilità offerte dalle nuove tecnologie della comunicazione); l'accelerazione dei ritmi di vita, impostata come il susseguirsi rapido e incessante di vissuti diversi da rinnovare continuamente sono tutti fenomeni che tendono a dilatare il tempo presente, assegnandogli una dimensione ipertrofica, sino alla sua assolutizzazione⁵⁶. Da un lato la nostra vita (le nostre scelte, la nostra esperienza quotidiana) viene monopolizzata da un orizzonte temporale di breve periodo, dall'altro tale percezione del tempo tende «a *sciogliere* i vincoli con ciò che precede e segue il presente, ovvero con le dimensioni del passato e del futuro»⁵⁷.

A livello individuale l'assolutizzazione del presente, oltre a creare una serie di nevrosi tipicamente postmoderne, come l'ansia e lo stress che la fretta e la mancanza di tempo provocano, riduce la capacità di progettare il proprio futuro, compiere delle scelte che impegnino nel lungo termine, riconoscersi responsabili per le scelte effettuate. Non per caso la società contemporanea è stata definita la società dell'incertezza, del rischio, una società nella quale il soggetto vive in una condizione di precarietà e vulnerabilità diffuse. Ma è anche una situazione di solitudine, nella quale la condivisione con gli altri è effimera, transitoria, reversibile, come accade nelle «comunità piolo» di cui parla Bauman e di cui torneremo a parlare più avanti. È un'assolutizzazione, quella del presente, dunque, che indebolisce l'identità individuale.

Se passiamo a considerare il livello collettivo, lo scenario non cambia: la memoria è un elemento fondamentale dell'identità collettiva, ma come nel caso dell'identità individuale, soffre dello stesso misconoscimento. Per certi aspetti, anzi, i livelli individuale e collettivo dell'identità e della memoria si intrecciano, nella misura in cui la memoria collettiva non è solo determinante per il gruppo che vi si identifica ma per l'identità del singolo individuo, e non stupisce che oggi il legame tra biografia personale e storia collettiva diventi più difficile. Anche la memoria individuale infatti ha una dimensione so-

⁵⁶ GIACCARDI - MAGATTI, *La globalizzazione non è un destino*, 59.

⁵⁷ *Ivi*, 64.

ziale, in quanto – come ha affermato Halbwachs, capostipite della riflessione sociologica sul tema – è iscritta in «quadri sociali» che la sorreggono e contribuiscono a organizzarla; non solo, dato il legame esistente tra memoria e identità, e dato che l'identità si produce nell'interazione sociale, le rappresentazioni individuali del passato tendono a conformarsi ai valori e alla prospettiva cognitiva del gruppo al quale si appartiene⁵⁸.

Dal canto suo la memoria collettiva può essere vista come l'insieme delle rappresentazioni riguardanti il passato che ogni gruppo sociale produce, istituzionalizza, custodisce e trasmette attraverso l'interazione dei suoi membri fra loro⁵⁹. Secondo Jedlowski ciò significa che, per riflettere sui nessi tra memoria e identità individuale e collettiva nella società contemporanea, occorre indagare quali sono i modi, le pratiche di istituzionalizzazione del passato, i processi di selezione, interpretazione, trasmissione. Ma ciò implica anche portare alla luce il nesso tra memoria collettiva e memoria storica, laddove la prima è più della semplice cronaca degli eventi, ma è data dall'insieme di rappresentazioni del passato consapevolmente oggetto di conservazione e trasmissione da parte di un gruppo o di una società, e rimanda ai modi in cui i singoli si riferiscono al proprio passato (la memoria personale) entro una prospettiva storica che lo inquadra e insieme lo trascende. Ecco perché dal punto di vista sociologico non bisognerebbe studiare solo la memoria collettiva, in quanto insieme di informazioni o di immagini del passato, ma anche la «memoria sociale», in quanto insieme di atteggiamenti pratici, cognitivi e affettivi che prolungano le esperienze passate nel presente: la memoria è permanenza del passato fra noi in quanto insieme di «effetti e di inerzie», ma contemporaneamente è anche riformulazione e interpretazione di questo passato in quelle rappresentazioni che chiamiamo ricordi, la cui efficacia è funzione della capacità che essi hanno di suscitare anche emozioni, stati d'animo⁶⁰.

Naturalmente, come tutti i processi di costruzione sociale, anche questo comporta la possibilità di conflitto tra componenti di un gruppo o tra gruppi diversi per la valutazione di ciò che deve o non deve essere ricordato o per come deve esserlo: «La battaglia per la memoria è una parte essenziale per l'affermazione del diritto a esistere»⁶¹, ossia

⁵⁸ M. HALBWACHS, *I quadri sociali della memoria*, Napoli, Ipermedium, 1996.

⁵⁹ P. JEDLOWSKI, «Memoria», in *Parole chiave*, 142.

⁶⁰ *Ivi*, 146-147.

⁶¹ JEDLOWSKI, *Memoria, esperienza e modernità*, 100.

per l'affermazione della propria identità, che può essere «impugnata» di volta in volta dai singoli soggetti o dal gruppo di cui si fa parte. Torna dunque in primo piano il tema del potere che si intreccia con la frammentazione della società, la moltiplicazione delle appartenenze sociali in cui ciascuno gioca la sua vita, l'esaltazione delle differenze (spesso ambivalente, come discuteremo nel prossimo paragrafo); una battaglia che per assecondare il «bisogno» di identità può offrire la sponda per una rivitalizzazione strumentale del passato.

Nella società contemporanea, la capacità di collocare la memoria individuale in un quadro comune, condiviso, appare in crisi, perché in crisi è anche la capacità a livello collettivo di selezione, rielaborazione, trasmissione dei ricordi, nonostante – paradossalmente – il moltiplicarsi delle occasioni, delle pratiche, degli strumenti a disposizione per tali azioni. Così come si diceva a proposito dell'identità, anche nel caso della memoria ci si muove quasi in un eccesso di riferimenti a disposizione, i quali però mentre si moltiplicano diventano meno certi, e occorre dunque spesso operare una scelta tra di essi, selezionarli, per poter individuare quelli utili nell'opera di costruzione delle proprie appartenenze e dunque della realtà sociale, del senso che essa assume per il soggetto. Tale capacità è in crisi nonostante i non pochi tentativi di rilancio della memoria storica come riferimento imprescindibile per la costruzione dell'identità individuale e collettiva effettuati attraverso commemorazioni, celebrazioni, istituzionalizzazione in ricordi di eventi ritenuti significativi.

Abbiamo già detto di come l'istituzione principe della modernità, lo stato nazionale, sia entrata in crisi indebolendo la capacità dei soggetti di identificarsi in una storia (narrazione) comune. Ma lo stesso accade con le principali istituzioni della società, che in tale quadro si collocavano in modo coerente (la famiglia, la fabbrica, la chiesa, la scuola...). Le istituzioni sociali sono determinanti per la conservazione del passato, nella misura in cui possiedono una dimensione narrativa che connette passato, presente e futuro, che definisce quadri normativi, valoriali, comportamentali che fungono da punti di riferimento stabili per l'azione dei soggetti, che consente la sedimentazione di un insieme di credenze, conoscenze, criteri di classificazione necessari per l'interpretazione della realtà sociale e la legittimazione dell'agire stesso dei soggetti.

Di fronte alla crisi delle istituzioni il tempo fatica a stabilizzarsi in «contenitori» capaci di costruire memoria collettiva, producendo due conseguenze solo apparentemente contrapposte: da un lato la tradizione rischia di essere ridotta a una forma di «archeologia», a qualco-

sa che ha poco da dire rispetto a un presente che appare sempre mutevole e nuovo; dall'altro la memoria rischia di trasformarsi in qualcosa che può essere spregiudicatamente «manipolato» in funzione delle nuove domande di identità e appartenenza, o perfino delle esigenze di un mercato che cerca di dare valore aggiunto ai propri prodotti⁶².

Il passato viene cioè interpretato come un «repertorio» di risorse simboliche a disposizione, insieme di rappresentazioni, piuttosto che come uno «spazio di esperienza», per dirla con Ricoeur, uno «spazio» sul cui vissuto il soggetto costruisce aspettative, desideri e progetti, e che in quanto tale si trova inscritto in un «orizzonte di attesa» che lo proietta verso il futuro: lo scambio tra spazio di esperienza e orizzonte di attesa si produce attraverso il «presente vivo» di una cultura, un presente ricco del passato recente e del futuro imminente⁶³.

Come sottolinea Jedlowski, esiste tra passato e presente una sorta di circolo ermeneutico: il passato struttura attraverso i suoi lasciti il presente, ma è il presente che seleziona questi lasciti trattenendone alcuni e abbandonandone altri all'oblio⁶⁴. Questo processo è ciò che trasforma il passato in memoria capace di connettere le dimensioni del tempo, aprendo il passato verso il futuro, o meglio, come dice ancora Ricoeur, portando il futuro dentro la storia, risvegliando nel passato le attese, i desideri, i progetti, reintroducendo retrospettivamente nella storia un elemento di contingenza, cercando di collegarne il senso:

Il passato, si dice, non può essere più cambiato; in questo senso appare determinato. Il futuro in compenso è considerato incerto, aperto, e in questo senso indeterminato. Il paradosso in realtà è solo apparente. Se, infatti, i fatti sono incancellabili, se non si può più disfare ciò che è stato fatto, né fare in modo che ciò che è accaduto non lo sia, in compenso il *senso* di ciò che è accaduto non è fissato una volta per tutte⁶⁵.

In questo modo la memoria diventa la trama del presente, le pratiche della memoria divengono il tessuto della continuità di ogni gruppo sociale, intrecciandosi a un universo di significati, valori, racconti, a quadri sociali che rendono possibile anzitutto la memoria individuale, ma consentono anche il passaggio a una memoria collet-

⁶² GIACCARDI - MAGATTI, *L'Io globale*, 180.

⁶³ P. RICOEUR, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, Bologna, Il Mulino, 2004.

⁶⁴ JEDLOWSKI, *Memoria, esperienza e modernità*.

⁶⁵ RICOEUR, *Ricordare, dimenticare, perdonare*.

tiva rendendo comunicabili e trasmissibili le esperienze condivise⁶⁶. Un passaggio che, ricalca Ricoeur, non si regge solo sul fatto che la memoria individuale è un punto di vista sulla memoria collettiva, sostenuto da celebrazioni pubbliche, racconti collettivi – come già diceva Halbwachs – ma sul fatto che l'una e l'altra si costruiscono insieme tramite la mediazione del linguaggio e della narrazione, in un processo simultaneo, muto, incrociato⁶⁷.

Dal canto suo anche la tradizione può essere vista come qualcosa di concluso, definitivamente superato, un retaggio del passato che non ha più senso nel presente, il cui venir meno avrebbe una funzione liberatoria per il soggetto, pur producendo un impoverimento del patrimonio culturale. Oppure può essere vista, come suggeriscono alcuni autori, come una dimensione ancora importante nella società contemporanea: di fronte alla proliferazione delle risorse culturali a disposizione di ciascuno, la tradizione giocherebbe ancora un ruolo primario nella costruzione dell'identità individuale (e collettiva) nella definizione degli orizzonti di riferimento⁶⁸. Anche in questa seconda prospettiva, la tradizione può (e deve) essere interrogata, discussa, scelta, non esclude cioè la riflessività del soggetto: di fronte alla mancanza di risposte precostituite essa può forse non essere più in grado di fornire criteri di comportamento certi, può perfino essere rinegoziata dai soggetti che dialogano con essa muovendosi al suo interno, ma resta vitale nella misura in cui riesce a ri-radikarsi, a mantenere vivo il rapporto di fiducia e il senso di obbligazione e reciprocità che si produce nell'interazione tra chi tramanda e chi è tenuto a preservare intatto ciò che gli è stato tramandato, come avviene con la testimonianza⁶⁹. Così intesa la trazione rischierebbe comunque di essere derubricata al livello di uno dei tanti riferimenti possibili, depotenziata dunque della sua forza normativa, o di essere conservata solo con finalità di tipo folkloristico. Ma è proprio di fronte a queste pressioni che la vorrebbero cancellare o mutarne il volto, proprio partendo dalla consapevolezza che nessuna tradizione può oggi essere data per scontata, considerata come naturale, ovvia, bensì deve essere ri-interrogata accettando il dialogo, il confronto, che essa può a ben vedere ritrovare valore e considerazione.

⁶⁶ JEDLOWSKI, *Memoria, esperienza e modernità*.

⁶⁷ RICOEUR, *Ricordare, dimenticare, perdonare*.

⁶⁸ GIACCARDI - MAGATTI, *La globalizzazione non è un destino*, 65.

⁶⁹ *Ivi*, 65-66.

4. IDENTITÀ E SOCIETÀ MULTICULTURALE: LA LOTTA PER IL RICONOSCIMENTO

Dicevamo sopra, citando Bauman, che le identità possono essere salde solo dentro uno spazio sociale sicuro. E abbiamo visto anche come lo spazio dello stato moderno non sia più percepito come tale perché entra definitivamente in crisi l'identificazione di quella che l'autore definisce la non-santa trinità tra stato-nazione-territorio⁷⁰. È in questo scenario che la questione dell'identità individuale e collettiva pone nuovi interrogativi e nuove sfide nei processi di riconoscimento.

Assieme allo stato nazionale, infatti, aveva preso forma anche l'identità nazionale, collettiva, che consentiva ai soggetti di una data nazione di riconoscersi in una lingua, in una memoria, in una cultura comune, di sviluppare un senso di appartenenza e di condivisione nel quadro di un ordine sociale percepito come stabile, coerente, in grado di dare senso alla propria esperienza di vita tanto nella sfera personale quanto in quella sociale. Così definita, l'identità nazionale, non aveva solo una funzione stabilizzatrice a livello esistenziale (grazie all'intreccio tra identità nazionale e individuale e alle obbligazioni sociali in questo modo interiorizzate in termini di ruoli, valori, norme, modelli di comportamento), ma assolveva anche una funzione stabilizzatrice a livello collettivo, favorendo l'omogeneizzazione sociale all'interno dello spazio chiuso entro i confini nazionali, assimilando (quando possibile) le differenze, o espellendole all'esterno quando ciò non era possibile; in sintesi erigendo dei confini tanto fisici quanto simbolici tra il *Noi* e gli *Altri*.

Nell'epoca della globalizzazione tale identificazione viene meno. Economia, politica e cultura non sono più contenibili dentro i confini dello stato: questi tre ambiti, perdono di «complanarità», cioè tendono a organizzarsi in modo autonomo, e su spazi che sono sempre meno coincidenti con quello della società nazionale⁷¹. E non solo perché i confini nazionali non sono più «sicuri» e si incrina la capacità di governo degli stati sui propri territori, ma perché non è più possibile contenere la nostra stessa esperienza di vita dentro tali confini, grazie alle trasformazioni in atto nei modi di comunicare, lavorare, viaggiare, interagire, fare esperienza...; trasformazioni che mettono in moto processi di de-spazializzazione e ri-spazializzazione del tutto inediti, di cui parla copiosamente la riflessione sociologica con-

⁷⁰ Z. BAUMAN, *Una nuova condizione umana*, Milano, Vita e Pensiero, 2003.

⁷¹ GIACCARDI - MAGATTI, *L'io globale*, 35.

temporanea, che se non annullano l'importanza dello spazio ne mutano profondamente il significato, lasciando i soggetti in preda a un senso di spaesamento e sradicamento che mette in crisi la loro identità, nella misura in cui la propria appartenenza – culturale in primo luogo – non è più stabilizzata e radicata all'interno delle istituzioni sociali⁷².

Emblematicamente, la questione della certezza dei confini nazionali non è certo solo un problema di delimitazione del territorio, quanto, come si diceva, di delimitazione di una identità collettiva, che tende a venire meno e che dunque rende più libera, ma più difficile, la costruzione dell'identità individuale, nell'universo variegato dei riferimenti culturali. Non per caso, i primi a essere violati sono i confini simbolici dello stato, come rivela la permeabilità delle culture nazionali, la loro crescente ibridazione.

L'aspetto più evidente dei mutamenti in atto è dato probabilmente dal volto sempre più multietnico delle società contemporanee. E tuttavia la diversità culturale è un'esperienza ben più ampia della differenza etnica. La diversità culturale entra nell'esperienza della vita quotidiana sotto forma, anzitutto, di moltiplicazione degli stili di vita, dei modelli di comportamento, delle risorse culturali a disposizione per costruire la propria identità, ma è riconducibile alle diverse appartenenze religiose, ideologiche, sociali e culturali, generazionali ecc. (si pensi per esempio alle culture giovanili).

Tale scenario si configura come profondamente ambivalente. Da un lato cresce il culto del soggetto, della libertà di espressione, ma cresce anche il bisogno di ancoramento, di appartenenza, di identificazione in un *Noi* come riferimento imprescindibile per poter affermare se stessi, come tutela, a ben vedere, contro l'incertezza e le paure che una simile situazione può ingenerare, diventando difficile ricomporre il senso della propria biografia dentro un'esperienza di vita che diviene più frammentata.

È per assecondare questo bisogno di radicamento e tutela, per arginare il senso di smarrimento che spesso i soggetti cercano rifugio in quelle che Bauman chiama le comunità «piolo», «gruccia», comunità provvisorie, magari effimere, alle quali si possono «appendere» le proprie paure. Comunità costruite sulla condivisione di un tratto comune (su tutti l'etnia, o l'appartenenza di genere, ma può essere anche un timore condiviso, o la coalizione verso ciò che è percepito come un pericolo esterno...), che si configurano come un ambito

⁷² *Ivi*.

protetto, integrato, omogeneo, capace di conferire un'identità totalizzante rispetto alla quale definire il proprio gruppo di appartenenza e il proprio sé, ma che non è condizione di vera condivisione o di coinvolgimento, bensì spesso di semplice prossimità⁷³.

In questa prospettiva, la diffusione crescente del cosiddetto *revival etnico* si configura come un potente richiamo identitario: il suo manifestarsi in corrispondenza di una differenza riscoperta, enfatizzata (e qualche volta inventata) non dipende tanto dalla crescita numerica delle etnie che si trovano a condividere uno spazio sociale, ma dalla capacità di una identità collettiva – anche se posticcia – di offrire una sensazione di sicurezza dentro un mondo di incertezze⁷⁴.

Non esiste più dunque quella appartenenza ovvia e naturale fornita da contenitori sociali (istituzioni) stabili⁷⁵; le conseguenze che derivano da questo mutamento non sono scontate (e non solo perché i soggetti non sono tutti dotati delle stesse risorse, né possono mobilitarle in eguale misura, come dimostrano le nuove forme di disuguaglianza che attraversano le società contemporanee), ma la situazione attuale ha in sé delle possibilità inedite di costruzione del legame sociale che, in questo scenario, deve ogni volta essere voluto e riaffermato. Tale legame non si fonda infatti più sul riconoscimento di ciò che è condiviso, che permette il rispecchiarsi di sé nell'altro, bensì sulla differenza, dice Melucci, sulla capacità di riconoscere nell'altro ciò che ci manca, che ci è necessario per la completezza di noi stessi:

L'esplosione delle differenze può portare alla disintegrazione, alla perdita di legami fondamentali che permettono la solidarietà e il perseguimento di fini comuni. Ma dall'altra parte, le differenze hanno anche un enorme potenziale dinamico perché generano quelle sinergie e quelle connessioni che in un mondo omogeneo non erano possibili⁷⁶.

E se ciò accresce l'incertezza e il rischio, per altro verso si moltiplicano gli esiti possibili e non predeterminati e soprattutto cresce la possibilità di creare nuove forme di appartenenza e riconoscimento, un riconoscimento attivo, che – afferma ancora l'autore – parte sì dalla possibilità di agire in modo autonomo, ma se ci si mantiene

⁷³ Z. BAUMAN, *Voglia di comunità*, Roma - Bari, Laterza, 2001.

⁷⁴ V. CESAREO - M. MAGATTI, «La domanda di identità in una società multiculturale», in *Identità e appartenenza nella società globale. Scritti in onore di Assunto Quadrio Aristarchi*, a cura di P. CATELLANI, Milano, Vita e Pensiero, 2005, 60.

⁷⁵ MELUCCI, «Diventare persone», 131.

⁷⁶ *Ivi*, 132.

sempre in relazione con l'Altro, diventa la strada per costruire una identità comune e contribuire alla co-esistenza umana⁷⁷.

È questa la distanza esistente tra il costruire la propria identità (individuale o di gruppo) come relazione oppure come difesa, come ripiegamento in fin dei conti lesivo di se stessi:

Quando l'identità viene semplicemente costruita «contro» l'altro, in via di principio sto lavorando contro la mia stessa identità, in quanto tendo a distruggere uno dei suoi elementi essenziali, ossia la possibilità di vederla riconosciuta dall'altro⁷⁸.

Così impostato il processo di riconoscimento assume i contorni di un conflitto, di una lotta, che porta a radicalizzare le differenze – siano esse quelle culturali o quelle etniche –, a ipostatizzare i concetti di identità, comunità, cultura, a innalzare barriere tra inclusi ed esclusi, impedire il confronto, la comunicazione reciproca, con conseguenze allarmanti specie per quanto concerne le differenze etniche, le quali, grazie alla loro elevata capacità di identificazione, tendono ad etnicizzare i conflitti sociali e a inficiare il dibattito sulla questione del riconoscimento dei diritti etnici⁷⁹. Non abbiamo qui certamente lo spazio per entrare in questo tema, ci limitiamo a considerare come il diritto alla differenza necessiti una volta di più di essere affermato in termini di reciprocità, la sola a garantire la possibilità di riconoscimento non solo a livello collettivo tra gruppi distinti, ma anche a livello individuale, pur dentro una comune appartenenza che non può mai essere assolutizzante pena la perdita dell'autonomia del soggetto; come implicito invece nelle derive comunitariste che portano a considerare la comunità come una fortezza chiusa, barricata e sicura verso l'esterno, ma anche vincolante come una gabbia dalla quale non si può (o non conviene) uscire, perché ciò che sta fuori è troppo diverso, minaccioso⁸⁰. Occorre vigilare invece sulla capacità di mantenere l'idea di comunità sufficientemente «aperta»: essa sarà forse meno coesa e sicura di quanto si vorrebbe, ma vivificata da un tessuto forte di relazioni, capace di accettare quel tanto di insicurezza che appare indispensabile per non chiudersi al cambiamento e aprirsi a quanti sono ancora esclusi da ogni riconoscimento perfino sul piano della mera sopravvivenza⁸¹.

⁷⁷ *Ivi*.

⁷⁸ CRESPI, *Identità*, 114-115.

⁷⁹ BAUMAN, *Voglia di comunità*.

⁸⁰ *Ivi*.

⁸¹ P. AMERIO, *Problemi umani in comunità di massa*, Torino, Einaudi, 2004.

Come è stato giustamente notato, l'enfasi posta sull'etnicità come elemento fondativo dell'identità collettiva è profondamente ambivalente: da un lato può produrre effetti degenerativi, nuove frustrazioni, radicalizzare i conflitti, e soprattutto alimentare quelle paure dalle quali ci si vorrebbe difendere; ma dall'altro può prefigurare una rinnovata modalità di aggregazione sociale e di mobilitazione collettiva che obbliga a considerare l'etnia non più come un fattore residuale ma come un riferimento sempre più rilevante a molteplici livelli, politico, sociale, storico, economico, culturale, psicologico⁸². Le differenze (non solo etniche) non possono essere negate se si vuole evitare di produrre individui sempre più sradicati e superficiali, e una vita culturalmente impoverita⁸³, ma è sulle modalità di riconoscimento, sulle motivazioni e i modi in cui esso è cercato, preteso, rilasciato, che occorre riflettere.

Dunque, il richiamo all'identità collettiva, fondata sulle differenze etniche o altri elementi di differenziazione e appartenenza (il genere, la religione, la memoria, la tradizione...) appare profondamente ambivalente e rischioso laddove mira all'esclusività e all'assolutizzazione, ma è altresì un richiamo che esige di essere considerato, nella misura in cui il desiderio di appartenenza e condivisione appare insopprimibile e in ultima istanza necessario per il dispiegamento dell'agire e la costruzione del legame sociale. L'identità (tanto quella collettiva quanto quella individuale) che si sottragga al riconoscimento (attivo e passivo) finirebbe col ripiegarsi in una posizione tautologica universalista integralista, in una chiusura comunitaria localistica, in un rapporto solo convenzionale-procedurale con altri, o in qualche confusa combinazione tra queste posizioni⁸⁴. Nondimeno il superamento della logica totalizzante dell'identità autoreferenziale non implica il suo rovesciamento nella reificazione delle differenze, che relegherebbe l'Altro in una alterità sterile, ma porta in primo piano la relazione mai superabile tra identità e differenza, tra sé e altro da sé come co-essenziali e richiedenti una continua mediazione, dicevamo all'inizio di questa nostra riflessione. Se il riconoscimento è valorizzato nella sua dimensione etica e sociale positiva, richiama la figura antica e sacra dell'«ospitalità»; nella misura in cui non è eserci-

⁸² CESAREO - MAGATTI, «La domanda di identità», in *Identità e appartenenza nella società globale*, 64.

⁸³ M. WALZER, *Sulla tolleranza*, Roma - Bari, Laterza, 2000.

⁸⁴ P. GOMARASCA - M. MASARRI - F. RIVA - F. BOTTURI, «Categorie filosofiche del multiculturalismo», in *L'altro. Identità, dialogo, conflitto nella società plurale*, a cura di V. CESAREO, Milano, Vita e Pensiero, 2004, 72.

tato o è esercitato come dominio, da ospitalità si trasforma in espropriazione o in appropriazione⁸⁵.

L'ottica relazionale, in conclusione, torna a essere la chiave di volta per legare insieme libertà e responsabilità, per affrontare il difficile compito di costruire la propria identità, costituendosi come soggetti morali in grado di generare legami sociali improntati alla reciprocità, trattando (riconoscendo) gli altri come vorremmo che trattassero (riconoscessero) noi.

ROSANGELA LODIGIANI
Facoltà di Sociologia
Università Cattolica di Milano

SUMMARY

This article aims to analyze, from a sociological point of view, how identity (both individual and collective) is built in contemporary society. It starts from the analysis of the idea of identity that turns out to be «relational». It is built in comparison with what is different from ourselves, since our unicity and difference need to be acknowledged, but this acknowledgement must be mutual: I need the others' acknowledgment and I must acknowledge the others. Therefore we need both reflexive capacity and responsibility: personal self-realization cannot be separated from the Other's. The moral value of individual action is based on the responsibility towards the Other, that is the unconditional response to the Other. This is the key to read the relationship between identity and memory, identity and differences (ethnic ones, first of all), but, especially to understand the meaning identity assumes nowadays. The great quantity of meaningful relationships and belongings together with the slackening of institutional bonds, typical of modern times, lets us experience an unusual freedom in our choices and in building our identity (which is always changing, modular and multifaceted), but it makes also difficult to maintain coherence and continuity of our identity itself in time. It is more difficult to recognize and assert ourselves when the sense of mutual sharing is more fragile, the need of safety and anchorage more intense: all this points out how the process of acknowledgement can be ambivalent: if it is not reciprocal, it can turn either into a defensive withdrawal or into an overbearing attack.

⁸⁵ *Ivi*, 73.