

recensioni

Politiche dell'identità. (A cura di) Roberto Malighetti, Roma, Meltemi, 2007, pp. 210, € 18,50

Le riflessioni dell'Antropologia contemporanea hanno prodotto nuovi approcci ai concetti di *cultura* e *identità*, non più definibili come attributi quasi-naturali di chiuse e indifferenziate realtà sociali. Delocalizzate e deterritorializzate, le culture e le identità emergono come prodotti artificiali, dinamici e aperti, di rappresentazioni contingenti, precarie e parziali.

Fondandosi su tali prospettive, i saggi raccolti in questa antologia considerano il concetto di identità come l'esito congiunturale di strategie attivamente articolate da differenti gruppi a vario livello: costruzioni del passato, invenzioni della tradizione o della cultura. Piuttosto che rispecchiare realtà immutabili, "naturali" e "originarie", l'identità è concepita come una vera e propria "finzione", una costruzione simbolica continuamente reinventata dall'interazione tra differenti interlocutori e reinterpretata a seconda degli obiettivi e delle circostanze.

Come sottolinea Salvini (1988; 1998), l'identità è un costrutto concettuale con cui si indicano gli effetti, cognitivi e affettivi, di molteplici processi integrativi sul piano dell'autoconsapevolezza, delle autorappresentazioni e delle autodefinizioni condivise e impersonate che passano attraverso i ruoli sociali. L'etichetta linguistica "identità" rappresenta, dunque, un costrutto concettuale e non una cosa o un'entità psicologica circoscritta e fattuale, ubicata in qualche parte del cervello. Lo stesso Malighetti afferma che "*in quanto "traffico di simboli significanti" (Geertz, 1973), l'identità non designa un oggetto che si mostra all'osservatore sotto forma di un'essenza immutabile o di un repertorio stabile e facilmente riconoscibile di sentimenti o idee. Esistendo solamente attraverso le inevitabili variazioni determinate dall'uso, l'identità – come la cultura o la lingua – è concepita non già nonostante, ma attraverso le variazioni*" (pp. 7-8).

Nell'epoca post-moderna delle migrazioni di massa, il costrutto dell'identità sembra configurarsi come un'ancora a cui aggrappare il proprio senso di sé, di appartenenza, di cittadinanza, ma proprio in virtù di tali cambiamenti a livello globale, nell'ambito dei rapporti che un gruppo umano intrattiene con altri e con il contesto che li contiene, tale costrutto indica sempre meno una realtà fattuale e oggettiva, esercitando così il suo potere euristico con maggiore forza proprio laddove le culture e le identità emergono come vere e proprie co-

recensioni

struzioni, forme di rappresentazione del sé relazionali in continua trasformazione. Le identità (anche tipizzate), figlie dell'appartenenza ad un gruppo sociale e culturale ben definito, vivono un momento di grande incertezza e di grande trasformazione, costrette al confronto continuo e all'accettazione del cambiamento costante e ineluttabile che i processi migratori rendono più facilmente visibile. I concetti di cultura e di identità perdono la propria valenza oggettiva grazie anche agli approcci epistemologici e teorici più recenti che ne mettono in evidenza il valore processuale, discontinuo, inventato e contrattuale: *“usando un concetto wittgensteiniano potremmo dire che la cultura e l'identità trattano “della rete” e non di una ipotetica realtà”* (Malighetti, p. 8).

Come ci ricorda Gregory Bateson (1972) l'ontologia e l'epistemologia non possono essere separate nella storia dell'essere umano, in quanto le convinzioni di quest'ultimo (di solito inconsapevoli) sul mondo che lo circonda determineranno il suo modo di vederlo e di agirvi, e questo suo modo di sentire e di agire determinerà le sue convinzioni sulla natura del mondo. L'antropologo (come lo psicologo o il sociologo) non può prescindere, dunque, dalle convinzioni e dalle teorie che guidano le concezioni altrui del mondo o le proprie in quanto scienziato. La riflessione epistemologica anche in Antropologia mette in luce come da un riferimento di tipo monista (ontologico o metodologico) e di tipo ipotetico e pluralista si sia ormai approdati ad una concezione della realtà di tipo concettuale (realismo concettuale) (Salvini, 1988). Già Lévi-Strauss (1977, p. 131) negli anni Settanta concepiva l'identità come *“funzione instabile e non realtà sostanziale, luogo e momento, egualmente effimeri, di concorsi, di scambi e conflitti cui partecipano, da sole e in misura ogni volta infinitesimale, le forze della natura e della storia”*.

Per il realista concettuale non esistono dati sensoriali puri, fenomeni non organizzati e indipendenti da qualche impianto categoriale. Anche il concetto di identità e in particolare quello di identità politica, come tutti i “fatti etnografici”, vengono affrontati nel volume a cura di Malighetti alla luce di tale consapevolezza, ricordando al lettore che essi rappresentano un accordo temporaneo sul significato condiviso fra l'antropologo e i suoi interlocutori in una relazione contingente e transitoria che, inevitabilmente, produce una comprensione parziale ed essenzialmente contestabile.

Dal momento che la realtà non è separabile dai discorsi che la nominano e la descrivono, essa si impone nei suoi *effetti* come concretamente esistente e, apparentemente e di fatto, separata da coloro che la nominano (Salvini, 1988). È in tale prospettiva che Fabietti (1995) ci ricorda che cercare di decostruire il processo di costruzione dell'identità non implica la negazione dell'esistenza (esistere *versus* essere) della realtà dei gruppi in quanto gruppi operativi. L'identità non è (solo) un'invenzione dell'immaginazione, in quanto le dinamiche (culturali e sociali) che si attivano attraverso le interazioni interpersonali e intra/inter-gruppali assumono per i loro attori una consistenza molto concreta, al punto che essi si identificano con la realtà da loro stessi prodotta. Tale processo sociale costruisce un *modello* dietro al quale si configura una re-

altà che realizza il sentimento di una comune appartenenza a una tradizione, funzionale alla progettazione di azioni comuni. È un po' come dire che gli attori sociali contribuiscono attivamente alla costruzione dei propri simboli, ma dimenticano di esserne stati gli artefici: attribuendo agli stessi simboli un valore ontologizzante, li rendono entità sottraendoli alla loro intrinseca precarietà. Le persone, dunque, scelgono di credere in un ordine sovradeterminato, in una realtà fattuale, autonoma e indipendente da coloro che la conoscono, ricorrendo ad un processo "dissociativo" (Janet, 1889, in Salvini, 2002) che permette loro di "dimenticare" che hanno scelto di credere che le cose esistano in sé e per sé e di per sé. Malighetti osserva, così, che *"le tracce e i segni sono trasformati in strutture che guadagnano autenticità cristallizzandosi in realtà comunemente accettate e si costituiscono come modelli identitari fondati su tessuti simbolici primordiali"* (p. 13).

L'identità costituisce, quindi, il ramo wittgensteiniano sul quale siamo seduti e che non possiamo recidere (Wittgenstein, 1953, p. 41). È un concetto che, se reificato e reso monolitico, rischia di venire fortemente compromesso; esso è in continua erosione (Derrida, 1967), ma non per questo possiamo farne a meno. Una sorta di *ideal tipo* weberiano che permette di rintracciare, isolandoli, alcuni elementi significativi nella polisemia e nella molteplicità del dato empirico, dando loro coerenza all'interno di un'interpretazione che, per potersi articolare, deve necessariamente rifarsi ad un "fondo" culturale condiviso dal quale attingere gli *schemi di tipizzazione* (Salvini, 1998) con cui ritagliamo e configuriamo le informazioni per poter costruire ciò che chiamiamo "realtà". Senza tale ancoraggio, sarebbe impossibile navigare nel mare dell'incontro, poiché non possederemmo bussole con cui individuare punti di vista sull'esperienza dell'"alterità".

Partendo dalla discussione dei diversi casi etnografici provenienti dal Baluchistan, dal Nepal, dal Gambia, dall'Iran, dal Messico e dal Brasile, il testo a cura di Malighetti esplora gli aspetti politici dell'identità all'interno di complesse arene in continua effervescenza e analizza le differenti posizioni e gli interessi in gioco, riflettendo sulla produzione e riproduzione delle forme culturali nell'intreccio fra sistemi simbolici e dimensioni del potere, mettendo in evidenza il carattere riflessivo della conoscenza antropologica.

MONICA DONDONI

recensioni

Bibliografia di approfondimento

- Bateson G., (1976). *Verso un'ecologia della mente*. Milano: Adelphi [ed. orig. 1972].
- Derrida J., (1967). *De la grammatologie*; [trad. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A. C. Loaldi, *Della grammatologia*, Milano: Jaca Book 1968].
- Derrida J., (1967). *L'écriture et la différence*; [trad. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Torino: Einaudi, 1971].
- Fabietti U., (1995). *L'identità etnica*. Roma: La Nuova Italia Scientifica.
- Geertz C., (1973). *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books; [tr. it. *Interpretazione di culture*, Bologna: il Mulino, 1987].
- Lévi-Strauss C., (1977). *L'identité*. Paris: Grasset et Frasquelle; [tr. it. *L'identità*, Palermo: Sellerio, 1980].
- Salvini A. et. al., (1988). *Pluralismo teorico e pragmatismo conoscitivo in psicologia della personalità*. Milano: Giuffrè Editore.
- Salvini A., (1998). *Argomenti di Psicologia Clinica*. Padova: Upsel - Domeneghini Editore.
- Salvini A., Galieni N., (2002) (a cura di). *Diversità, Devianze e Terapie. Strumenti, Ricerche e Interventi in Psicologia Clinica*. Padova: Upsel - Domeneghini Editore.
- Wittgenstein L., (1953). *Philosophische Untersuchungen*. Oxford: Basic Blackwell; [t. it. *Ricerche filosofiche*. Torino: Einaudi, 1967].