

# Introduzione

IDENTITÀ: NOTA INTRODUTTIVA

*Di che cosa si tratta*

Il tema dell'identità è ormai da diversi anni al centro del dibattito pubblico, sia in Italia che all'estero: non passa giorno senza che quotidiani, radio e televisione riportino qualche autorevole dichiarazione circa l'identità dell'Europa, l'identità dell'Occidente, l'identità francese, araba, cristiana, musulmana, algerina, piemontese, sabauda; non passa settimana senza che questo o quell'esponente politico intervengano sulla necessità di salvaguardare una determinata identità; i giornali pubblicano articoli e approfondimenti sul tema, le librerie traboccano di titoli che proclamano l'attualità e l'urgenza della questione, le istituzioni culturali le dedicano convegni e cicli di conferenze.

Non stupisce quindi che nelle conversazioni quotidiane affiorino sovente riferimenti, per la verità non sempre molto meditati, al «problema dell'identità»: stiamo perdendo la nostra identità, siamo orgogliosi della nostra identità, dovremmo difendere la nostra identità, e così via; queste e simili affermazioni, in cui il termine «identità» è spesso usato in modo intercambiabile con «cultura», «origini», «radici», «tradizioni», «valori» e addirittura «sapori», compongono ormai un repertorio familiare e un poco prevedibile, ma sempre utile per intavolare una conversazione leggera, di quelle che producono intesa e cordialità più che conoscenza, e che di norma si concludono con la conferma di quanto già si sapeva o si pensava.

I testi che vengono presentati in questo Quaderno, così come le occasioni da cui sono derivati, appartengono evidentemente a questa stessa situazione, ovvero muovono dalla sensazione che stia avvenendo qualcosa di molto importante, cioè che stiano cambiando radicalmente le coordinate con cui eravamo abituati a definire noi stessi e il nostro prossimo; non siamo più tanto sicuri, in altre parole, che «essere italiani» e, per esempio, alessandrini, abbia oggi lo stesso significato che aveva solo vent'anni fa. È un fatto di senso comune: i processi che vanno sotto il nome di globalizzazione, insieme con l'aumento dei flussi migratori degli ultimi vent'anni, stanno rivoluzionando l'economia, la politica, la cultura, la società in tutto il mondo, Alessandria compresa. Nello stesso tempo però i testi qui raccolti esprimono anche un disagio e un'insoddisfazione profondi riguardo alle parole e alle argomentazioni del senso comune, troppo sbrigative e approssimative, e nutrono l'ambizione di offrire alcune indicazioni meno superficiali, che valgano come strumenti utili a definire e a comprendere i processi sociali, politici, culturali che stiamo vivendo.

Per fare questo, sarà opportuno ripercorrere brevemente alcuni precedenti di questa discussione.

### *Precedenti illustri: i filosofi*

Lo abbiamo detto, ma è bene ripeterlo: il concetto di «identità», che viene usato tanto disinvoltamente da giornalisti, politici e commentatori, è in realtà difficile da definire in modo preciso ed esauriente.

Questo non perché sia un concetto oscuro, ma per almeno tre buone ragioni. Anzitutto perché è un concetto astratto, ovvero non è un concetto riferibile a una cosa (un cane, un tavolo, una nave) bensì a una relazione fra due o più termini: «In natura non esistono due foglie perfettamente *identiche*», «Maria indossa una collana *identica* a quella che mi hai regalato». In secondo luogo perché è un concetto molto ampio e generale, e ammette una molteplicità di significati, che variano a seconda dell'oggetto a cui si applica, del contesto che si considera, del punto di vista che si adotta: non sono la stessa cosa l'identità di una persona e quella di un popolo, né l'identità degli appartenenti a un club e quella dei fedeli di una religione, né l'identità di cui parlano gli storici e quella di cui parlano gli antro-

pologi. Proprio perché l'identità è un oggetto di studio molto ampio e complesso, ha sempre suscitato molto interesse, almeno da Platone in poi, ed è stato quindi a lungo analizzato, studiato, discusso: qui nasce una terza difficoltà, ovvero quella di riuscire a orientarsi in un labirinto di definizioni, di analisi, di teorie che spaziano dalla filosofia alla teoria politica, dalla sociologia alla teologia, dalla giurisprudenza all'antropologia, e trovare in questo vasto patrimonio di idee un aiuto per ragionare in modo informato e sensato su quanto sta accadendo oggi.

Per inquadrare più da vicino l'argomento, possiamo distinguere fra due ordini di precedenti: un retroterra filosofico più antico, più specialistico, e uno sfondo più recente, più strettamente collegato alla nostra questione.

Cominciamo dal retroterra filosofico: per Platone, ma soprattutto per Aristotele, e poi per i pensatori medievali (fra cui Tommaso d'Aquino) sino a Leibniz nel XVII secolo, il problema dell'identità è il problema metafisico di stabilire se esistano solo essenze o anche individui. La questione, che a occhi contemporanei rischia di apparire un poco astrusa, si può formulare così: tutti gli esseri, viventi e non viventi, sono dotati di una «forma», cioè di una regola che presiede alla loro costituzione organica e, nel caso dell'uomo, anche psichica. Così, i rettili condividono la forma «rettile» (hanno il sangue freddo, depongono uova ecc.), i mammiferi condividono la forma «mammifero» (sangue caldo, figli vivi ecc.), gli umani la forma «uomo» (sangue caldo, figli vivi, pensiero razionale ecc.), e tramite la generazione ogni individuo trasmette la propria forma *specific*a (letteralmente: caratteristica di quella specie) alla prole: la forma è ciò che fa sì che uno stesso aggregato di materia (sangue, ossa, muscoli, peli ecc.) si componga in modi diversi e dia vita, a seconda dei casi, a un serpente, una mucca o un uomo (lasciamo per il momento da parte i casi misti, cioè di uomini che sono anche serpenti, o vermi, o asini: ciò attiene piuttosto alla natura metaforica del linguaggio). Insomma, si vede bene come Aristotele, senza disporre di sofisticate apparecchiature scientifiche, fosse giunto molto vicino al concetto di DNA, cioè alla nozione di un principio organizzativo della materia; egli tuttavia aveva lasciato aperta la questione se tale principio fosse separabile dalla materia oppure no: ovvero, dal punto di vista anatomico era chiaro che la forma era «insita» nella materia, visto che

gli embrioni si sviluppavano secondo una regola interna dettata, come si è detto, dalla forma propria di ciascuna specie; da un punto di vista filosofico più generale, tuttavia, si poneva il problema di capire quante fossero tali forme, quali fossero le principali e quali le derivate, quali superiori e quali inferiori, se fossero in numero finito o infinito, eterne o mutevoli. Tutto ciò era cruciale per poter risolvere il problema metafisico fondamentale, ossia per cogliere l'ordine che vigeva nell'universo, o meglio, l'ordine dell'essere nel suo senso più generale. Trasferito sul piano metafisico, dunque, il problema delle forme diventa il problema delle «essenze», ovvero di ciò che fa sì che una cosa sia ciò che è: definire con precisione l'essenza di un essere equivale a conoscere la verità («essenziale», appunto) circa quell'essere. Così, ad esempio, gallina e uomo si distinguono perché la prima è un animale bipede e pennuto, mentre il secondo è un animale bipede, implume e (quasi sempre) dotato di ragione: essi dunque differiscono in virtù della loro forma specifica, o anche, della loro essenza.

Semplificando solo un poco, si potrebbe dire che il problema si complica quando la filosofia medievale, in genere meno avvezza di quella antica alla biologia e all'anatomia, mescola Aristotele con Platone e tende a concepire la forma-essenza di un essere come la sua anima immateriale: nella prospettiva di Tommaso d'Aquino, l'uomo sarebbe uomo in quanto possiede un'anima razionale (principio di vita, movimento, riproduzione nonché di pensiero e libertà morale) separata dalla materia. Sorge allora il problema dell'identità (dopo un lungo giro vi siamo ritornati): se l'essenza umana è unica per tutti gli uomini, come si spiegano le differenti anime e i differenti corpi? In altre parole, se gli uomini sono uomini in virtù della loro essenza, cioè della loro comune «umanità», come si spiega il fatto che ciascuno è diverso dall'altro? Se l'essenza è unica e identica, come si spiega la variazione che dà luogo agli individui, che sono molteplici, nonché assolutamente e irriducibilmente diversi tra loro? Se la diversità dipende dall'essenza, allora l'essenza non è più unica e identica, ma ciò è impossibile. Se invece dipende dalla materia, allora l'identità singolare di ogni individuo dipende dal suo corpo. Ciò crea però un'altra difficoltà, visto che il corpo si dissolve con la morte: si dovrebbe infatti concludere che una volta separate dai rispettivi corpi, le anime perdano la propria individualità e di-

ventino indistinguibili le une dalle altre; ma anche questa conclusione è difficilmente accettabile (si pensi ai peccati, alle colpe, ai desideri, alle esperienze che rendono le anime tanto diverse). Il problema non è urgente né pressante, però è interessante.

Com'è noto, il problema dell'identità viene affrontato da un altro punto di vista in Cartesio, che cerca un punto fermo a cui ancorare le oscillazioni del pensiero scettico e incerto: visto che talvolta i sensi mi ingannano (se prendo un bastone perfettamente dritto e lo immergo nell'acqua, lo vedo storto), e visto che mi inganno anche sulle esperienze apparentemente più veritiere (come in certi sogni molto vividi e intensi, o a proposito di certi ricordi), allora devo concludere che non posso essere certo di nulla, che devo dubitare di tutto; l'unica certezza in mezzo a tanti dubbi rimane il fatto che esiste un «io» che pensa, anche quando questo io si inganna o si sbaglia. Per Cartesio la mia identità più certa e più vera è quella di «una cosa che pensa» (*res cogitans*). Con Locke e Hume il problema diventa quello della continuità dell'identità nel tempo, ovvero di che cosa assicuri l'identità di uno stessa persona in un arco di tempo relativamente lungo: come dire, «sono ancora la stessa persona di vent'anni fa?»; «E se nel frattempo ho dimenticato cose o persone che ho conosciuto nel passato, sono ancora la stessa persona che ha conosciuto quelle cose?». Da questo punto di vista la memoria sembra essere il filo che collega i vari momenti della nostra vita e li unisce in una continuità riconoscibile e, almeno per noi, significativa: si tratta tuttavia di una memoria molto parziale e selettiva, visto che non ricordiamo tutti gli eventi in cui siamo stati coinvolti, né siamo coscienti di tutti i nostri ricordi; anzi, in momenti diversi della nostra vita abbiamo memoria di eventi diversi, come pare accada alle persone anziane che acquistano memoria di nomi, persone, eventi lontani che quando erano più giovani non ricordavano.

Il problema si complica con Hegel e Nietzsche, che si domandano fino a che punto la mia identità sia autenticamente mia e quanto invece sia stata prodotta dalle circostanze storiche in cui mi trovo a vivere; lungo questa strada incontriamo Freud, per cui l'io apparentemente consapevole di sé è in realtà il prodotto di dinamiche psichiche di cui non ha quasi alcun controllo o coscienza. In epoca contemporanea le ricerche sull'identità hanno approfondito questi aspetti in direzioni diverse: se la mia identità sia paragonabile a

quella di un altro, e se realmente io possa capire che cosa accade a un altro (come si domanda Wittgenstein: «il suo mal di denti sarà uguale al mio?»); se la mia identità sia unica e indivisibile o se sia articolata in tanti io distinti e autonomi (come quando so che dovrei fare una certa cosa, perché è buona, giusta, vantaggiosa, ma voglio farne un'altra); se la mia coscienza sia un prodotto biochimico, se sia paragonabile a una macchina o se invece sia irriducibile a processi esclusivamente corporei (Sparti, 2000).

### *Precedenti illustri: storici e antropologi*

#### *Gli antropologi*

Più strettamente pertinente al nostro tema è invece l'altro retroterra della discussione, quello risultante dall'intreccio di ricerche condotte da storici e antropologi, che ha prodotto ricerche i cui esiti, forse perché apparentemente più accessibili di quelli del filone filosofico, si sono depositati, non senza equivoci, nella pubblicistica corrente.

Naturalmente anche questo discorso, che potremmo definire storico-culturale, ha precedenti illustri: Erodoto nel v secolo a.C. e Montaigne nel XVI sono forse i più noti sostenitori dell'approccio comparativista, per cui il confronto spassionato fra popoli diversi dimostra che ogni civiltà tende a ritenere giuste, razionali o naturali e, quindi, legittime le proprie pratiche culturali; e ingiusti, irrazionali o contro-natura e quindi illegittimi (e barbari) gli usi e i costumi degli altri. Da qui deriva un atteggiamento «relativista» (non esistono valori assoluti, ma ogni giudizio è relativo a un sistema di presupposti culturali) che attraverso la cultura illuminista del Settecento, il positivismo ottocentesco, la critica del colonialismo ottonevicesco, è giunto sino all'antropologia contemporanea, arricchendosi di argomenti nuovi e diversi. Si è prodotta in questo modo, e malgrado le cautele di molti antropologi, una concezione semplificata e stereotipata secondo cui i diversi popoli del mondo sarebbero ciascuno contraddistinto da un'identità etnica diversa, da una «differenza» specifica e irriducibile alle altre: un po' come dire che i Watussi sono alti e belli, i Masai sanguinari e orgogliosi, i Bedu ospitali, gli indiani (dell'India) lascivi, gli slavi infidi e versati nelle lingue, e così via; in tutti questi giudizi è all'opera la stessa incauta operazione logica, che consiste nell'isolare una caratteristica o un in-

sieme di caratteristiche, statisticamente presenti ma non esclusive di un certo gruppo, e nel trasformare quella caratteristica in una qualità talmente determinante da diventare il fondamento della definizione dell'identità di quel gruppo e l'elemento discriminante nei confronti degli altri. Si assegna così a quel gruppo di individui un'identità etnica, consistente in un insieme di caratteristiche specifiche ed esclusive, che non sono più semplicemente comuni o ricorrenti, ma sono diventate in questo modo *essenziali*, ossia tali da definire l'elemento più proprio e più intimo dell'identità di quelle persone. Insomma, l'appartenenza a un gruppo, il fatto di condividere con altri una religione, una lingua, una tradizione, certe usanze e credenze, sono stati trasformati nel fatto determinante e fondamentale che dovrebbe costituire l'identità primaria ed esclusiva di una persona: come se un italiano dovesse necessariamente essere cattolico e amare il bel canto, come se un cattolico dovesse necessariamente mangiare pesce di venerdì, come se un romano dovesse necessariamente aspirare a diventare usciere in un ministero.

Come spesso accade, anche in questo caso si è prodotto un curioso paradosso: proprio negli stessi anni in cui concetti come etnia, identità, identità etnica, cultura, diversità, entravano nei discorsi di politici, giornalisti, *anchorman* e soubrette televisive fino a diventare dati di fatto ovvi e naturali, la ricerca antropologica e storica avevano ormai dimostrato il carattere fittizio e in certa misura arbitrario di ogni definizione etnica rigida e assoluta.

Ad esempio è un fatto da tempo acquisito fra gli antropologi che, in certi casi, l'identità etnica sia stata «inventata» dalla burocrazia coloniale, come mostra il caso del Rwanda, ove l'amministrazione belga organizzò nel 1930 un censimento imponendo criteri «oggettivi» e definitivi per distinguere i membri di un gruppo tribale da quelli di un altro, allo scopo di servirsi dell'uno contro l'altro per meglio governare il paese: fu così ufficialmente formalizzata, con tanto di documenti di riconoscimento, la distinzione fra Hutu e Tutsi, due gruppi di individui che parlavano la stessa lingua, abitavano lo stesso territorio, avevano avuto per secoli le stesse istituzioni politiche, non si distinguevano per caratteristiche fisiche e spesso erano anche imparentati fra loro; molti non sapevano nemmeno se definirsi Hutu o Tutsi, così decisero i funzionari belgi, assegnando l'appartenenza etnica in base al numero dei capi di bestiame posse-

duti (se un contadino aveva dieci o più buoi, doveva essere un Tutsi, se ne aveva pochi, un Hutu). Altre volte l'«elaborazione» dell'etnia è stata opera dell'antropologo, che spesso cerca una cultura «autentica» e applica al suo oggetto di studio un insieme di pregiudizi che gli impediscono di descrivere correttamente la realtà, finendo per selezionare solo gli elementi che risultano adatti al suo scopo: ad esempio, quando si pensa agli indiani nordamericani li si considera solitamente culture autonome e autoctone, ma spesso si dimentica che la «cultura dei pellerossa» non sarebbe stata la stessa se gli spagnoli non avessero introdotto il cavallo nelle praterie americane; o che gli aborigeni delle foreste del Canada crearono i loro «tipici» totem solo dopo l'arrivo degli europei e servendosi di asce di metallo, che prima gli aborigeni non sapevano forgiare (Fabietti, 1998).

Naturalmente gli antropologi sono ormai vaccinati contro le semplificazioni e le ingenuità di una rappresentazione stereotipata delle identità etniche: Clifford Geertz ha chiarito efficacemente l'errore di pensare che il mondo globalizzato si possa rappresentare come un *puzzle* composto di tessere colorate corrispondenti ciascuna a un'identità etnica o nazionale; per Geertz si tratta invece di imparare a riconoscere che «Russia», «Francia», e tanto meno «Europa», «Asia» non si possono più concepire come entità politiche omogenee che condividono la stessa cultura, gli stessi valori e stili di vita, ma «dobbiamo invece scorgere in esse dei conglomerati di differenze profonde e fondamentali, che si oppongono a qualsiasi riunione» (Geertz, 1995, p. 21). Secondo Geertz non c'è un'unica regola né un unico principio costitutivo dell'identità di un popolo: ad esempio, in Ucraina la lingua unisce e la religione divide, in Algeria invece la religione unisce e la cultura divide, in Svizzera la storia unisce e la lingua divide; esistono d'altronde identità fortemente sentite che non coincidono con uno Stato nazionale, come quelle di curdi, arabi, slavi, tamil; o identità discontinue rispetto a Stati e continenti, come bianco, ispanico, musulmano, turco. Ancora, in certi casi l'identità è stata ridotta a una questione di «razza»: negli Stati Uniti d'America, infatti, si è agito come se fosse possibile ridurre tutte le differenze fra esseri umani a quella fra «bianchi» e «neri», ma non è accaduto lo stesso altrove, ad esempio in Brasile, Marocco, Thailandia, Tanzania, ove la nozione rigida e esclusiva di razza non ha attecchito e convive con numerose altre differenze.

Ciò nonostante, il senso comune pubblico e politico recepisce dal discorso dell'antropologia soprattutto l'idea che esisterebbero «per natura» culture nettamente distinte e separate, omogenee e coerenti al proprio interno, e che l'atteggiamento corretto verso di esse sarebbe quello di consentire loro di mantenersi integre, autentiche ed eguali a se stesse nel tempo.

### *Gli storici*

L'equivoco si riproduce del resto quando dall'antropologia si passa alla storiografia, i cui risultati sono stati spesso utilizzati in modo disinvolto, o addirittura distorto, a fini pedagogici, politici o propagandistici. Naturalmente l'uso della storia per scopi diversi dalla semplice conoscenza del passato non è nuovo né sempre illegittimo, anzi: il fatto di studiare il passato per capire, giustificare, criticare o modificare il presente appartiene di diritto alla cosiddetta «funzione sociale del passato o della storia» (Le Goff, 1981, p. 572). La narrazione storica, che per sua natura è sempre una ricostruzione, risponde a una domanda di senso, soddisfa «il bisogno delle società di nutrire la loro ricerca di identità, di alimentarsi a un immaginario reale» (Le Goff, 1981, p. 655). D'altro canto, tuttavia, anche questa domanda di senso e questo bisogno di identità non sono semplicemente «sempre esistite», ma sono a loro volta inserite in una storia. Infatti, se è vero che la contrapposizione fra «noi» e «loro» si ritrova in pressoché tutte le culture, e che la coesione interna di un gruppo è tipicamente mantenuta anche grazie a riti, simboli e racconti che celebrano il gruppo, i suoi eroi, le sue divinità, la sua storia, è però altrettanto vero che è stato solo a partire dal XVIII secolo che la politica ha messo sistematicamente la storiografia al proprio servizio per coinvolgere le masse popolari (Le Goff, 1981, pp. 605-06).

Tocchiamo qui una delle questioni più intensamente dibattute nella storiografia degli ultimi vent'anni, quella che Eric Hobsbawm ha definito «l'invenzione della tradizione», un'operazione culturale in cui si intrecciano intenti ed effetti di carattere politico, giuridico, economico. Proviamo a chiarire di che si tratta.

Esiste un largo consenso tra gli storici intorno all'idea per cui la storia europea moderna (almeno a partire dal XV secolo) sarebbe, fra l'altro, la storia dell'affermazione dei grandi Stati nazionali, anzi-

tutto Francia, Inghilterra, Spagna, e poi, nel XIX secolo, Germania e Italia. La formazione di entità politiche in grado di governare un territorio delimitato da confini naturali stabili nel tempo, difesi da un esercito permanente, amministrati da una burocrazia professionale in grado di riscuotere le imposte e imporre una stessa legislazione a tutti i soggetti residenti: tutto questo processo, insomma, articolatosi nell'arco di tre-quattro secoli, avrebbe bensì dato vita a una struttura politico-giuridico-amministrativa, uno Stato appunto, ma non avrebbe creato una *nazione*, ovvero una compagine spirituale e culturale omogenea e consapevole di sé.

È noto, naturalmente, che l'idea di nazione ha radici antiche, almeno risalenti al Medioevo, come ha mostrato Federico Chabod; tuttavia, è solo con la Rivoluzione francese che l'idea di nazione viene trasformata in «patria», «e la patria diviene la nuova divinità del mondo moderno», quasi sempre qualificata come «sacra», degna di «amore» e di «sacrifici» (Chabod, 1943-47, p. 61). Esaltato dai rivoluzionari francesi, prontamente abbracciato dalle élite che incitavano alla lotta per l'indipendenza (degli italiani, dei polacchi, dei tedeschi), il sentimento nazionale divenne una delle ideologie portanti della cultura politica del XIX secolo, sufficientemente indeterminato da prestarsi agli usi più disparati, dal patriottismo democratico di Mazzini al germanesimo reazionario di Bismarck, dal liberalismo imperialista dell'Inghilterra di Gladstone all'imperialismo demagogico della Francia di Napoleone III. Il nazionalismo non fu tuttavia soltanto un'ideologia di movimento: l'identità nazionale, volta a volta difesa dall'oppressore straniero, o proclamata contro il selvaggio inferiore, fu anche lo strumento che consentì il consolidamento politico interno nei principali Stati europei. In altre parole, le classi dirigenti degli Stati europei della seconda metà dell'Ottocento si trovarono ad affrontare il difficile problema di come trasformare una massa eterogenea di individui, perlopiù legati a vincoli locali, fedeltà tradizionali, appartenenze particolari, nel popolo di una nazione, ovvero in una comunità omogenea per lingua, cultura e storia, un'unione di sudditi tutti eguali e tutti egualmente sottomessi allo Stato e pronti, se necessario, a vestire l'uniforme e morire per la patria. Non solo, ma la nuova società industriale che si stava diffondendo in tutti i principali paesi europei imponeva la sostituzione delle piccole

organizzazioni sociali rurali pre-moderne (caratterizzate da usi e costumi condivisi, solidarietà reciproca, uso del dialetto) con una «cultura letterata comune», cioè con «quel complesso di capacità che rende l'uomo adeguato ad occupare gran parte dei normali posti di lavoro di una società moderna», e che implica saper leggere e scrivere, aritmetica elementare, minime competenze tecniche, mentalità non rigida, flessibile, stimolata dall'ambiente urbano e affrancata dalle tradizioni rurali (Gellner, 1983, pp. 102-103); una cultura propria della società industriale, che può essere definita e sostenuta soltanto dallo Stato, che ne fa la propria cultura dominante.

La circostanza di disporre delle tecnologie della stampa, e quindi di esercitare un'egemonia tramite la costruzione e la diffusione della lingua e della memoria di un gruppo a scapito degli altri, diede un contributo decisivo (Anderson, 1983).

Naturalmente le diverse nazioni avevano esigenze diverse: gli Stati nazionali consolidati, come Francia e Inghilterra dovevano far fronte alle esigenze di una politica mutata di segno e di numeri rispetto al passato, cioè divenuta ormai di «massa», grazie al suffragio universale e all'allargamento delle forme della partecipazione (sindacati, movimenti, partiti); l'ideologia nazionale poteva garantire che la lotta politica, benché serrata e violenta, si svolgesse entro un quadro statutale riconosciuto da tutti (per questa ragione, fra l'altro, i movimenti socialisti internazionalisti e anarchici suscitavano tanto timore). Le nazioni «nuove», come Germania e Italia, dovevano affrontare l'ulteriore problema di creare *ex novo* un popolo là dove, per secoli, erano esistite soltanto comunità regionali eterogenee per lingua, costumi, storia, sviluppo economico, istruzione. La risposta fu quella che George Mosse definì la «nazionalizzazione delle masse», ovvero l'adozione di uno stile politico nuovo rispetto alla politica degli Stati liberali, finalizzato a disciplinare e dirigere le masse attraverso l'uso di una sorta di «liturgia secolare»: attraverso l'impiego di simboli, monumenti, feste, parate, spettacoli, i governi tentarono di produrre l'aggregazione della massa eterogenea dei sudditi in una grande comunità nazionale in cui si annullassero le differenze individuali e ciascuno riuscisse a sentirsi parte dell'unico vero popolo. Rientravano in questo progetto l'istituzione di feste nazionali, la costruzione di mausolei e monumenti che celebravano la nazione o le gesta dei suoi eroi (si pensi, per tutti, al Vittoriale de-

gli italiani di Roma, una sorta di tempio laico dedicato al *sacrificio* dei caduti senza nome), la toponomastica stradale (nessun paese senza una «via Roma»), e l'orientamento patriottico impresso all'istruzione pubblica, per cui l'unità nazionale appariva l'esito necessario e sacrosanto di una storia secolare di sofferenze e aspirazioni collettive. È stata operata, in altri termini, un'invenzione della tradizione, al fine di colmare il vuoto prodotto dalle rapide e profonde trasformazioni della società e della politica fra Otto e Novecento:

Gruppi, ambienti e contesti sociali affatto nuovi chiedevano nuovi strumenti per garantire o esprimere la coesione e l'identità sociale, e per strutturare i rapporti. E nel contempo la trasformazione della società rendeva più difficili, o persino impossibili, le forme tradizionali del predominio degli Stati e delle gerarchie politiche o sociali. Si imponevano nuovi metodi per governare o per fondare i vincoli della lealtà. Per forza di cose la conseguente invenzione delle «tradizioni» politiche fu più consapevole e voluta, perché fu in larga misura intrapresa dalle istituzioni, a fini squisitamente politici (Hobsbawm, 1983, p. 254).

Ciò non significa che i governi potessero imporre qualunque tradizione volessero, né che potessero manipolare l'identità nazionale a loro piacimento:

l'invenzione consapevole ebbe successo nella misura in cui riuscì a comunicare su una lunghezza d'onda sulla quale il pubblico era già sintonizzato. Le nuove festività pubbliche, le cerimonie, gli eroi, i simboli ufficiali che conquistavano le schiere sempre più numerose dei dipendenti dello stato, e il pubblico ricettivo e crescente degli scolaretti, potevano non riuscire a mobilitare i volontari cittadini se mancavano di un'autentica risonanza popolare (Hobsbawm, 1983, p. 254).

A questo proposito Hobsbawm cita la ricerca di Mosse a proposito della Germania, ove l'amministrazione centrale impose la costruzione di trecentoventisette monumenti dedicati all'imperatore Guglielmo I, unificatore della patria tedesca, mentre nel giro di un anno

dalla morte del cancelliere Bismarck, nel 1898, ben quattrocentosettanta amministrazioni municipali avevano deliberato l'erezione di una colonna in suo onore. Esempi clamorosi di invenzione della tradizione sono il famoso *kilt* scozzese, in antico mai utilizzato per l'identificazione del clan, o la processione per il genetliaco del sovrano d'Inghilterra, un'«antica tradizione» istituita nella seconda metà del XIX secolo; e si potrebbe continuare.

Naturalmente non è senza significato il fatto che la riflessione critica sulle tradizioni e sulla loro invenzione si sia intensificata negli ultimi decenni del XX secolo, quando si sono moltiplicate in Europa, in Asia, in America, le rivendicazioni politiche e talvolta economiche basate sull'identità etnica. È accaduto infatti che, una volta concluso, almeno in Europa, il periodo della «nazionalizzazione delle masse», sia cominciata l'era della loro «etnicizzazione», ovvero la scoperta di una antica, originaria, autentica identità etnica condivisa da gruppi di individui che si dichiaravano oppressi da altri gruppi e chiedevano il riconoscimento della loro «diversità» e dei loro diritti.

Coerentemente con la propria funzione scientifica, la storiografia si è dedicata a esaminare le pretese sollevate dai diversi gruppi etnici e dai loro sedicenti portavoce politici, per valutare in che misura le identità etniche, come le tradizioni, potessero essere reali, scoperte, riscoperte o addirittura inventate. Inoltre, date le caratteristiche del tutto peculiari della contemporanea società dell'informazione, «le sollecitazioni dei *media* hanno fatto entrare la produzione storica nel movimento della società di consumo» (Le Goff, 1981, p. 655), ovvero i mezzi di comunicazione di massa si sono impossessati del lessico e dei risultati del lavoro storiografico e li hanno utilizzati a fini propri, con inevitabili effetti di semplificazione e distorsione. Non sorprende, quindi, che molti luoghi comuni sulla difesa dell'identità o sul recupero della tradizione, spesso applicati a sproposito, appaiano plausibili a pubblici molto ampi e alimentino le decisioni di politici e amministratori, locali e nazionali.

### *Chiarimenti e prospettive aperte*

Con tutto questo, non si vuole certo suggerire che la questione dell'identità sia semplicemente una moda lessicale, per cui tutte le

questioni politiche vengono riformulate, poniamo, dal linguaggio della lotta di classe in quello della lotta per il riconoscimento dell'identità; né d'altra parte sembra corretto liquidarla come un falso problema suscitato dai *mass-media* e alimentato dall'ignoranza dei politici. La questione dell'identità è senza dubbio rilevante, solo, forse, viene affrontata frettolosamente, senza consapevolezza delle sue implicazioni concettuali e dei suoi collegamenti con una situazione storica.

In breve, è vero che la politica del XIX e del XX secolo si è sviluppata secondo divisioni perlopiù nazionali e in base a ideologie che riconoscevano le identità nazionali: si pensi, per tutti, al cosiddetto *Welfare State*, o «Stato del benessere» o «Stato sociale», che nel secondo dopoguerra ha consentito prosperità e pace a gran parte delle nazioni europee. I diritti (soprattutto sociali: sanità, previdenza, istruzione ecc.) garantiti dallo Stato erano riservati ai titolari della cittadinanza nazionale: i cittadini, in quanto popolo omogeneo, stirpe unitaria per cultura, storia, origine, dovevano gli uni agli altri quella elementare solidarietà umana che prescrive di aiutare il prossimo in difficoltà. Questo dice la Costituzione italiana, tra le altre; questo giustificava, sul piano giuridico, oltre che sul piano etico, l'imposizione della redistribuzione del reddito nazionale (in varie forme: sussidi, pensioni, assistenza, servizi gratuiti ecc.) a vantaggio dei meno abbienti.

Due elementi sono intervenuti a turbare questo quadro. Anzitutto, pare che la ricchezza complessivamente generata dagli Stati nazionali non sia più sufficiente a sostenere i costi di uno Stato sociale sempre più esteso, esoso ed esigente (popolazione più anziana, pretese crescenti, disoccupazione cronica, servizi più costosi ecc.). In secondo luogo, i flussi migratori degli ultimi vent'anni hanno notevolmente ampliato la platea degli aspiranti titolari ai diritti di cittadinanza, prima riservati, con poche eccezioni, ai «nativi»: sia perché gli immigrati sono una presenza consistente che non si può ignorare, sia perché molti di essi ottengono la cittadinanza (italiana o di un altro Stato europeo, poco importa) e modificano, ci piaccia o no, la composizione del popolo presunto omogeneo e identico a se stesso. Infatti introducono usi, costumi, lingue, tradizioni, religioni, mentalità diverse da quelle più diffuse «qui da noi» (ammesso e non concesso che questa determinazione abbia un significato chiaro ed

evidente per tutti: davvero noi italiani siamo tanto omogenei? Quanti di noi capiscono il dialetto bergamasco, ad esempio?).

Questi cambiamenti, insieme con altri che per semplicità colleghiamo alla globalizzazione, delineano una situazione nuova che alcuni studiosi definiscono «post-nazionale», ovvero tale che le unità significative della politica, dell'economia, della cultura, non sono più le nazioni (con le loro presunte peculiari e irriducibili identità), ma aggregati di natura diversa, variabili nel tempo e modificabili a seconda delle necessità: si pensi non solo alle società multinazionali, ma alle zone di libero scambio create fra Stati diversi (come quella fra Stati Uniti, Messico e Canada creata dal *NAFTA*); si pensi alle modalità di intervento delle organizzazioni umanitarie internazionali, o ancora, alla libertà di manovra delle organizzazioni finanziarie che operano contemporaneamente sui mercati dei diversi continenti; o ancora, alle organizzazioni criminali transnazionali che controllano il traffico dei narcotici o delle armi. In questo contesto, pretendere di modellare la convivenza politica, e quindi anzitutto le opportunità di accesso ai diritti fondamentali, su un'identità nazionale fissa, definita e omogenea, è perlomeno anacronistico, oltre che difficilmente realizzabile sul piano pratico.

Ma è soprattutto contraddittorio con la parte migliore della nostra identità, ossia dell'identità che si è costituita nel corso della storia europea, almeno dalla Rivoluzione francese in avanti. Prendiamo il caso della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, del 1789, in cui si dice che «Tutti gli uomini nascono e rimangono liberi e uguali nei diritti. Le distinzioni sociali non possono essere fondate che sull'utilità comune» (art. 1): al tempo della sua pubblicazione, i soggetti titolari di diritti erano i cosiddetti «cittadini attivi», ossia i maschi che avevano almeno venticinque anni di età, residenza stabile da almeno un anno, non lavoravano alle dipendenze di altri e pagavano tasse per una somma equivalente al valore di cinquanta giornate lavorative; è chiaro che la maggioranza del popolo francese non apparteneva a questo gruppo. In seguito, nel corso della storia moderna, il novero dei titolari di diritti si è allargato, sino a includere nullatenenti, lavoratori dipendenti, giovani, ex-schiavi, donne. Pare allora che nella cultura politica europea sia incorporato un principio di progressiva estensione dell'effettivo godimento dei diritti, implicito del resto nel carattere universalistico delle dichiara-

zioni dei diritti: se i diritti appartengono all'essere umano come tale, è contraddittorio permettere che ne godano solo alcuni, il cui unico titolo è quello di essere nati su un certo territorio anziché in un altro.

In altre parole, non si capisce bene perché il fatto di essere nato in Italia, o in Francia, debba conferire un diritto all'assistenza sanitaria gratuita, mentre il fatto di essere nato in Albania o in Ghana inibisca tale diritto.

Se l'identità, come si è detto, è sempre un costrutto, sempre il risultato di un'elaborazione e di una commistione fra elementi diversi, forse sarebbe il caso di domandarsi quale debba essere, oggi, la nostra identità, ovvero da quali elementi, fra i tanti possibili che ci condizionano, dovrebbe essere costituita. Forse non c'è davvero bisogno di imparare a convivere con tante identità, con tanti diversi modi di essere se stessi, visto che lo facciamo già, lo sappiamo già fare: come ha scritto Amartya Sen, si può essere allo stesso tempo, e senza contraddizione,

cristiana, progressista, donna, vegetariana, maratoneta, storica, insegnante, romanziera, femminista, eterosessuale, sostenitrice dei diritti dei gay e delle lesbiche, amante del teatro, militante ambientalista, appassionata di tennis, musicista jazz e profondamente convinta che esistano esseri intelligenti nello spazio con cui dobbiamo cercare di comunicare al più presto (preferibilmente in inglese) (Sen, 2006, p. IX).

Forse si tratta semplicemente di capire che non ha senso, e soprattutto non è giusto, usare una delle nostre tante identità, quella di cittadini italiani, per impedire ad altri l'accesso a queste e a molte ulteriori possibilità.

I saggi qui presentati affrontano il tema dell'identità da una pluralità di punti di vista e adottano un'ampia varietà di stili comunicativi. Nella prima sezione, «Usi e abusi delle identità: interventi e discussioni», sono stati raccolti alcuni testi che risultano dall'elaborazione delle sintesi delle conferenze tenutesi presso l'Associazione nonché dei dibattiti che ne sono seguiti. Le sintesi sono state redatte dallo staff dei *Giovedì culturali*. Nella loro elaborazione, ad opera del curatore, si è scelto di mantenere l'immediatezza e spontaneità

dell'esposizione orale, e sono state utilizzate due distinte convenzioni grafiche: le parti in corsivo sono opera del curatore e fungono da introduzione o da raccordo tra i contributi degli autori; le parti in corpo normale risultano dall'elaborazione, che si è cercato di mantenere la più fedele possibile, degli appunti presi durante le conferenze e i successivi dibattiti. Sono state inoltre aggiunte brevi indicazioni bibliografiche destinate al lettore che desiderasse approfondire l'argomento.

Nella seconda sezione, «Usi e abusi delle identità: riflessioni e revisioni» sono invece stati raccolti contributi in forma di saggio ad opera di amici e simpatizzanti dell'Associazione che hanno partecipato a incontri e seminari, e ai quali è stato chiesto uno specifico contributo sul tema del Quaderno. In questo secondo caso, l'intervento editoriale è stato ridotto al minimo indispensabile a garantire l'uniformità dei criteri grafici.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Anderson, B., *Le comunità immaginate. Origine e diffusione dei nazionalismi* (1983), Roma, Manifestolibri 2000.

Barth, F., «I gruppi etnici e i loro confini» (1969), in V. Maher (a cura di), *Questioni di etnicità*, Rosenberg & Sellier, Torino 1994, pp. 33-71.

Bodei, R., *Il noi diviso. Ethos e idee dell'Italia repubblicana*, Einaudi, Torino 1998.

Chabod, F., *L'idea di nazione*, (1943-47), Laterza, Bari 1972.

Fabietti, U., *L'identità etnica*, Carocci, Roma 1998 (2a ed., riv. 1a ed., 1995).

Gallerano, N. (a cura di), *L'uso pubblico della storia*, Franco Angeli Editore, Milano 1995.

Galli della Loggia, E., *L'identità italiana*, Bologna, Il Mulino 1998.

Geertz, C., *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo* (1995), Il Mulino, Bologna 1999.

Gellner, E., *Nazioni e nazionalismo* (1983), Roma, Editori Riuniti 1985.

Habermas, J., *La costellazione post-nazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*, Milano, Feltrinelli 1999.

Hobsbawm, E. J., «Introduzione. Come si inventa una tradizione» (1983), in E. J. Hobsbawm e T. Ranger (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi 1987, pp. 3-17.

Id., «Tradizioni e genesi dell'identità di massa in Europa, 1870, 1914», in E. J. Hobsbawm e T. Ranger (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, op. cit., pp. 253-295.

Id., *Nazioni e nazionalismi dal 1870. Programma, mito, realtà* (1990), Torino, Einaudi 1991.

Le Goff, J., *ad vocem* «Storia», in *Enciclopedia*, Einaudi, Torino, 1981, 13, pp. 566-670.

Mosse, G., *The Nationalization of the Masses. Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*, Ithaca, Cornell University Press 1975.

Ohmae, K., *La fine dello Stato-nazione* (1995), Milano, Baldini & Castoldi 1996.

Sen, A., *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari 2006.

Smith, A. D., *Le origini etniche delle nazioni* (1986), Bologna, Il Mulino 1992.

Spartì, D., *Identità e coscienza*, Il Mulino, Bologna 2000.