

*Identità e relazioni sociali.*  
*Dai popoli migranti alla cultura del Web*

*di Mario G. Giacomarra*

La tematica cui si rifà la *Winter school* promossa dall'Università di Salerno e realizzata dal "Dipartimento di scienze politiche, sociali e della comunicazione" e dall'Osservatorio *Violenza Media Minori* (Diana Salzano presidente), pone in primo piano un concetto e una questione su cui spesso si sorvola, dandoli per acquisiti e scontati: il riferimento va all'identità e a tutto quanto in qualche modo le si connette, ovvero – come ci viene proposto – l'universo delle relazioni sociali. Nel contributo che Diana ci ha fatto l'onore di pubblicare negli *Atti* vedremo di riflettere su cosa è da intendere per identità prima di individuare il ruolo che svolge la comunicazione non solo nel mantenere ma anche e soprattutto nel costruire identità e nel gestire relazioni, nel senso di crearle, mutarle o annullarle.

**Come definire l'identità?**

L'identità, per com'è comunemente intesa, su un piano psicologico riguarda il modo in cui l'individuo si percepisce e si costruisce in quanto membro di gruppi sociali che vanno dall'etnia alla nazione, dalla classe alla cultura, dal mestiere alla professione e al livello sociale di appartenenza; su un piano socioantropologico, invece, è uso considerare l'identità come il complesso delle maniere in cui ogni individuo si pensa e si relaziona rispetto a sé, al gruppo cui afferisce e ai gruppi esterni percepiti come altro da sé. A differenza di quanto comunemente si pensa, l'identità non è un fatto originario ma è l'esito di un processo di identificazione, per un verso,

e di individuazione, per l'altro: nel primo il soggetto sociale si rifà a quelli cui si sente simile e con cui condivide caratteri specifici, finendo col produrre uno speciale senso di appartenenza a entità collettive sentite come il noi, che siano la famiglia, il gruppo dei pari, la comunità locale...; nel secondo, invece, egli finisce con l'individuare i caratteri che gli fanno avvertire la differenza dai gruppi di non appartenenza, oltre che dai membri del suo gruppo dai quali si distingue per i propri caratteri e per la propria storia individuale. Il gruppo con cui il soggetto si identifica gli fornisce un forte senso di appartenenza alla propria comunità, ma al tempo stesso gli fa nutrire un senso di rifiuto per i gruppi altri dal suo: si ha pertanto un senso di appartenenza positivo, com'è il caso dell'*identità nazionale* degli abitanti di un Paese, o di quella di recente riconosciuta come *identità di genere*, in cui non mancano di operare dei tratti ideali, o ideologici.

Nel tentativo di definire l'*identità*, al di là di quanto abbiamo cercato di precisare, resta il fatto che il termine rinvia a un concetto fluido, posto al convergere di un'area antropologica con una sociologica e una psicologica: in essa si individua "un sistema di rappresentazioni in base al quale l'individuo sente di esistere come persona, si sente accettato e riconosciuto come tale dagli altri, dal suo gruppo e dalla sua cultura di appartenenza... Non si pone dunque a livello individuale o a livello sociale come autonomi e distinti, bensì in un ambito io-mondo sociale: esiste una stretta relazione tra l'identità come elemento individuale o come esperienza soggettiva, e l'identità come elemento inter-soggettivo, condiviso cioè da più soggetti" (Tessarini 1994). Si ha così a che fare con una identità "psicosociale", come la chiama Erikson (1968), ed è usuale parlare di identità personali a fronte di identità di gruppi, di culture, di religioni, di sessi: da una parte si colloca su una dimensione psicologica (dando sicurezza al soggetto e facendolo ritrovare nei valori in cui crede), dall'altra su una dimensione sociale (accomunandosi l'identità del singolo a quella dei soggetti che ne condividono il sentire).

In ambito sociologico si è proposto di articolare la complessità su tre dimensioni distinte: "L'identità ha innanzitutto una dimensione *locativa*, nel senso che attraverso essa l'individuo si colloca all'interno di un campo (simbolico) o, in senso più lato, definisce il campo in cui collocarsi... L'identità ha inoltre una dimensione *selettiva*, nel senso che l'individuo, una volta che ha definito i propri confini e assunto un sistema di rilevanza, è in grado di ordinare le proprie preferenze, di scegliere alcune alternative e di scartarne o differirne altre. L'identità ha infine una dimensione *integrativa*, nel senso che attraverso essa l'individuo dispone di un quadro interpretativo che colleghi le esperienze passate, presenti e future nell'unità di una

biografia. Attraverso la dimensione locativa l'individuo diventa capace di stabilire una differenza tra sé e l'altro, tra sé e il mondo; attraverso la dimensione integrativa l'individuo diventa capace di mantenere nel tempo il senso di questa differenza, ossia il senso della continuità del sé" (Sciolla 1983).

Quanto rilevato risulta grandemente significativo quando dal piano nazionale spostiamo l'attenzione verso una dimensione internazionale, con speciale riferimento alle popolazioni migranti (Giacomarra 2000). Delle stesse abbiamo avuto modo di occuparci in diverse occasioni, precisando ogni volta che quello odierno non è più tempo di emigrazioni o di immigrazioni come fenomeni puntuali e definiti nel tempo e nello spazio: quello odierno si può dire invece per definizione "tempo di migrazioni" e il Mediterraneo, da questo punto di vista, appare sempre più uno "spazio di movimento", come segnalava già Fernand Braudel per il XVI secolo. In seno alle problematiche identitarie dei popoli migranti il concetto che meglio individua il complesso dei fenomeni correlati è quello delle *identità fluide transnazionali*, in seno alle quali si registra la perdita dei confini identitari non più contestualizzabili nell'epoca della post-modernità: perdendo riferimenti essenziali come l'io e il noi, nei fatti si perdono confini identitari che sono ad un tempo etnici, culturali e religiosi (Bauman 2011).

A questo punto si impone l'esigenza di rispondere a due importanti questioni: a) che ruolo svolge la comunicazione nella creazione di *relazioni sociali*? b) il trattamento dell'*identità* in situazioni di veloce mutamento socioeconomico si realizza nella sua conservazione o in una serie di processi di costruzione e ricostruzione? Abbiamo cercato di trovare risposte nelle differenti dinamiche d'integrazione dei popoli migranti, che possono costituire vere e proprie cartine di tornasole di quanto stiamo sostenendo.

## **Interazione e comunicazione per fare comunità**

Due termini compaiono in tutti i classici della sociologia, termini sui quali essa si è venuta costituendo e con i quali si è confrontata negli anni: *rapporto* e *relazione* sociale. In apparenza assimilabili (nel linguaggio comune, ma non solo, vengono infatti usati come sinonimi), nei fatti con-

viene tenerli distinti. Seguendo una prospettiva in origine durkheimiana, nel *rapporto sociale* non si riconosce al soggetto umano una volontà individuale propria e lo si pone dentro griglie di rapporti sociali determinati, da accettare o subire agendo in conformità: che si tratti di rapporti di classe o di forme di solidarietà, il soggetto risulta determinato dalla situazione, dalle istituzioni o dalle strutture sociali entro cui opera. Risulta del tutto assente la dimensione individuale: stretto entro rapporti sociali che gli preesistono, l'individuo non ha alcuna possibilità di cambiarli o di liberarsene; trovarsi inserito in una classe sociale, far parte di una società caratterizzata da rapporti determinati, non dipende dalla sua volontà e non gli rimane che prenderne atto e agire di conseguenza.

La *relazione sociale* è portatrice di un senso del tutto nuovo e diverso, in quanto si pone tra due o più individui oppure tra un individuo e un gruppo sociale, ma per essere tale ha soprattutto bisogno di una “coscienza relazionale”, eminentemente soggettiva e personale. Con Georg Simmel (1989) essa assume consistenza scientifica per la definizione stessa della società, la quale appare costituita dalla “sociabilità o sociazione”, dalla possibilità cioè di instaurare relazioni sociali. In Max Weber la *relazione sociale* si riempie di senso e diventa “azione sociale vicendevole... un comportamento di più individui instaurato reciprocamente secondo il suo contenuto di senso e orientato in conformità. La relazione sociale consiste pertanto esclusivamente nella possibilità che si agisca socialmente in un dato modo (dotato di senso), quale che sia la base su cui riposa tale possibilità. Si richiede quindi, come carattere concettuale, un minimo di relazione reciproca dell'agire di entrambe le parti... Il concetto di relazione sociale non asserisce nulla in merito alla sussistenza o meno di una solidarietà tra gli individui che agiscono” (1961).

Le relazioni sociali sono prodotte da “attori sociali” e ogni comunità (non società, com'è bene precisare) costituisce l'esito delle molteplici interazioni di individui che si pongono scopi comuni: agiscono e stabiliscono relazioni sociali quando il loro scopo si riconosce in quello degli altri. Con la teoria dell'azione e della relazione sociale, Weber finisce con l'operare uno spostamento in seno al pensiero sociologico: l'attore sociale diventa centrale nel momento stesso in cui si pone in relazione con l'altro. Lontano dall'idea di griglia rigida che si impone sugli individui che Durkheim chiama ancora “soggetti sociali” (e lascia pensare che nella lingua inglese il corrispondente etimologico di *sujet*, ovvero *subject*, significhi in primo luogo “suddito”), quella che Weber continua a chiamare società esiste e opera essenzialmente nelle relazioni che gli attori sociali intrattengono tra di loro. Erving Goffman, per citare un solo studioso, si muove sulla linea weberiana precisando che essa è in primo luogo il risultato di *atti di*

*interazione* fra attori sociali, in un succedersi di azioni prodotte da attori in relazione tra loro per conseguire weberianamente gli stessi obiettivi “dotati di senso” (Goffman 1971).

Prima della relazione a operare è l'*interazione*: semanticamente denso, come si rileva dalla sua scomposizione etimologica (*inter-* nel senso di reciprocità, e *-azione*), il termine suggerisce l'idea di un'azione mutua che indica “azione, influenza reciproca”, oppure ancora “interdipendenza, reciprocità d'azione” e nell'interpretazione che se ne dà tornano più volte le nozioni di *reciprocità* e di *influenza*: si ha interazione quando degli attori sociali danno luogo a nuove realtà, provenienti dalla relazione stessa, non costruite individualmente, in cui essi si stimolano a vicenda intendendosi e interpretandosi. Così come si creano, nel corso del tempo le relazioni sociali si possono coltivare, rafforzandole, ma si possono anche allentare o abolire del tutto: rompere un'amicizia, prendere le distanze, non trattare più il vicinato, interrompere una storia d'amore... sono tutti modi di por fine a una relazione sociale che non resiste al mutare delle situazioni. Le relazioni sociali non sono entità fisse e stabili ma si instaurano, si coltivano e si lacerano nel corso del tempo per lo più, se non quasi sempre, facendo ricorso a atti di comunicazione come il dialogo e la lite, agli opposti.

Nasce a questo punto l'esigenza di definire il ruolo svolto dalla *comunicazione* nel processo che stiamo delineando. Se vi prestiamo la dovuta attenzione, rileviamo che in un quadro del genere non si può interpretare la comunicazione come un atto lineare (il messaggio dal mittente al destinatario, per richiamare Jakobson) bensì come un vero e proprio “processo circolare”: il comportamento dell'attore sociale, assunto come messaggio, costituisce uno stimolo per il destinatario e provoca una risposta che ridiventa stimolo per il mittente. Viene prima la comunicazione o l'interazione? Per Goffman è la seconda a precedere e a operare autonomamente, richiamando al riguardo situazioni in cui attori sociali interagiscono senza che comunichino direttamente e intenzionalmente (in luoghi in cui si pensa di incontrare persone che non si sono ancora viste, ad esempio, la semplice attesa influenza atteggiamenti e comportamenti e dunque è già in atto un'interazione). Per molti linguisti invece comunicazione e interazione procedono insieme: è quanto sostiene Dell Hymes ad esempio che, nel riaffermare la validità del binomio *comunicare interagendo* e *interagire comunicando*, nei fatti conferma l'idea che ogni comunità si costituisce in un continuo succedersi di atti di interazione e comunicazione (o viceversa). Se lo scambio di messaggi fra mittenti e destinatari non va oltre un numero limitato di incontri, il processo delineato si ferma all'interazione; se invece gli scambi tornano a ripetersi in un lungo arco di tempo, dalle interazioni ripetute si passa a vere e proprie *relazioni sociali*, che siano di lavoro o di

vicinato, d'amicizia o d'amore... La rete intessuta dal vario incrociarsi delle relazioni crea infine quella che chiamiamo *comunità*: ambiente scolastico o di lavoro, vicinato, parrocchia o oratorio... sono forme diverse di comunità, al cui interno operano le comuni dinamiche di gruppo, che siano conflitti, compromessi o accordi, l'emergere di un leader...

Un importante contributo nella direzione qui accennata viene da Pierpaolo Donati (1994). Per lo studioso le relazioni sociali non si esauriscono nella comunicazione, che ne è solo un aspetto: esse sono prima di tutto contesto, sostanza e solo in un secondo tempo forma e comunicazione, e non ci può essere comunicazione che non si dia entro un contesto; in seno a quest'ultimo si attivano interazioni di seguito alle quali si tessono relazioni sociali; alla comunicazione viene riservato l'ultimo posto. Concordiamo con le opzioni di fondo qui proposte, anche se riteniamo prioritaria la componente comunicativa: l'interazione generalizzata si concretizza infatti in singoli atti e lo scambio comunicativo comporta scambi di messaggi che portano a condividere alla fine del processo gli stessi valori, modelli, visioni del mondo e della vita, ovvero la stessa cultura; la *comunicazione* è di quest'ultima condizione e causa, con specifici ruoli svolti ora dall'individuo, ora dalla comunicazione, tenendo conto in ogni caso che l'attore sociale è tale solo se "in relazione con" (meglio "in comunicazione con") l'altro (Giacomarra 2008).

A prescindere dai diversi esiti conseguiti non si può non rilevare come alla comunicazione venga riconosciuta una sempre maggiore importanza nel costituirsi delle relazioni sociali mediate da processi di interazione; all'approccio relazionale non può non riconoscersi una propria dimensione comunicativa, d'altronde, proprio oggi che "si gioca" con le relazioni sociali più liberamente che in passato, nel senso che più liberamente di ieri si creano, si distruggono o si manipolano. Esse non appaiono più rigide e immobili, se mai lo sono state, ma vengono reinterpretate quotidianamente lasciando emergere tratti nuovi e imprevisi. Torniamo a concordare con le riflessioni del sociologo: "La società può ristrutturarsi ogni volta in forme mai date prima ed è la storia moderna che introduce nel sociale contingenze e variabilità: perciò una sociologia delle relazioni non poteva nascere prima" (Donati 1994). La relazione sociale moderna nasce infatti quando si svincola da strutture materiali (o economiche) e simboliche (*patterns*) e introduce la contingenza, ovvero la dipendenza da contesti diversificati nel tempo e nello spazio, dalle infinite variabili intervenienti in ogni atto sociale, dalla possibilità, infine, di essere ed essere altrimenti. Un ultimo riferimento va al *capitale sociale*, inteso come l'insieme delle relazioni di fiducia che facilitano le relazioni economiche sia di persone che di imprese, all'interno del sistema sociale: tralasciando per il momento le

problematiche che solleva, esso costituisce in qualche modo l'esito del continuo intrecciarsi delle relazioni sociali su cui qui stiamo richiamando l'attenzione.

Cultura, scambio, valori e modelli: nei concetti dianzi ripresi opera attivamente il richiamo all'antropologia culturale e a questa ora vogliamo porgere i dovuti riconoscimenti. Non è certo un caso che è proprio in ambito antropologico, in particolare nella socioetnologia francese, che la questione venga affrontata molto per tempo, individuando nella comunicazione la principale forma di scambio che porta alla creazione di relazioni sociali. Sul ruolo dell'attore sociale tra gli anni Dieci e i Venti del Novecento nuovi orientamenti si delineano in linguistica: Ferdinand de Saussure pone l'accento sulla funzione sociale della lingua senza però trascurare il ruolo dell'individuo (richiamandosi a Durkheim contrappone la *langue* come fatto sociale alla *parole* come fatto individuale). L'esito più interessante della direzione intrapresa appare con evidenza qualche anno dopo in Marcel Mauss, allievo di Durkheim. Egli richiama l'attenzione su un fenomeno sociale che finisce col ritenere fondamentale nel farsi della comunità: lo scambio del dono; non è dunque la società, ipostatizzata come un *a priori* in cui sono incasellati i soggetti sociali, ma è la comunità a costituire l'esito di interazioni tra attori operanti ai più diversi livelli. Alla ricerca dei fattori che creano coesione sociale, il socioetnologo nelle società primitive registra la presenza fattiva di rapporti di reciprocità che hanno fondamento nello scambio del dono: "Il dono presenta tre diversi tipi di obbligo (dare, ricevere, ricambiare) il terzo dei quali costituisce l'essenza stessa del principio di reciprocità" e quest'ultima è "intesa come insieme di mutui servizi, alcuni senza pretesa di ricompensa, altri che prevedono una ricompensa obbligatoria, altri infine a senso unico... L'interesse principale si incentra su quello che si presenta come 'il carattere volontario, in apparenza libero e gratuito, e tuttavia obbligato e interessato di queste prestazioni'" (Chiozzi 1974).

Lungo la stessa linea, intorno alla medesima, tematica tornano di recente a muoversi Jacques T. Godbout (1998) e Alain Caillé (1998) i quali, spostando l'attenzione dai primitivi ai moderni, si chiedono, il primo: che cosa significa il linguaggio in gran parte codificato che accompagna il dono? E come lo si può interpretare, al di là del comune sentire? Dopo aver ripercorso le tappe di un universo tutto da scoprire, lo studioso conclude che, lungi dall'essere il dono un atto di ipocrisia, il linguaggio ad esso sotteso rende in qualche modo possibile l'offerta; permette al dono di circolare proprio perché significa qualcosa e ha un valore di legame sociale al di là del valore economico e della stretta utilità. E il secondo, in maniera politicamente più accorta: ripensando al dono come scambio rituale nelle società

primitive e al dono dell'artista e/o del mecenate, che cosa possono avere in comune la donazione del sangue, la donazione degli organi e i servizi resi dai volontari della Caritas con i doni che ci si scambia sotto l'albero di Natale? Suscitate da una forte insofferenza, in genere inespressa, per un sistema socioeconomico fondato sull'interesse egoistico e allo stesso tempo sulla costrizione pubblica, sul mercato e sullo Stato, le domande possono trovare risposte adeguate nel posto che il dono occupa nella vita sociale (dalla famiglia al volontariato nelle sue varie forme, fino alle *onlus* e all'impresa sociale), ma soprattutto nel confronto tra il dono nelle società arcaiche o primitive e il dono nelle società moderne. Caillé ne fa discendere una prospettiva praticabile, e già praticata nei fatti, tesa a rafforzare gli elementi di reciprocità, gratuita ma vincolante, operanti nel sociale.

Com'è dato comprendere, l'interpretazione del fenomeno porta a ritenere che il fine ultimo del dono non sia tanto quello di trasferire beni da un gruppo che ne abbonda a uno che ne è carente (una sorta di redistribuzione egualitaria), ma bensì quello di aprire e mantenere reti di scambio assicurando la coesione sociale del gruppo. Il nuovo orientamento si fa ancora più esplicito in Claude Lévi-Strauss che istituisce una stretta equivalenza tra scambio dei beni, delle donne e dei segni (i messaggi linguistici): la comunità si forma e si amplia attivando sempre nuove realtà basate sullo scambio (delle merci, ed è il caso dell'economia; dei messaggi, ed è la lingua; delle donne, ed è la parentela). Ogni scambio di doni, così come ogni scambio di parole, per non dire degli scambi parentali, crea nuove solidarietà e le rafforza nel tempo perché sono tutte pratiche che rinviano a quella che Lévi-Strauss sinteticamente chiama *struttura di comunicazione*.

### **Nei processi di mutamento l'identità si conserva o si costruisce?**

Che succede quando le componenti dell'identità, individuali o collettive che siano, entrano in crisi? E prima ancora, per quali motivi vengono meno?

Per lungo tempo le cause generatrici di crisi di identità sono state individuate nello sfaldarsi delle società e delle culture tradizionali coinvolte nei processi di omologazione attivati dalle moderne società di massa: "Il complesso quadro dei fenomeni... ci porta irreversibilmente a identificarle nei gruppi di potere economico, che volta a volta si concretano nel 'consumismo' ovvero nel 'colonialismo' (o meglio ancora



‘neocolonialismo’) interno, ossia volto contro gruppi classi e comunità interne, ai fini della loro strumentalizzazione e dello sfruttamento economico... Consumismo e colonialismo, o neocolonialismo, in questo quadro, vengono a costituire due aspetti complementari di un unico fenomeno che indicheremo come ‘sfida deculturatrice’, il cui effetto, ad amplissimo raggio, è la crisi d’identità che coinvolge l’intera società moderna”. Sembrava che ne dovessero scaturirne, appunto, vasti processi di omologazione sui quali ha tanto insistito Pasolini che rimpiangeva “l’Italia dei campanili” o “il tempo delle lucciole”. Quei processi sembravano capaci di annullare il valore del passato delle comunità, cancellare le differenze e mettere in discussione l’essenza stessa delle culture tradizionali: ne derivavano crisi d’identità che nei casi più gravi potevano generare stati di alienazione, disturbi mentali, malesseri di tipo psicosomatico, rigurgiti di magismo, spingendo infine al suicidio; tutto “un processo di disgregazione della personalità individuale, e quindi dell’identità personale e sociale, come effetto del sistema industriale moderno nella sua fase monopolistica... fattori che favoriscono lo sviluppo di personalità che si sentono impotenti e sole, ansiose e insicure” (Lanternari 1977).

Le risposte, individuali o collettive, spontanee o organizzate, che venivano date alle crisi erano tante: andavano dai movimenti nativisti alle manifestazioni di *folk music revivals*, alle esperienze misticheggianti, come le frequentazioni dei *Guru* indiani o l’adesione agli *Are Khrishna*, tutte pratiche dirette al “recupero d’identità”, connesse cioè al bisogno di ritrovare un senso del sé che per il singolo o la collettività erano da ritenersi perdute: ogni forma di recupero si agganciava a sua volta a determinate prospettive politiche, proponendosi di offrire risposte al “neocapitalismo massificante e livellatore delle multinazionali e degli organismi politici associati”. Appare chiaro come il percorso qui delineato collochi l’identità su uno sfondo legato a un passato ormai scomparso e smarrito da singoli o da intere comunità.

Tutto questo valeva per il passato, è bene ribadire. Non ci vuol molto infatti a osservare, in tempi recenti, come le grandi crisi di identità non si accontentino più di risposte rivolte al passato: “La crisi non significa (sempre e soltanto) un colpo mortale, ma piuttosto... un tempo cruciale o un punto di svolta ineludibile per il meglio o per il peggio. Con ‘meglio’ intendo il confluire di energie costruttive dell’individuo e della società... Con ‘peggio’ intendo una protratta confusione di identità nel giovane come nella società, che smarrisce la leale attivazione delle energie giovanili” (Erikson 1968). Verifiche è possibile fare osservando la condizione propria dei popoli migranti: le crisi di identità che è possibile rilevare nelle

situazioni migratorie in atto non si sono risolte, o non si risolvono ancora, guardando al passato (il ‘peggio’ di Erikson), ma bensì attivando “energie giovanili” rivolte al futuro. Ciò si spiega sia per ragioni demografiche, essendo la popolazione migrante formata sempre più da giovani che da anziani, sia per ragioni legate alla modernizzazione: l'ampliarsi delle comunicazioni produce effetti anche sul piano della delimitazione dei gruppi; le mobilità sociali e geografiche mettono in crisi l'unità dei caratteri somatici, delle lingue, dei valori e delle religioni. Quale identità del passato è possibile recuperare se la comunità di riferimento non è più chiaramente delimitabile? Non si può fare appello a formazioni e “immagini culturali” di una comunità che valgano una volta per tutte: ora il modo di presentarsi di ognuna dipende da ragioni che lentamente svelano una loro dimensione sociale, collegandosi alle relazioni che i singoli attori sociali coltivano nei contesti di vita e di lavoro.

Se questo è lo stato delle cose, è da chiedersi se sia ancora il caso di parlare di *crisi e ricerca* d'identità, o non convenga piuttosto parlare di *costruzione* d'identità: più che come sistema di segni preesistente, l'identità dei tempi moderni si configura con sempre maggior chiarezza come l'*esito di un processo*. I processi di modernizzazione, a loro volta, non comportano la messa in crisi delle identità tradizionali l'omologazione a modelli culturali dominanti, secondo l'allarme degli “apocalittici” di un tempo, e l'entrare a far parte del “villaggio globale” non significa per forza annullare le specificità della comunità originaria. E' significativo che proprio fra i migranti, in primo luogo, il contatto prolungato con la civiltà occidentale non sempre ha condotto all'omologazione con i gruppi dominanti: accanto ai fenomeni previsti e in qualche modo scontati sono emerse infatti tendenze nuove, tra cui la tensione a “creare etnicità” o al conformarsi di identità culturali del tutto nuove. E tutto questo non entra in contrasto con i processi di globalizzazione, la quale non vuol dire annullare le differenze, ma semplicemente farle entrare in rete: da qui i fenomeni di *Glocalism*, che coniugano *Global* e *Local*, la cui efficacia euristica è lungi dall'aver espresso le tante potenzialità di cui è portatrice.

Si moltiplicano le occasioni di affermazione di identità: si celebrano etnicismi che a volte parrebbero semplici ritorni a arcaismi e integralismi del passato (tali possono essere i casi dell'uso del *chador* tra le giovani immigrate musulmane, della costruzione di moschee nel nostro paese con attivazione dei relativi culti, del riproporsi e ampliarsi della pratica del *Ramadan*). Numerosi altri fenomeni è dato osservare in diverse regioni del Vecchio e del Nuovo Mondo: gli Indiani Hurok conformano sempre più la loro antica identità sul folklore del moderno Québec; a Londra, Parigi, Bruxelles, come a Roma e Milano le comunità di migranti

preservano le loro specificità etniche generando, ognuno, inattese identità pur nel conformarsi alla società ospite. E' stato perciò rilevato come fra quelle comunità si snodi un continuo *processo di etnogenesi*, attraverso una più o meno consapevole *creazione di etnicità*: “Molte società tribali del Terzo Mondo sono state smantellate e molte diversità culturali cancellate dalle moderne istituzioni” ma a imporsi sempre più all'attenzione è il fatto che “i gruppi etnici riaffermano se stessi in maniera sempre più decisa... promuovono la loro nuova identità culturale mentre si va erodendo la loro antica identità” (Roosens 1989). Le nuove identità, appunto, non derivano da antiche culture da tutelare o da tradizioni da conservare: esse vengono invece conformati, modificate, ricreate o create ex novo dalle comunità migranti dell'Occidente euroamericano.

### **I media nel mutamento sociale: senza “metamorfosi” non c'è identità**

Che genere di effetti provocano le nuove tecnologie, e la Rete più di tutte, sull'identità dei soggetti sociali operanti nella società che in passato è stata ottimisticamente detta dell'informazione e che oggi vien chiamata società del Web 2.0? In una radicale prospettiva post-modernista si sostiene che gli attori sociali, comunicando in rete e dunque in una realtà virtuale in assenza del loro corpo, possono esser messi in condizione di sperimentare liberamente forme di identità “fluide e multiple” (Bauman 2011): si produrrebbero effetti anche *off line* per cui i soggetti, interagendo con identità altre, disporrebbero di risorse simboliche altrimenti precluse per *costruire* se stessi, o meglio le loro identità. Nelle pagine del sociologo britannico torna a operare un concetto di identità che diciamo “costruttivistico”, ma non possiamo fare a meno di segnalare che in simile prospettiva si rischia di trascurare il ruolo svolto dalle relazioni sociali nel trattamento dell'identità: si riconosce infatti che le identità assumono tanta più importanza quanto più vengono inserite in relazioni sociali stabili e durature; si fa propria l'idea che gli effetti decostruttivi dell'interazione in rete si intensificano via via che le identità costruite *on line* si fanno importanti per i soggetti; non si spiega però come sia possibile costruire relazioni stabili e durature dal momento che gli utenti moltiplicano le loro identità “fluide e multiple”.

Per molto tempo, in primo luogo fra le minoranze etniche e linguistiche delle cui problematiche identitarie ci siamo a lungo occupati, si è continuato a pensare che fosse possibile conservare identità “nell’isolamento dei municipi” (Giacomarra 2000). Ricollegandosi a quanto appena osservato, di recente si è invece intervenuti sulla tematica riconfermando la nuova idea portante: non conservazione ma costruzione d’identità. E in un caso molto significativo una posizione del genere torna a esser sostenuta in ambito filosofico con riferimento ai miti classici raccolti da Ovidio ne *Le metamorfosi*: Umberto Curi annota in merito come sia illusorio per ogni comunità pensare di conservare le proprie radici costruendo barriere che la mettano al riparo dal mutamento. Il filosofo si chiede: come si diventa ciò che si è? La risposta sembra intuitiva: in una realtà investita da mutamenti continui che dall’economico vanno al sociale e al culturale ogni suo tratto non può che cambiare incessantemente e con ritmo crescente; l’unica strada per tutelarsi è parso consistere per molto tempo nel mettere al riparo da ogni mutamento la propria identità. Questo anche se, molto più che in passato, oggi la prospettiva del cambiamento (su cui si incentra l’idea stessa della metamorfosi) suscita reazioni ispirate al rifiuto o, ancor meglio, alla rimozione.

In un simile contesto le *Metamorfosi* di Ovidio sembrano procedere in controtendenza, ed è su di esse, appunto, che si incentra la riflessione del filosofo. Al centro si colloca la nozione di cambiamento che compare nel titolo e non è un caso che sia lasciata in greco: “*morphé* – si annota – non è la *forma* in senso latino, ma è invece ciò che *appare*, quello che *si offre* alla visione. In quanto tale la *morphé* si distingue dalla sostanza: ne rappresenta una delle possibili manifestazioni, uno dei modi in cui essa può rendersi visibile. Si comprende allora per quali ragioni, ricondotta al suo *etymon* (e dunque a ciò che è “vero” di un termine), la *meta-morphosis* non indichi affatto un mutamento sostanziale, ma alluda piuttosto a un cambiamento nel modo di apparire” (Curi 2014). A ben guardare, ciò che i personaggi del poema ovidiano diventano attraverso la metamorfosi non è in contraddizione con la loro *natura*, ma in una sostanziale continuità: ciò che essi sono *per nascita* può manifestarsi in un modo qualsiasi, in un senso o nell’altro, e questa transizione non implica alcun mutamento d’identità. Ne segue che “il concetto stesso di metamorfosi, mentre sottolinea il cambiamento della *morphé*, presuppone la conservazione di un’identità che si manifesta appunto in maniera *morfo logicamente* differente”. Al riguardo risulta molto significativo l’esempio ripreso: in uno dei miti raccolti nel poema, grazie al processo di metamorfosi Narciso e Eco diventano ciò che sono (riflesso visivo il primo e risonanza acustica la seconda). Bene, si annota in chiusura, “le loro definitive trasformazioni... suggellano un

processo in cui il mutamento di forma è funzionale alla conquista della propria vera identità... Per essere compiutamente se stessi è vitale e insostituibile il rapporto, in qualunque modo declinato, con l'altro da sé. Senza metamorfosi, nessuna identità". O, per riprendere il titolo redazionale: *senza metamorfosi non c'è identità*.

Chi scrive è lieto di aver trovato nella riflessione del filosofo lo stimolo, per un verso, e la conferma, per l'altro, all'ipotesi che da più anni sostiene intorno alla costruzione d'identità. La filosofia incute rispetto in chi ha dovuto confrontarsi con tematiche legate alla conoscenza e alla comunicazione, ma allo stesso tempo offre elementi di validazione che solo essa può dare. Si può ben sostenere che più crescono i processi di mutamento con il diffondersi delle nuove tecnologie connesse alla Rete, più le identità sociali hanno bisogno di essere costruite e ricostruite, conformandosi ogni volta a nuove situazioni e/o a nuove tecnologie comunicative, a prescindere dalle ricadute che potranno avere sui più diversi piani di riferimento.

## Riferimenti bibliografici

- Bauman S. (2011), *La modernità liquida*, trad.it., Laterza, Bari-Roma.
- Caillé A. (1998), *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, trad.it., Bollati Boringhieri, Torino.
- Caillé A. (2008), *Note sul paradigma del dono*, in Grasselli P. Montesi C. (a cura di), *L'interpretazione dello spirito del dono*, F. Angeli, Milano.
- Chiozzi P. (1974), *La socioetnologia francese*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze.
- Curi U. (2014), *Senza metamorfosi non c'è identità*, in *La lettura - Corriere della sera*, 1 giugno.
- Donati P. (1994), *Teoria relazionale della società*, F. Angeli, Milano.
- Erikson E.H. (1968), *Identity psychosocial*, in *International Encyclopedia of Social Sciences*, McMillan, London, IV.
- Giacomarra M.G. (2000), *Migrazioni e identità. Il ruolo delle comunicazioni*, Palumbo, Palermo.
- Giacomarra M.G. (2008), *Comunicare per condividere*, Palumbo, Palermo.
- Godbout J.T. (1998), *Il linguaggio del dono*, trad.it., Bollati Boringhieri, Torino.
- Goffman E. (1969), *La vita quotidiana come rappresentazione*, trad.it., Il Mulino, Bologna.
- Goffman E. (1971), *Modelli di interazione*, trad.it., Il Mulino, Bologna.
- Lanternari V. (1977), *Crisi e ricerca di identità*, Liguori, Napoli.

- Roosens E.E. (1989) (ed.), *Creating Ethnicity: the Process of Ethnogenesis*, London.
- Sciolla L. (1983) (a cura di), *Identità: percorsi di analisi in sociologia*, Loescher, Torino.
- Simmel G. (1989), *Sociologia*, trad.it., Comunità, Milano.
- Tessarini N. (1994), *The roots of local collective identities*, Università di Udine.
- Weber M. (1961), *Economia e società* (1922), trad.it., 2 voll., Comunità, Milano.