

**diritto, tradizioni, traduzioni**  
la tutela dei diritti nelle società multiculturali

a cura di  
**tecla mazzarese**



**g. giappichelli editore**

© Copyright 2013 – G. GIAPPICHELLI EDITORE – TORINO  
VIA PO, 21 – TEL. 011-81.53.111 – FAX 011-81.25.100  
<http://www.giappichelli.it>

ISBN/EAN 978-88-348-9153-7

*Stampa:* Stampatre s.r.l. - Torino

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941, n. 633.

Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail [autorizzazioni@clearedi.org](mailto:autorizzazioni@clearedi.org) e sito web [www.clearedi.org](http://www.clearedi.org).

*A Mariella Pasinati,  
Luigi Ferrajoli e Danilo Zolo,  
ancora una volta in (dis)accordo,  
con l'affetto e l'amicizia di sempre*



«La città di Sofronia si compone di due mezze città. In una c'è il grande ottovolante dalle ripide gobbe, la giostra con raggiera di catene, la ruota delle gabbie girevoli, il pozzo della morte coi motociclisti a testa in giù, la cupola del circo col grappolo dei trapezi che pende in mezzo. L'altra mezza città è di pietra e marmo e cemento, con la banca, gli opifici, i palazzi, il mattatoio, la scuola e tutto il resto. Una delle mezze città è fissa, l'altra è provvisoria e quando il tempo della sua sosta è finito la schiodano e la portano via, per trapiantarla nei terreni vaghi d'un'altra mezza città. Così ogni anno arriva il giorno in cui i manovali staccano i frontoni di marmo, calano i muri di pietra, i piloni di cemento, smontano il ministero, il monumento, i docks, la raffineria di petrolio, l'ospedale, li caricano sui rimorchi, per seguire di piazza in piazza l'itinerario d'ogni anno. Qui resta la mezza Sofronia dei tirassegni e delle giostre, con il grido sospeso dalla navicella dell'ottovolante a capofitto, e comincia a contare quanti mesi, quanti giorni dovrà aspettare prima che ritorni la carovana e la vita intera ricominci» [Italo Calvino, *Le città invisibili*. Torino, Einaudi, 1972, p. 69]

«[G]ià nell'undicesimo secolo Ugo da San Vittore aveva scritto con penetrante grazia "L'uomo che trova dolce la sua terra non è che un tenero principiante; colui per il quale ogni terra è come la propria è già un uomo forte; ma solo è perfetto colui per il quale tutto il mondo non è che un Paese straniero". Io che sono un ebreo bulgaro residente a Milano rubo questa citazione a Tzvetan Todorov, un bulgaro che abita in Francia, il quale l'ha presa da Edward Said, palestinese che [viveva] negli Stati Uniti, il quale l'aveva trovata, a sua volta, in Erich Auerbach, un tedesco esule in Turchia. L'impresa di coniugare con simultaneità la condizione di residente e straniero richiede la pratica di un'arte antica tutta da inventare: *diventare stranieri a se stessi*. Andare via dal pregiudizio, dal certo e dal confortevole, verso un tempo-spazio che è sempre altrove» [Moni Ovadia, *Vai a te stesso*. Torino, Einaudi, 2002, pp. 35-36, corsivo nel testo]



## Indice

	<i>pag.</i>
<i>Diritto, diritti, pluralismo culturale. Un'introduzione</i> di Tecla Mazzaresse	1
<i>Cittadinanza e integrazione: dall'Ottocento a oggi</i> di Pietro Costa	17
<i>Relativismo culturale, scontri di civiltà, costituzionalismo</i> di Cesare Pinelli	33
<i>Identità o convivenza?</i> di Francesco Remotti	55
<i>Cultural defense: il paradigma monoculturale messo in discussione</i> di Alison Dundes Renteln	85
<i>Lo spazio del riconoscimento. Identità culturali e sfera pubblica</i> di Baldassare Pastore	115
<i>Visione del soprannaturale, diritto della famiglia, autonomia</i> di Rodolfo Sacco	143
<i>Libertà religiosa e società multiculturale</i> di Giorgio Pino	157
<i>Migranti. Diritti in bilico?</i> di Orsetta Giolo	189
<i>Diritti fondamentali. Prospettive transculturali e percorsi interculturali</i> di Paola Parolari	217
<i>Noi, gli altri e la tutela dei diritti nelle società multiculturali</i> di Tecla Mazzaresse	251

*pag.***Appendice**

<i>“Tutti gli individui e tutti i gruppi hanno diritto ad essere diversi”</i> di Tecla Mazzaresè	283
<i>Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo (1948)</i>	287
<i>Dichiarazione Unesco dei principi sulla tolleranza (1995)</i>	293
<i>Dichiarazione universale dell'Unesco sulla diversità culturale (2001)</i>	299



## Identità o convivenza?

Francesco Remotti\*

### 1. *Pregi dell'identità*

Identità è parola nitida, pulita, rassicurante. L'identità si presenta come un concetto positivo, che conferisce forza, stabilità, senso di essere, e dunque convinzione di valere, di contare in non importa quale contesto, ai propri occhi e agli occhi degli altri. Già da queste primissime notazioni appare evidente che l'identità è un valore che si applica tanto all'interno di un soggetto, quanto all'esterno, essendo un attributo che riguarda sia la struttura di un soggetto, la sua conformazione, sia i suoi rapporti con gli altri soggetti. Vediamo il primo aspetto, la struttura interna di un soggetto. In *Gioventù e crisi di identità* Erik Erikson, lo psicoanalista che maggiormente ha contribuito a divulgare questo concetto tra le scienze umane, definisce l'identità come «senso soggettivo di una rinfrancante coerenza e continuità»<sup>1</sup>. In effetti, vantare identità da parte di un soggetto singolo (diciamo un "io") significa essere assicurato che le diverse parti, fattori o elementi che lo compongono non costituiscono una molteplicità disordinata e caotica, bensì un tutt'uno, dotato di coerenza, se non proprio di un'assoluta unità. Significa anche essere assicurato che tra i diversi stati o periodi attraversati dal soggetto nella sua storia vi possono essere sì differenze e trasformazioni, ma non tali da mettere in discussione una fondamentale continuità. Erikson ci fa quindi capire che l'identità di un soggetto si declina in due modi: in senso sincronico (coerenza) e in senso diacronico (continuità); e in entrambi i modi l'idea di una raggiunta identità da parte dell'io è «rinfrancante».

Quando nel 1968 Talcott Parsons decide di utilizzare il concetto di identità, appare evidente che il suo campo di applicazione è ancora il soggetto singolo, ed altrettanto evidente è l'idea che tale concetto abbia

---

\* Dipartimento di Culture, Politica e Società, Università di Torino.

<sup>1</sup> E. Erikson [1968, trad. it. 1995, p. 20].

a che fare con «un aspetto strutturale della personalità dell'individuo». «In un senso tecnico» – afferma infatti Parsons – il termine identità designa «*il sistema centrale dei significati di una persona individuale*»<sup>2</sup>. Anche Parsons è ovviamente costretto a tenere conto di una molteplicità di base. Se l'identità è il «sistema centrale dei significati» che consente a un soggetto singolo di rispondere adeguatamente alla domanda «Chi e che cosa sono?» e se la risposta non può che fare riferimento a una molteplicità di fattori, relativi al sesso, all'età, ai genitori, al partner, ai figli, all'occupazione (una situazione alquanto complicata, come ammette lo stesso Parsons), allora vuol dire che l'identità coincide non solo con la coerenza, ma con un aspetto ancora più potente, cioè con «l'*integrità della persona*»<sup>3</sup>. E che cos'è l'integrità di una persona? È «la sua capacità di essere non solo coerente sul piano cognitivo ma integrata sia come attore che come oggetto in tutte le principali modalità della propria esistenza»<sup>4</sup>. Del resto Parsons è tutt'altro che insensibile alla dimensione diacronica dell'identità. Egli infatti sostiene che l'identità – lungi dall'essere qualcosa di ereditato geneticamente – va «*appresa*», essendo «un prodotto dell'esperienza di vita dell'individuo»<sup>5</sup>. Ovvero, egli ritiene che vi sia, nella vita del soggetto singolo, un processo di apprendimento, di produzione e di costituzione dell'identità. Ritiene anche però che «una volta che si è costituito [...] un sistema di identità possiede il livello di stabilità più alto di qualsiasi altra componente primaria della personalità», in quanto l'identità è «il sistema dei codici di mantenimento del modello della personalità individuale»<sup>6</sup>. L'identità è infatti «il nucleo» stabile della personalità di un soggetto. Vivendo gli esseri umani, come in generale gli esseri viventi, in un mondo molto instabile, l'identità non può certo garantire la stessa stabilità di una «solida montagna di granito», e tuttavia per Parsons essa è la risposta più rassicurante, necessaria e irrinunciabile che gli esseri umani possano dare al bisogno di stabilità.

Anche quando ci spostiamo dai soggetti singoli ai soggetti collettivi, il ricorso all'identità sembra avere dalla sua «valide ragioni». È così che si esprime il sociologo Burkart Holzner, allorché prende atto dell'esistenza di una «tendenza mondiale alla riaffermazione di identità razziali ed etniche primordiali»<sup>7</sup>. La riaffermazione di identità viene fatta coincidere con

---

<sup>2</sup> T. Parsons [1968, trad. it. 1983, p. 70].

<sup>3</sup> T. Parsons [1968, trad. it. 1983, p. 75, corsivo del testo].

<sup>4</sup> T. Parsons [1968, trad. it. 1983, pp. 75-76].

<sup>5</sup> T. Parsons [1968, trad. it. 1983, p. 81, corsivo del testo].

<sup>6</sup> T. Parsons [1968, trad. it. 1983, pp. 82, 81].

<sup>7</sup> B. Holzner [1978, trad. it. 1983, pp. 119-120].

la convinzione che esista, per un soggetto collettivo (un “noi”), «una tradizione culturale comune, un destino comune, e sovente una comune discendenza biologica», e per l'appunto «sembrano esservi valide ragioni che portano attori individuali e collettivi a rivendicare varie identità particolari»<sup>8</sup>. In effetti, se il fenomeno rivendicatorio è così esteso, se la rivendicazione di identità particolari, spesso «in contrapposizione a quelle nazionali», costituisce una tendenza mondiale, gli scienziati sociali non potranno che sentirsi «costretti» a indagare le buone ragioni dell'identità. Che l'identità abbia dunque i suoi “pregi” viene confermato da una ulteriore osservazione di Holzner, quella secondo cui l'identità diviene una rivendicazione strategica anche per quei movimenti – come per esempio il *black power* negli Stati Uniti – che mirano a cambiare le relazioni di potere dal punto di vista di gruppi svantaggiati. Se dunque l'identità rappresenta per i vari tipi di soggetti «rifugio e sostegno», costituisce anche un'arma particolarmente efficace – potremmo aggiungere – per quei gruppi per lo più minoritari o comunque marginali che aspirano a un più completo e definitivo riconoscimento. Non è forse in questo modo, vale a dire ricorrendo all'affermazione della propria “identità”, che per esempio movimenti femminili e di omosessuali hanno richiesto il riconoscimento dei propri diritti?

Holzner fa poi vedere un altro aspetto “positivo” dell'identità, quello che concerne insieme la solidità della struttura interna dei soggetti collettivi e la loro definibilità verso l'esterno. L'identità è un concetto ovviamente fuori luogo per aggregati indistinti e dai confini nebulosi; essa atiene invece a quelle entità sociali che, proprio ricorrendo all'identità, provvedono a tracciare con precisione i propri confini esterni, a salvaguardare la propria «coesione interna», a rimanere se stesse nel tempo o nella storia, a esaltare la propria «capacità di resistenza alle intrusioni»<sup>9</sup>. Lo spettro di possibilità delineato da Holzner, che va dagli aggregati indistinti alle strutture robuste e ben delimitate, contribuisce in maniera significativa e quasi inoppugnabile a far comprendere le buone ragioni dell'identità. L'identità è infatti per Holzner un fattore che concerne non soltanto il nostro senso di «sicurezza e insicurezza»: esso riguarda la stessa «sopravvivenza» degli attori sociali, individuali o collettivi che siano<sup>10</sup>. Insomma, senza identità si muore.

Quando Alessandro Pizzorno si sofferma sulla formazione di gruppi che intendono rappresentare e far riconoscere interessi fino a quel momento esclusi, gruppi che desiderano «conquistarsi l'ingresso nel siste-

---

<sup>8</sup> B. Holzner [1978, trad. it. 1983, p. 120].

<sup>9</sup> B. Holzner [1978, trad. it. 1983, p. 126].

<sup>10</sup> B. Holzner [1978, trad. it. 1983, p. 129].

ma», egli sostiene che l'obiettivo non è semplicemente quello della formazione del gruppo, ma della formazione della sua identità: e – egli aggiunge – «tale obiettivo non è negoziabile»<sup>11</sup>. Non è dunque soltanto questione di efficacia delle rivendicazioni; è invece – anche qui – questione di sopravvivenza. L'identità drammatizza: e fa capire che è questione di vita o di morte; ma l'identità – secondo queste analisi – si schiera dalla parte della vita. Per formarsi, per farsi riconoscere, per sopravvivere e per raggiungere i propri obiettivi un "noi" deve dotarsi di una propria identità. I suoi obiettivi specifici – afferma Pizzorno – sono negoziabili; l'identità invece non è negoziabile, perché si configura come la condizione dell'esistenza dello stesso "noi" e quindi della possibilità di raggiungere i suoi obiettivi più qualificanti. Senza identità i soggetti – siano essi individuali o collettivi – scomparirebbero.

L'identità è dunque un valore, un bene inalienabile: l'identità è un diritto. Occorre dunque tutelare l'identità anche sotto il profilo giuridico. Dicendo questo, non facciamo altro che riprodurre quanto affermato dalla Corte di Cassazione italiana in una sentenza del 22 giugno 1985, la prima e decisiva sentenza della Corte di Cassazione che interviene su un caso di violazione del diritto all'identità personale<sup>12</sup>. Nella sentenza si legge tra l'altro che «l'identità personale integra un bene essenziale e fondamentale della persona», anche se – come ammette la stessa Corte – la regolamentazione di tale diritto va dedotta, per analogia, dalla normativa che regola il diritto al nome, non essendovi una legge appositamente prevista per tutelare il diritto all'identità<sup>13</sup>. In modo analogo, la Corte Costituzionale in una sentenza del 3 febbraio 1994 (n. 13) sostiene che il diritto all'identità personale coincide con il «diritto ad essere sé stesso» e che dunque «l'identità personale costituisce [...] un bene per sé medesima»<sup>14</sup>. Seguendo l'analitica ricostruzione proposta da Giorgio Pino, è facile constatare come il diritto all'identità personale sia passato, nel contesto giuridico italiano, da un periodo di «penombra» a un momento di vera e propria «esplosione giurisprudenziale», come se – in assenza di una formulazione giuridica apposita – si avvertisse l'esigenza profonda e irrinunciabile di tutelare un bene ormai riconosciuto socialmente<sup>15</sup>.

Pino parla a questo proposito di ruolo «creativo» che le diverse istanze giurisprudenziali hanno svolto nel fare emergere a livello giuridico questo nuovo diritto, nel determinare la sua autonomia e nel favorire persino il

---

<sup>11</sup> A. Pizzorno [1983, p. 144].

<sup>12</sup> G. Pino [2003, p. 79].

<sup>13</sup> G. Pino [2003, p. 83].

<sup>14</sup> G. Pino [2003, p. 95].

<sup>15</sup> G. Pino [2003, pp. 34-42].

suo rango costituzionale: diverse sono infatti le circostanze in cui il diritto all'identità personale viene desunto dall'art. 2 della Costituzione Italiana. Nella sentenza n. 13 del 3 febbraio 1994 già citata, leggiamo questa impegnativa affermazione: «è certamente vero che tra i diritti che formano il patrimonio irretirabile della persona umana l'art. 2 Cost. riconosce e garantisce anche il diritto all'identità personale», nonostante che di esso non si faccia esplicita menzione<sup>16</sup>. Ma l'esplosione giurisprudenziale descritta da Pino coincide con un decennio che, a partire dalla sentenza della Corte di Cassazione del 1985, vede la giurisprudenza di merito applicare «la definizione consolidata dalla Cassazione alle più disparate fattispecie»: ovunque si ravvisi una deformazione dell'immagine sociale di un soggetto (non solo di una persona, ma anche di un gruppo, di un partito politico, di un ordine professionale, di una società commerciale, «e perfino delle contrade di Siena»), si ritiene di dover intervenire per tutelare il diritto all'identità personale<sup>17</sup>. Il risultato – afferma Pino – è l'elaborazione di una casistica «eterogenea e fantasiosa, talvolta ai limiti del grottesco». Si è trattato – sostiene ancora il nostro autore – di una «stagione ruggente», caratterizzata da un senso di «urgenza» per riconoscere e difendere un bene che si riteneva di dover imporre come diritto autonomo<sup>18</sup>. Stagione tuttavia che ha poi conosciuto un suo declino, i motivi del quale possono forse essere individuati in una certa evanescenza e inconsistenza concettuale, se è vero che per alcuni critici «il diritto all'identità personale ha un contenuto indeterminato e quasi misterioso»<sup>19</sup>, nonostante tutti gli sforzi “creativi” della giurisprudenza e l'esigenza di una definizione inequivocabile.

## 2. Dubbi sull'identità

Quando si dice “mi sembra”, vuol dire che non si è proprio del tutto sicuri: vuol dire che qualche dubbio fa capolino. Dopo il breve *excursus* nella giurisprudenza italiana, riprendiamo il discorso da Parsons, il sociologo americano che aveva definito l'identità come il nucleo acquisito della personalità di un soggetto, garante della sua integrità nel dispiegamento dei suoi molteplici ruoli (dimensione sincronica) e delle diverse fasi della sua storia (dimensione diacronica). Nelle due occasioni in cui si impegna in una definizione formale dell'identità, Parsons si esprime in questo mo-

---

<sup>16</sup> G. Pino [2003, p. 95].

<sup>17</sup> G. Pino [2003, p. 91].

<sup>18</sup> G. Pino [2003, p. 78].

<sup>19</sup> G. Pino [2003, p. 181].

do: «Ci sembra utile e corretto usare il termine *identità*...»; «Mi sembra appropriato usare il termine “identità” per designare...»<sup>20</sup>. Con questa lieve esitazione Parsons ci fa riflettere su una possibile e importante distinzione tra il *significante* (in questo caso il termine identità) e il *significato* (ciò che vogliamo designare con questo termine), così come ci induce a porre la questione se il significante sia davvero appropriato o adeguato rispetto al significato. È vero, come ci ha insegnato Ferdinand De Saussure, che tra significante e significato vi è un rapporto di arbitrarietà (non dunque un vincolo necessitante, ma un accoppiamento convenzionale), ed è anche vero quanto sostiene Ludwig Wittgenstein, ossia che il significato delle parole dipende dall'uso che se ne fa. Ma in questo caso non abbiamo a che fare con un significante per così dire del tutto “libero” o “neutro”: il termine identità contiene dei grumi semantici, di cui nessun uso, per quanto disinvolto, potrà mai liberarci del tutto. Per questo motivo la domanda sull'utilità e la correttezza del termine identità sembra, a sua volta, “appropriata”.

Qualcuno potrebbe obiettare che la parola “atomo”, il cui significato originario è “indivisibile”, si applica ormai a una realtà che si è dimostrata divisibile. Ma possiamo dire la stessa cosa per la parola identità? I significati originari di identità si sono davvero perduti per strada, sostituiti ora da significati del tutto diversi e persino opposti? Proviamo a fare un piccolo esperimento. Prendiamo una definizione “colta” di identità, una definizione fornita da alcuni antropologi. Nel commentare ricerche svolte su “gruppi etnici” e “identità etniche” da esponenti dell'antropologia sociale britannica, Vanessa Maher afferma che essi o esse sono intesi (dagli studiosi) come «entità fluide»<sup>21</sup>. Ma un'identità può essere fluida? Se è fluida, può ancora essere un'identità? Saussure ci viene in soccorso con il suo principio dell'arbitrarietà del segno. Come i fisici, a furia di studiare l'atomo, un'entità “indivisibile”, hanno scoperto che può essere “diviso”, così gli antropologi, a furia di studiare l'identità, hanno scoperto che è un'entità fluida. Ovvero, il significante “identità”, il cui significato originario è dato da stabilità, permanenza, unità, definitività, può essere accoppiato a qualcosa di instabile, mobile, molteplice, fluido. Il significante, come un'etichetta, rimane, ma il suo significato cambia: non è più un'entità fissa, ma è un'entità fluida. Proprio come il significante “atomo”, che dapprima veicola il significato “indivisibile” e poi – con il progresso della scienza – indica un significato quasi opposto, cioè qualcosa che può essere “diviso”.

Non è male questa idea del progresso della scienza, della fisica o delle

<sup>20</sup> T. Parsons [1968, trad. it. 1983, pp. 70, 81].

<sup>21</sup> V. Maher [1994, p. 22].

scienze naturali in un caso e dell'antropologia culturale o delle scienze sociali in un altro: ci rassicura che il mutamento del significato – da indivisibile a divisibile e da stabile a fluido – non è un capriccio culturale (il variare delle culture, delle loro visioni del mondo), ma è determinato da osservazioni, da analisi, da esperimenti, ovvero da metodi scientifici. È la scienza – fisica, chimica oppure sociologica, antropologica – che ci autorizza a cambiare i significati, mentre i significanti (atomo, identità), come gusci vuoti in attesa di essere riempiti, permangono. È la scienza, è il progresso della scienza, che ci suggerisce di infischiarci dei significati originari dei nostri significanti: significati vetusti, superati, obsoleti. È ancora la scienza – questa volta la scienza linguistica o la filosofia del linguaggio – che ci tranquillizza sulla fattibilità di questa operazione, cioè della sostituzione di un significato originario con uno opposto (indivisibile/divisibile, fisso/fluido): il nesso tra significato e significante è infatti convenzionale, quindi revocabile, modificabile, sostituibile, in base a tutte le ragioni che ci offre la scienza.

Forse le cose stanno proprio così per l'atomo. Ma per l'identità? Nelle faccende umane, le cose al solito si complicano. E ciò per il semplice fatto che, mentre nel caso dell'atomo il *set* – come si usa dire – è composto soltanto dai fisici o dagli scienziati da un lato e da quelle cose che essi appunto chiamano atomi dall'altro, nel caso dell'identità il *set* è composto dagli scienziati sociali (antropologi, sociologi, psicologi) da un lato e dall'altro non entità che essi chiamano identità, ma "attori" o, più semplicemente, soggetti umani che intrattengono qualche rapporto con l'identità. Quale rapporto? Si può forse dire che i soggetti umani – siano essi individuali (io) o collettivi (noi) – *hanno* un'identità e che questa identità è in qualche modo descrivibile da parte degli osservatori e degli scienziati? Si tratta forse di un'identità incorporata nei loro organismi, stampata nelle loro azioni, nei loro comportamenti, nei loro pensieri? Qual è l'identità dei Baswagha o quella dei Batangi (entrambi gruppi dei Banande del Congo)? Esiste un'identità degli Italiani? O non piuttosto dobbiamo parlare di un'identità dei siciliani e dei piemontesi? Oppure, più analiticamente, dei catanesi? E, scendendo ulteriormente, è legittimo parlare dell'identità degli abitanti di Librino (quartiere di Catania)? E che dire di uomini e donne che abitano a Librino? Di giovani e di vecchi, e così via ... A quale livello analitico dobbiamo fermarci? Ma poi, noi antropologi non avevamo detto che l'identità è "fluida"? Fluido è qualcosa che ti scappa da tutte le parti. È qualcosa di inafferrabile. Dire (scientificamente) che l'identità è fluida non è la stessa cosa che dire che è appunto inafferrabile? Inafferrabile o inesistente? E qui torniamo al discorso del rapporto tra i soggetti umani (io o noi) e l'identità. Forse è più sensato dire non che i soggetti umani hanno un'identità, bensì che *certi soggetti umani – individuali e collettivi – in determinate circostanze aspirano ad avere*

*un'identità oppure affermano di avere un'identità.* Ovvero, l'identità non appartiene alla sfera di ciò che è dato, di ciò che è osservabile indipendentemente dalle intenzioni dei soggetti; come sostiene Ugo Fabietti, l'identità non è «qualcosa di empiricamente individuabile»<sup>22</sup>. Appartiene invece alla sfera delle intenzioni, delle aspirazioni, delle richieste, delle dichiarazioni o delle asserzioni dei soggetti. Se è osservabile e descrivibile, lo è a quest'ultimo livello. Ma a questo livello – il livello proprio dell'identità – essa è forse pensata come qualcosa di fluido? Quando i soggetti dichiarano di avere una propria identità, essi dicono forse che hanno un'identità fluida? Quando i soggetti aspirano ad avere un'identità, si accontentano forse di qualcosa di mutevole e di sfuggente? Quando i soggetti dichiarano di avere un'identità o aspirano a un'identità, non intendono forse superare (o non pensano forse di avere già superato) la condizione di fluidità? L'identità non esiste al di là delle intenzioni dei soggetti: essa è una *rappresentazione* mediante la quale i soggetti compiono un passo che li porta oltre la fluidità. L'identità è un espediente ideologico per contrastare tutto ciò che può essere chiamato fluidità, instabilità, precarietà. Non è l'identità a essere fluida; fluida è invece la realtà (individuale o collettiva, naturale o sociale) *contro* cui l'identità, o meglio i soggetti che la brandiscono, combattono le loro battaglie o affermano le loro pretese di stabilità. Dire che l'identità è fluida è una grave confusione concettuale: fluida è la realtà che l'ideologia identitaria vuole negare e contrastare.

Ovviamente si capisce l'intenzione che è alla base della tesi "l'identità è fluida": ovvero si vuole trasmettere l'idea che, nonostante le rigidità identitarie, la realtà è pur sempre mutevole e cangiante e che di fatto gli stessi individui o gruppi mutano abbastanza facilmente le loro appartenenze o le loro asserzioni. E in effetti occorre davvero tenere separati il piano dei comportamenti reali, il piano di come i soggetti effettivamente si comportano, il piano della *praxis* (come avrebbero detto i marxisti alcuni decenni or sono) e quello dell'ideologia e delle rappresentazioni, ovvero il piano di ciò che i soggetti dicono, pensano o dichiarano di fare. Dire che "l'identità è fluida" è però davvero un modo per confondere il piano dell'azione e quello dell'ideologia, il piano del comportamento e quello delle rappresentazioni. Non solo, ma così facendo si apre – anche se involontariamente – la strada alle reificazioni concettuali: dire che "l'identità è fluida" è trasferire l'identità sul piano dei soggetti, farla passare come un'entità, di cui appunto si dice che è fluida. Quante volte, in effetti, si parla di identità che si pongono «in relazione ad [...] altre iden-

---

<sup>22</sup> U. Fabietti [2005, p. 218].



tità»<sup>23</sup>, si scontrano, confliggono, come se davvero esse fossero soggetti che agiscono, anziché modi con cui i soggetti rappresentano se stessi e gli altri e orientano le loro azioni e i loro comportamenti.

Porre esplicitamente l'identità sul piano delle rappresentazioni e delle ideologie apre la strada invece alla considerazione di ciò che l'identità non è, ovvero di ciò che con l'identità si vuole camuffare. Questa operazione solleva dubbi sulla stessa identità, non già sul suo ruolo "fanzionale" (che svolge assai bene), ma su ciò che l'identità vuole fare passare: a proposito dell'identità sarebbe bene dunque attivare una filosofia del "sospetto", i cui maestri – secondo Paul Ricoeur – sarebbero Karl Marx, Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud<sup>24</sup>. Se l'identità trasmette l'idea della stabilità, dell'integrità e della definibilità del soggetto, forse è proprio perché la realtà del soggetto è tutt'altra; e se il soggetto individuale o collettivo ricorre a questa idea, apparentemente inscalfibile, di unità e di coerenza, forse è perché non sopporta tanto di essere una realtà fluida o non ha strumenti adeguati per fare fronte e per governare questa stessa fluidità. Jean Claude Ameisen, medico immunologo, il quale pure salva e utilizza in alcune pagine il concetto di «identità individuale»<sup>25</sup>, ci offre un quadro impressionante del mutamento continuo a cui il nostro corpo è sottoposto a causa della morte cellulare. Il nostro corpo – ci dice questo biologo – è una realtà composita ed eterogenea, fatta di «cellule effimere, che nascono, muoiono e rinascono continuamente, e di cellule più durature che persistono in noi settimane, mesi, anni, decenni e in qualche caso, forse, per l'intero arco dell'esistenza»<sup>26</sup>. Dunque, come diceva Eraclito (evocato da Ameisen), noi stessi «siamo un fiume», in mezzo al quale «ci sono isole immobili, che persistono per un certo tempo in noi». A un'indagine più serrata, queste stesse isole si rivelano tuttavia «essere della stessa natura del fiume che scorre lungo le loro rive»<sup>27</sup>. Non solo, ma riflettendo sulla natura delle cellule che compongono in modo così dinamico il nostro organismo, Ameisen ci propone un tema su cui avremo modo di tornare nell'ultima parte di questo scritto: «ogni cellula» – afferma infatti il biologo francese – «è un essere simbiotico in cui coesistono e interagiscono in permanenza componenti straniere»<sup>28</sup>. La vita della cellula è dovuta esattamente a questa sorta di simbiosi, mentre la morte della cellula – la sua autodistruzione – sarebbe da addebitare alla «rottura di una serie di associazioni simbiotiche».

<sup>23</sup> V. Maher [1994, p. 22].

<sup>24</sup> P. Ricoeur [1965].

<sup>25</sup> J.C. Ameisen [1999, trad. it. 2001, pp. 37-40].

<sup>26</sup> J.C. Ameisen [1999, trad. it. 2001, p. 102].

<sup>27</sup> J.C. Ameisen [1999, trad. it. 2001, p. 109].

<sup>28</sup> J.C. Ameisen [1999, trad. it. 2001, p. 262].

Molteplicità ed eterogeneità da un lato, flusso e mutamento continuo dall'altro, sembrano essere gli aspetti della realtà dei soggetti che l'identità vorrebbe celare, o quanto meno ridurre. Se ora dalle cellule che compongono l'organismo, passiamo all'organo che per la sua complessità maggiormente qualifica l'essere umano, è facile constatare come l'idea dell'identità sia davvero fuori luogo. Dopo anni di studi e di esperimenti nel campo della neurobiologia, in un recente suo libro Lamberto Maffei è giunto a sostenere che «la stessa persona a età diverse ha un cervello diverso, sia funzionalmente che strutturalmente», in quanto «sono diverse le sue esperienze e quindi la sua memoria, le sue emozioni e quindi il suo lobo limbico, le sue attività intellettuali e quindi la sua neocorteccia»<sup>29</sup>. È vero che «ogni cervello è un prodotto unico, irripetibile, tanto sotto l'aspetto del corredo genico, quanto sotto l'aspetto fenotipico»: persino due gemelli monovulari finiscono per manifestare differenze, oltre che somiglianze, a causa delle loro esperienze diverse nell'ambiente intrauterino e poi nel mondo esterno<sup>30</sup>. Ma l'irripetibilità, di cui parla Maffei, non è la stessa cosa che l'identità; l'irripetibilità si combina invece tanto con il mutamento incessante nel corso del tempo, quanto con la molteplicità che ci caratterizza a ogni istante dato. Noi «non siamo un solo individuo ma numerosi, infiniti individui, uno accanto all'altro, e tutti insieme si chiamano “la nostra vita”»<sup>31</sup>. Eppure, «noi [...] siamo così attaccati alla nostra persona che giureremmo di essere entità stabili»<sup>32</sup>: giureremmo – potremmo aggiungere – di essere sempre lo stesso individuo, dotato della sua inscalfibile identità.

Maffei sostiene che ognuno di noi non è un individuo, ma la somma di tanti individui. Forse qui, a proposito di individuo, potremmo provvedere a una modifica terminologica che non è stata compiuta a proposito di “atomo”. Come si ricorderà, atomo in origine vuol dire “indivisibile”, un'entità unica, compatta, che non può essere suddivisa. Ma atomo indica ora una realtà che, al contrario, può essere divisa e che accoglie in sé la molteplicità. Similmente, noi continuiamo a usare “individuo” per indicare gli esseri umani e le loro persone, persino quando – come nel caso della frase sopra citata di Maffei – riconosciamo che in noi c'è flusso, mutabilità e molteplicità. L'espedito a cui ricorre Maffei è quello di moltiplicare gli individui in ciascuno di noi. Ed è lo stesso espedito a cui ricorre Amartya Sen a proposito dell'identità, quando afferma che ciascuno

---

<sup>29</sup> L. Maffei [2011, p. 35].

<sup>30</sup> L. Maffei [2011, p. 135].

<sup>31</sup> L. Maffei [2011, p. 35].

<sup>32</sup> L. Maffei [2011, p. 36].

di noi è portatore non di una, ma di molte identità<sup>33</sup>. Ma in riferimento all'individuo fa piacere registrare una proposta terminologica, nata dall'esigenza di adeguare il significante a un nuovo significato. La proposta viene dall'antropologia culturale, la quale nello studiare i diversi modi di intendere la persona – specialmente in alcune culture dell'India e della Nuova Guinea – ha pensato bene di utilizzare il termine *dividuo*, anziché individuo<sup>34</sup>. Secondo queste culture, l'essere umano è infatti strutturalmente relazionale e quindi “composto” dalle molteplici relazioni e dalle diverse esperienze che entrano nella sua vita.

Ciò che qui vogliamo sostenere è che la *dividualità* può prospettarsi come un concetto verso cui convergono non soltanto società per noi alquanto strane ed esotiche, ma anche tendenze e modi di pensare gli esseri umani che troviamo in diversi momenti sia delle scienze contemporanee, sia della filosofia, sia della letteratura. Dividualità vuol dire in primo luogo molteplicità nell'io: essa è la negazione più esplicita della *individa substantia* con cui Severino Boezio e Tommaso d'Aquino intendevano la persona umana. Dividualità significa che «il soggetto è *molti*» e che la divisibilità dell'io «non è una malattia»<sup>35</sup>. Dividualità significa che l'io in realtà è un “noi”, una “società” (come direbbero Marvin Minsky e Douglas Hofstadter), una città (secondo l'immagine di Blaise Pascal), una “repubblica” (come sosteneva David Hume), la quale non solo vede mutare continuamente la sua popolazione, ma – forse più lentamente – anche le sue leggi e persino la sua costituzione<sup>36</sup>. Secondo Ermanno Bencivenga, «il soggetto è non un individuo ma piuttosto una comunità» e per giunta non una comunità endogena, perché è costituita da «pezzi che vengono da fuori», da «altri presumibili aggregati di diversità»<sup>37</sup>. Data questa molteplicità ed eterogeneità, molti dubbi nascono sull'impiego del concetto di identità: potremmo quindi dire che il soggetto è un aggregato di diversità e di somiglianze. E la somiglianza, o meglio il dosaggio di somiglianze e di differenze, ritorna allorché Hume poneva in luce come tra i diversi momenti dell'io (tra l'io che scrive queste righe e l'io che, molti anni prima, giocava per le strade di un paese) non c'è affatto un rapporto di identità, ma semmai di somiglianza. Platone aveva afferrato assai bene questo punto. La sacerdotessa Diotima ne parla nel *Simposio*. Noi siamo soliti dire che ogni creatura vivente rimane «la stessa» finché vive; ma questo è soltanto un dire (o un pensare), perché «in

---

<sup>33</sup> A. Sen [2006].

<sup>34</sup> F. Remotti [1990, seconda ed. 2009, pp. 333-334].

<sup>35</sup> E. Bencivenga [1992, pp. 76, 78].

<sup>36</sup> F. Remotti [2010, pp. 51 ss.].

<sup>37</sup> E. Bencivenga [1992, pp. 93, 94, 89].

realtà» essa non conserva mai in sé le medesime cose e si rinnova di continuo o perde sempre qualcosa di sé<sup>38</sup>. E si badi: questo continuo sostituirsi o perdersi delle cose si verifica non soltanto nel corpo, ma anche nell'anima. Tutto ciò può apparire strano, ma persino per quanto riguarda le conoscenze «alcune sorgono e altre muoiono in noi», di modo che «noi non restiamo mai gli stessi [oi autoi] neppure in fatto di cognizioni»<sup>39</sup>. Per Diotima l'identità – ovvero il «restare sempre assolutamente identico [to auto]» – è una faccenda che riguarda la divinità, non la condizione umana.

Umano, molto umano, è invece desiderare la stabilità contro la mutevolezza, così come provvedere a una certa coerenza per rimediare alla molteplicità e all'eterogeneità. L'identità è una risposta a questa duplice esigenza, ma una risposta per così dire “eccessiva”: fa passare per realtà ciò che invece è soltanto un'aspirazione. Anche sul piano giuridico occorre riconoscere che l'identità è una finzione. Da un rapporto di mera somiglianza tra il soggetto di oggi e il soggetto di ieri si provvede a eliminare le differenze a tutto favore dell'identità. L'importante è rendersi conto che si tratta di un'operazione di selezione, cioè di un intervento decisivo sulla complessità del reale: negare il “divenire” (il flusso) per istituire – in maniera “fanzionale” – un “essere”, a cui si possano imputare azioni compiute in un altro tempo, lo stesso essere che oggi viene indagato o a cui si addebitano determinati fatti o a cui si riconoscono determinati diritti. Qui non si pone in discussione la funzionalità e persino la ragionevolezza di questa operazione. L'importante è però che si riconosca la funzionalità giuridica di questa nostra *finzione*. Il diritto è luogo – come si sa – di finzioni: tra le varie finzioni che si ritengono funzionali al nostro sistema giuridico vi è anche quella dell'identità.

### 3. I guasti dell'identità

Da questo punto in avanti prenderemo in considerazione l'identità dei soggetti collettivi, dei “noi”, anche perché i guasti delle loro finzioni identitarie sono assai più palesi e vistosi sul piano storico. Guasti? Davvero l'identità produce dei guasti? Come fa a produrre dei guasti? In fondo, l'identità è la risposta a bisogni ed esigenze reali. Se è vero che i soggetti – persino i soggetti “in/dividuali” – sono dominati dalla molteplicità e dall'eterogeneità, nonché dal flusso e dal mutamento, è inevitabile pensare che essi avvertano l'esigenza di porre rimedio a questi fattori di disgre-

<sup>38</sup> Platone [207 d, trad. it. 1996, p. 83].

<sup>39</sup> Platone [208 a, trad. it. 1996, p. 85].

gazione. Come abbiamo già visto all'inizio (§ 1), sul piano sincronico si tratta di un'esigenza di coerenza, mentre sul piano diacronico si avverte il bisogno di continuità. Ma a questi bisogni si può rispondere in maniera graduata, decidendo di volta in volta quanta coerenza e quanta continuità siano necessarie<sup>40</sup>. Sotto questo profilo, l'identità è una iper-risposta, una risposta esagerata, che va al di là delle reali esigenze e delle effettive disponibilità umane: ricorrere all'identità è un non accontentarsi di quel *po'* di coerenza e di continuità di cui i soggetti hanno effettivamente bisogno e che sono in grado di raggiungere. L'identità va oltre gli sforzi di coerentizzazione e di stabilizzazione e assicura che tali processi sono stati completati. Ma, così facendo, va oltre la realtà: l'identità crea un'illusione di raggiunta compattezza, solidità, integrità, permanenza e la pone al posto dei progetti e degli sforzi che invece vanno in direzione di un *po'* di coerenza e di continuità. L'identità è una finzione; e però a differenza di altre finzioni che si prestano a un uso "critico", essa si ammanta di realtà, dando l'impressione oltre tutto di una realtà già acquisita. Altrove abbiamo detto che identità «è una *parola avvelenata*» e il motivo di questa tossicità – ben celata dalla sua nitidezza, bellezza, dignità concettuale – consiste nel fatto che essa «*promette ciò che non c'è*»<sup>41</sup>. I guai probabilmente cominciano da qui, da questa finzione non riconosciuta come tale. Proviamo a farne un elenco.

1) Proprio perché l'identità trasferisce i soggetti al di là delle loro effettive esigenze, disponibilità e capacità, li distoglie dalla considerazione virtuosa di quel *po'* di coerenza e di continuità, ossia dalla considerazione e dalla valorizzazione di un certo grado di incoerenza e di discontinuità. I soggetti hanno infatti bisogno sia di coerenza che di incoerenza, sia di continuità che di discontinuità, sia di ordine che di disordine, sia di omogeneità che di eterogeneità. I termini indicati negativamente (*incoerenza, discontinuità* ecc.) non sono affatto *disvalori*; sono invece valori che impediscono un'eccessiva chiusura e staticità dei soggetti, assicurando al contrario apertura, flessibilità, elasticità, disponibilità al mutamento, persino progettualità e creatività.

2) In quanto finzione (e finzione totalizzante), l'identità da un lato impedisce di scorgere la molteplicità, e anzi il groviglio di somiglianze e di differenze che è in noi, e dall'altro elimina i rapporti di somiglianza/differenza che legano i noi agli altri. Da un lato trasforma illusoriamente i soggetti (i noi) in entità piene, compatte, compiute e dall'altro trasforma la rete delle relazioni intersoggettive in un vero e proprio deser-

---

<sup>40</sup> F. Remotti [2010, p. xxii].

<sup>41</sup> F. Remotti [2010, pp. xxi-xxii].

to, in uno spazio in cui si profila un unico tipo di relazione, ovvero la relazione che oppone noi agli altri. Così facendo, gli altri non sono più nostri "simili", in quanto incarnano semplicemente e soltanto l'alterità, un concetto di per sé negativo (essendo ciò che si oppone all'identità), un disvalore rispetto al valore dell'identità. Nella simbologia della logica classica, la logica che ha assunto l'identità come principio fondamentale e originario ( $A = A$ ), l'alterità è infatti indicata da un *non*, da un segno negativo ( $A \neq \text{non-A}$ ). Se proviamo a tradurre questa procedura logica in una procedura socio-logica, ci rendiamo conto della enorme violenza che questa riduzione comporta. Tutto il mondo viene semplicemente suddiviso tra la categoria iper-positiva dell'identità e quella iper-negativa dell'alterità.

3) Sul piano socio-logico i guasti cominciano così a rendersi evidenti. Eliminati i rapporti di somiglianza (rapporti di mediazione e finanche di complicità), ridotti gli altri a essere null'altro che alterità, gli altri si configurano inevitabilmente come pericolo. Gli altri "alterano". Il senso del loro esistere non è altro che un minaccioso rischio di alterazione, tanto più avvertito quanto più finzionale e illusoria è l'assicurazione della pienezza e della completezza del noi: ovvero, quanto più si esalta la propria identità, tanto più gli altri, con la loro semplice presenza, costituiscono una minaccia. Per converso, dichiarazioni tenui di identità abbassano il pericolo di alterazione rappresentato dagli altri.

4) C'è dunque una gradualità nella rappresentazione della propria identità, ma è bene tenere presente fin da subito che in questo mondo rappresentazionale e ideologico gli slittamenti da una posizione all'altra sono di estrema facilità e gli aggravamenti possono essere prodotti persino da parole apparentemente innocue. Una di queste parole, che possono accompagnarsi facilmente alle rivendicazioni identitarie, è quella di "purezza", ed è grazie a questa parola così seducente che passano i guasti più terribili dell'identità. Contro i pericoli dell'alterazione, la purezza diventa la parola d'ordine in difesa dell'integrità del noi e di ciò che si ritiene essere la sostanza o il nucleo della sua identità, ovvero ciò che si pensa faccia essere il noi quello che è.

5) Allorché l'identità si ammanta di purezza, è prevedibile un arroccamento rispetto all'alterità e ai pericoli dell'alterazione. In questo caso i guasti dell'identità sono prodotti dalle politiche di chiusura e si traducono nei danni che la chiusura provoca sullo stesso noi, privandolo di strumenti e prospettive che gli consentano di affrontare il futuro. Si tratta di danni che provengono dal fatto di vedere negli altri problemi anziché risorse, privandosi quindi della ricchezza che la diversità può offrire sul piano culturale, sociale, demografico, economico e politico. Danni per il noi e tragedie per gli altri, allorché le barriere erette in difesa del noi, del pro-

prio territorio, trasformano per esempio il Mediterraneo in un cimitero collettivo e anonimo in cui gli “altri” – non importa chi siano e da dove giungano – affogano senza che la coscienza del noi abbia un sussulto<sup>42</sup>. Danni e tragedie anche per il noi, allorquando un’identità eretta a difesa del noi non viene riconosciuta, seguita o difesa da tutti i membri del noi. Nel Rwanda del 1993 la Radio Television Libre des Milles Collines, che ebbe un’enorme importanza nel fomentare ed esacerbare l’odio contro i Tutsi, trasmetteva con grande successo una canzone della pop star Simon Bikindi, dal titolo *Odio questi Hutu*. E chi erano questi Hutu da odiare?

Odio questi Hutu, questi Hutu arroganti, sbruffoni che disprezzano gli altri Hutu, cari compagni...  
 Odio questi Hutu, questi Hutu non più Hutu, che hanno rinnegato la loro identità, cari compagni...<sup>43</sup>

6) Guasti più vistosi e drammatici insorgono allorché i noi non si limitano a un ripiegamento su se stessi, non si accontentano di utilizzare l’identità per definire se stessi o la propria cultura, bensì proiettano l’identità nell’alterità. In questo caso, per i noi non è più sufficiente istituire la categoria generica dell’alterità, in quanto essi provvedono a ritagliare nell’alterità categorie più specifiche. Si tratta – come è evidente – di un passaggio ulteriore, nel quale l’identità non è più un espediente per difendersi, un bastione dietro cui arroccarsi, ma si configura come un mezzo tagliente per individuare nella massa dell’alterità i propri nemici. Da argomento di difesa o di autodifesa l’identità diviene così un’arma di offesa. Le maggiori tragedie di cui la storia del novecento si è macchiata (il nazismo, gli eccidi della ex Jugoslavia, il conflitto Hutu/Tutsi dell’Africa dei Grandi Laghi per citarne solo alcune) sorgono infatti con quest’applicazione rigorosa dell’identità non più soltanto a se stessi, ma anche agli altri. E beninteso sono tragedie che insanguinano anche il nuovo secolo, e che capitano persino sotto i nostri occhi, nelle nostre stesse città, in questi stessi giorni.

Torino, 11 dicembre 2011. I giornali riportano la seguente notizia. Una ragazza di 16 anni sostiene di essere stata violentata da due Rom l’8 dicembre (giorno dell’Immacolata) e di avere così perso la verginità. Nel quartiere in cui vive (le Vallette) la voce corre di casa in casa e il 10 dicembre alla sera si organizza un corteo (circa 500 persone), sotto forma di fiaccolata. In testa al corteo, due striscioni, uno dei quali è di sostegno alla ragazza («Piccola non mollare»), mentre l’altro dice: «No al razzismo,

<sup>42</sup> F. Remotti [2011].

<sup>43</sup> Ph. Gourevitch [1998, trad. it. 2000, p. 103].

si alla giustizia»<sup>44</sup>. Il corteo si dirige verso La Continassa, una cascina in gran parte diroccata, dove aveva trovato riparo un gruppo di Rom. Durante il giorno nel quartiere si ripete: «Qui non siamo razzisti», ma nel frattempo si fa circolare un volantino, su cui è scritto: «Adesso basta. Ripuliamo la Continassa»<sup>45</sup>. Nel pomeriggio circolano ordini di questo genere: «Donne e bambini a casa. Si va alla Continassa a cacciare gli zingari. Bruciamo tutto». Nel corteo, formato da giovani e da intere famiglie, tra cui donne indignate che urlano «A morte», si notano giovani incappucciati, che brandiscono spranghe, bastoni, bottiglie, sassi, e si sentono frasi del tipo: «Li dobbiamo ammazzare, perché sono dei bastardi»<sup>46</sup>. Il corteo incrocia un Rom, il quale riesce a sfuggire alla rabbia degli assalitori: «Bastardo, devi morire. Vieni qua che ti diamo fuoco». Quando il corteo giunge nei pressi della Continassa, un gruppo dà l'assalto alle baracche che vengono incendiate. Si sentono grida del tipo: «Dove siete? Venite fuori schifosi!». Qualcuno domanda: «Ma se ci sono dei bambini?», e la risposta di un ragazzo è: «E che problema c'è? Bruciamo anche loro». Il cronista annota: «Fuori dalla cascina si intonano cori da stadio: “Sì, bruciateli!”». Le forze dell'ordine avevano fatto sgombrare La Continassa. Non ci sono stati né morti né feriti. Poco dopo la folla si è dispersa. Proprio nelle ore di questi eventi – una sorta di *pogrom* – la ragazza confessa di non essere stata violentata: né dai Rom, né da altri. Da quanto riportano i giornali, si intuisce che la ragazza aveva voluto coprire con una semplice bugia la perdita della propria verginità in un rapporto consensuale: verginità, un valore a cui la famiglia teneva in modo particolare.

Nella struttura di questa bugia si intravede assai bene l'identità dei Rom, un'identità costruita e appioppata loro. A quanto pare, la ragazza aveva affermato: «Erano in due. Mi hanno preso alle spalle e trascinata tra i cespugli. Avevano una puzza terribile»<sup>47</sup>. Nella cultura a cui appartiene e in cui è cresciuta, la ragazza ha trovato a disposizione un'identità verso cui dirigere le sue accuse: chi più dei Rom può essere accusato di stupro? I Rom o gli Zingari in generale sono infatti dei “bastardi” – come gridano i suoi coetanei di quartiere – gente che prende proditoriamente alle spalle e che usa violenza. Per rendere ancora più credibile l'utilizzo della categoria identitaria “rom”, aggiunge il dettaglio della “puzza terribile”. Il fratello, che in un primo tempo aiuta la giovane nella costruzione della bugia, sostiene inoltre di avere intravisto i due e che uno di essi aveva sul volto «una grossa cicatrice». Una categoria identitaria già pronta,

---

<sup>44</sup> M. Peggio [2011, p. 20].

<sup>45</sup> P. Coccoresse, M. Peggio [2011, p. 61].

<sup>46</sup> D. Longhin [2011, p. 19].

<sup>47</sup> P. Coccoresse, M. Peggio [2011, p. 61].



che i due fratelli rendono più vivida, incisiva e credibile, con i particolari di cui si è detto. Una categoria disponibile, di uso immediato, se è vero che anche “La Stampa” del 10 dicembre 2011 usa questo titolo per raccontare lo “stupro” delle Vallette: «Mette in fuga i due rom che violentano sua sorella». In un trafiletto di autocritica e di scusa, Guido Tiberga scrive: «Un titolo che non lasciava spazio ad altre possibilità... Probabilmente non avremmo mai scritto: mette in fuga due “torinesi”, due “astigiani”, due “romani”, due “finlandesi”. Ma sui “rom” siamo scivolati in un titolo razzista. Senza volerlo, certo, ma pur sempre razzista»<sup>48</sup>. È assai rivelatrice l’ammissione “siamo scivolati”, perché sta a significare che la categoria “rom”, fornita della sua identità, è lì pronta ad essere usata per individuare il nemico, per individuare coloro che ci arrecano del male, che violano la purezza delle nostre ragazze, che rubano i nostri bambini e così via. Anche i giovani che hanno organizzato il corteo delle Vallette non hanno fatto altro che utilizzare questa categoria identitaria. Giustamente essi dicono: “non siamo razzisti”, perché la categoria identitaria è più subdola: non coincide necessariamente con una razza, ma individua nell’alterità la categoria dei propri nemici.

Nel suo commento a caldo, Chiara Saraceno intravede proprio nel rivolgersi alla categoria rom la dinamica del *pogrom*. I giovani delle Vallette non intendevano nemmeno ricercare i colpevoli e punirli con le loro mani: «come già era successo altre volte, in altre città, bastava punire tutti gli abitanti del campo *per il solo fatto di essere zingari*, di esistere e di essere lì». La creazione di una identità “altrui” – in questo caso, lo zingaro come «colpevole per antonomasia di ogni nefandezza nell’immaginario collettivo» – si traduce in una «reificazione del gruppo come altro e come nemico da distruggere»<sup>49</sup>. Hume, nel Settecento, sosteneva che l’identità è sempre fittizia e finzionale, in quanto è opera dell’immaginazione. Hume si rivolgeva, beninteso, all’identità personale; ma che l’identità – anche, e forse ancor più l’identità degli “altri” – sia una questione di *finzione* è comprovato dall’episodio torinese su cui ci siamo soffermati. Probabilmente si tratta di un episodio che di qui a qualche mese sarà scomparso dalla memoria degli eventuali lettori di questo scritto e che tuttavia, nella sua dinamica interna, non può non richiamare – come ricorda opportunamente Saraceno – «i pogrom contro gli ebrei un tempo non lontano, i linciaggi e gli incendi contro i neri nel Sud degli Stati Uniti»<sup>50</sup>. Per rimanere tra gli Zingari, non si può non ricordare il *porrajmos*, il “grande divoramento” in lingua romani, ovvero la soluzione finale a cui

---

<sup>48</sup> G. Tiberga [2011, p. 61].

<sup>49</sup> C. Saraceno [2011, p. 19, corsivo mio].

<sup>50</sup> C. Saraceno [2011, p. 19].

i nazisti volevano destinare anche gli zingari, insieme agli ebrei e agli omosessuali. Tempi lontani? L'episodio di questi giorni, a Torino, suona come un angoscioso campanello d'allarme, a cui chi scrive può aggiungere una testimonianza semplicemente agghiacciante. Alcuni anni fa, a tavola, tra amici, una ragazza di famiglia per bene, studentessa di circa 17-18 anni, parlando degli zingari a cui chi scrive dedicò le sue prime ricerche etnografiche, ebbe a dire con assoluto candore, innocenza, quasi senza cattiveria: «gli zingari, bisogna farli fuori». La categoria identitaria del nemico da sopprimere è davvero *li*, pronta, già confezionata, tanto da affiorare nelle parole senza malizia e senza inganno di una diciassettenne del tutto normale in una tranquilla serata in pizzeria.

#### 4. *Identità e coesistenza*

L'episodio del 10 dicembre 2011, questo abbozzo (o prova?) di *pogrom* a Torino, ha fatto deviare con la sua attualità ed urgenza la scrittura di questo saggio. Per illustrare i guasti dell'identità – soprattutto dell'identità costruita e messa addosso agli altri – si sarebbe voluto fare riferimento in particolare alle analisi che Martha Nussbaum ha dedicato a un episodio verificatosi in India, nello stato del Gujarat, a partire dal 27 febbraio 2002. Ci limitiamo qui ad alcuni accenni. Quel giorno, nella stazione di Godhra, un treno, carico di pellegrini induisti che provenivano da Ayodhya, prese fuoco e morirono 58 persone. Gli induisti addossarono la colpa ai musulmani. «Nei giorni che seguirono, ondate su ondate di violenza devastarono il Gujarat»<sup>51</sup>. Al grido di «ammazza, distruggi!», «sgozza»,

più di 2.000 musulmani furono ammazzati nel giro di pochi giorni, molti bruciati vivi nelle loro abitazioni o per strada. Nessuno fu risparmiato: i bambini vennero bruciati insieme alle loro famiglie. Particolarmente efferati furono gli stupri di massa e le mutilazioni delle donne. [...] Durante le violenze furono rase al suolo molte aree musulmane di città e villaggi, in zone dello stato lontanissime dal luogo dell'incendio ferroviario<sup>52</sup>.

È bene tenere presente che i pellegrini induisti provenivano da Ayodhya, dove si ritiene che sia nato il dio Rama e dove da diversi decenni si concentra il sentimento anti-musulmano degli induisti. Proprio qui, nel 1992, una folla di induisti distrusse con le proprie mani la moschea di Babri, risalente al XVI secolo, sostenendo che essa sorgeva sulle rovine

<sup>51</sup> M. Nussbaum [2007, trad. it. 2009, p. 50].

<sup>52</sup> M. Nussbaum [2007, trad. it. 2009, p. 51].

di un precedente tempio induista<sup>53</sup>. Agli occhi di Nussbaum l'episodio del 2002 sembra però segnalare un'ulteriore intensificazione di crudeltà ed efferatezza. Persino induisti di casta inferiore parteciparono alle violenze contro i musulmani altrettanto poveri: la religione prende il sopravvento sulle differenze di casta e di classe. Secondo Nussbaum, «la violenza fu indirizzata *contro tutti i musulmani in quanto tali* [...], come se fossero un pericoloso nemico interno»; essi «furono colpiti non per una loro supposta complicità negli avvenimenti di Godhra, *ma semplicemente perché erano musulmani*»<sup>54</sup>. È con la costruzione di questa categoria identitaria (il musulmano come nemico interno) che prende piede – secondo l'analisi di Nussbaum – «un accurato piano di sterminio totale» da parte della destra induista, un piano che richiama in maniera per noi inquietante «le idee di pulizia etnica e di genocidio»<sup>55</sup>.

Gli avvenimenti del febbraio 2002, i loro presupposti, le loro implicazioni, i loro significati rientranti in una logica di identità contrappositive sono l'oggetto di un importante libro di Nussbaum, a cui rinviamo ovviamente il lettore. Qui vogliamo però segnalare almeno un tema: la compresenza di musulmani e induisti in India non è un fenomeno recente; recente è invece la violenza che caratterizza la loro compresenza. Il che significa che la differenza di religioni non costituisce di per sé motivo di scontri e desiderio di annientamento dell'altro. Nussbaum non indulge affatto nella delineaazione di un passato armonioso: troppo scoperta è l'operazione ideologica degli induisti che accreditano a sé la pace e l'armonia, mentre addebitano ai musulmani la rottura della pace e la violenza religiosa. «Il quadro di una società induista immutabile e unitaria è falso; diversità, polimorfismo e cambiamento sono caratteristiche di tutte le religioni autentiche, e della religione induista forse più delle altre»<sup>56</sup>. Non solo, ma uno storico onesto non potrà sottrarsi all'obbligo di mettere in luce «le tensioni e i conflitti interni di ogni cultura»<sup>57</sup>. E tuttavia, sembra difficile trovare nel passato della compresenza in India di induisti e di musulmani un'esacerbazione dell'odio e una volontà di fare fuori l'altro, quali si riscontrano nella società attuale. L'immagine che scaturisce dalle ricerche storiche più serie è quella di una «eterogeneità delle tradizioni dell'India» che si traduce nella «coesistenza di religioni, etnicità e culture regionali diverse», più in particolare «la possibilità di coesistenza e coo-

---

<sup>53</sup> M. Nussbaum [2007, trad. it. 2009, p. 47].

<sup>54</sup> M. Nussbaum [2007, trad. it. 2009, pp. 52, 80, corsivo mio].

<sup>55</sup> M. Nussbaum [2007, trad. it. 2009, p. 52].

<sup>56</sup> M. Nussbaum [2007, trad. it. 2009, p. 302].

<sup>57</sup> M. Nussbaum [2007, trad. it. 2009, pp. 345-346].

perazione fra induisti e musulmani»<sup>58</sup>. Se l'impero Moghul rappresenta il culmine dell'influsso musulmano in India (1525-1707), non si può non ammettere che nell'India settentrionale «genti diverse vi hanno vissuto a lungo e in amicizia, con ricchi e fruttuosi scambi culturali»: tra l'altro, architettura e arti figurative «denotano un grande sincretismo e [...] una sapiente mescolanza di elementi tratti dalle differenti tradizioni religiose»<sup>59</sup>. Akbar, il sultano che regnò dal 1556 al 1605, «fondò una religione di stato che era un singolare amalgama di tutte le religioni che egli conosceva», e il poeta sufi Kabir rendeva omaggio nelle sue liriche tanto ad Allah quanto a Rama<sup>60</sup>. Non solo dunque «grande tolleranza religiosa», ma addirittura «sincretismo religioso» sembrano essere, per quel periodo, i segni più caratteristici della compresenza in India di induisti e di musulmani.

Nel discorso di Nussbaum sembra di intravedere un'oscillazione tra due possibilità, da lei individuate con i termini di "tolleranza" e "sincretismo", possibilità che d'ora in avanti noi terremo ben distinte e che denomineremo con i termini di "coesistenza" e di "convivenza". La tesi che vogliamo qui sostenere è che l'identità può combinarsi con la coesistenza, non con la convivenza. Se nel paragrafo precedente abbiamo illustrato i guasti dell'identità, è ora di riequilibrare il quadro e dunque di far vedere come l'identità non necessariamente e non sempre si configuri come un'identità armata e aggressiva. Se interviene la tolleranza, all'identità può essere tolto il suo carattere offensivo, consentendo così una coesistenza pacifica. La tolleranza agisce come un freno, impedendo all'identità di prendere la via della repressione degli altri. In fondo, si tratta di controllo e di autocontrollo da parte dei soggetti, ovvero di una politica fondata sul riconoscimento e sull'accettazione reciproca delle differenze. Proviamo a questo punto a elaborare uno schema delle possibilità di comportamento dei soggetti, rientranti nella logica dell'identità. A sinistra, segnate con segno negativo (-), troviamo le posizioni che l'identità può fare assumere in assenza di un principio di tolleranza. A destra, segnate con segno positivo (+), si collocano invece le posizioni che si determinano allorché identità e tolleranza si combinano e in cui dunque si può articolare la coesistenza. Poiché affronteremo dopo la distinzione tra coesistenza e convivenza, lasciamo per ora vuota la colonna della convivenza, limitandoci a segnalare preventivamente la sua possibilità. Concentriamoci dunque sulle prime due prospettive, che possiamo chiamare le prospettive identitarie.

---

<sup>58</sup> M. Nussbaum [2007, trad. it. 2009, p. 344].

<sup>59</sup> M. Nussbaum [2007, trad. it. 2009, p. 310].

<sup>60</sup> M. Nussbaum [2007, trad. it. 2009, p. 311].

a) identità in assenza di tolleranza	b) identità in presenza di tolleranza
<b>identità senza l'alterità: "solo noi"</b>	<b>coesistenza con l'alterità: "noi e gli altri"</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- 1: indifferenza</li> <li>- 2: disprezzo</li> <li>- 3: segregazione</li> <li>- 4: respingimento</li> <li>- 5: annientamento</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>+ 1: indifferenza</li> <li>+ 2: accettazione</li> <li>+ 3: delimitazione</li> <li>+ 4: autonomia</li> <li>+ 5: rispetto</li> </ul>

Come si vede, la presenza o meno della tolleranza cambia del tutto il quadro delle possibilità. Può quindi suscitare una certa perplessità la voce "indifferenza" posta sia nel quadro (a) sia nel quadro (b). Dove non c'è tolleranza, e dove l'identità è "sola" (quadro a), l'indifferenza assume il significato di un pressoché totale disinteresse rispetto ai destini dell'alterità. Perlopiù si tratta di un disinteresse rivolto a quanto succede altrove, lontano da "noi" (per esempio, la tragedia del Rwanda nel 1994) o anche vicino a "noi", senza però che l'alterità sia entrata nello spazio sensibile del "noi" (per esempio, i morti annegati nel Mediterraneo a seguito dell'affondamento dei barconi di profughi). L'indifferenza del quadro (b) è invece un atteggiamento rivolto agli altri rispetto a cui già si determina un inizio di coesistenza: qui indifferenza significa che non si è o non si vuole essere turbati da vicende e da consuetudini che riguardano gli altri compresenti nel nostro stesso territorio. L'indifferenza del quadro (a) è il punto di partenza di una serie di atteggiamenti che si aggravano sempre di più, fino ad arrivare all'annientamento, come abbiamo messo in luce nel paragrafo dedicato ai "guasti" dell'identità (§ 3). La serie di atteggiamenti del quadro (b) è invece concepita in termini sempre più positivi nei confronti dell'alterità. Se l'indifferenza è per così dire il grado minimo della tolleranza, gli atteggiamenti che via via si succedono migliorano sempre più i rapporti tra "noi" e gli "altri". All'indifferenza subentra un più esplicito riconoscimento degli altri, i quali vengono accettati nella loro diversità. Ma la logica dell'identità abbinata alla tolleranza può fare qualcosa di più: può accettare che gli altri fruiscano di spazi e risorse proprie tali da garantire il mantenimento delle loro differenze (ciò che abbiamo chiamato "delimitazione" in alternativa alla "segregazione" del quadro a). Può inoltre procedere verso un più esplicito riconoscimento dell'autonomia degli altri, attribuendo loro la stessa qualità identitaria che il noi conferisce primariamente a se stesso. Ovvero, gli altri non sono più genericamente gli altri, non si confondono più in una generica alterità, verso cui si prova una generalizzata indifferenza: acquistano invece una loro identità.

L'identità viene distribuita anche agli altri, e quando questo avviene in un regime di tolleranza, si ottiene l'effetto opposto di quanto già esaminato nel quadro (a). In un regime di assenza di tolleranza, la determinazione dell'identità degli altri assume inevitabilmente il significato dell'individuazione di un "nemico", sia esso esterno o interno, e come si è visto, la determinazione dell'identità altrui è il preludio di forme di pulizia etnica, di eliminazione, di massacri. Nel quadro (b), la determinazione dell'identità altrui volge invece verso il riconoscimento della loro autonomia, persino della loro dignità, nei riguardi della quale si prova rispetto. Il rispetto, il riconoscimento della dignità altrui, è probabilmente il punto più elevato a cui si può spingere una logica identitaria fondata sul principio di tolleranza.

Non v'è dubbio dunque che la tolleranza svolge un ruolo decisivo nelle politiche ispirate all'identità. La tolleranza – potremmo dire – è una sorta di bivio: la sua presenza o la sua assenza provocano una divaricazione rilevantissima nei rapporti tra "noi" e gli "altri". Se infatti entrambe le vie partono da una situazione apparentemente comune – quella dell'indifferenza –, vediamo però che le strade via via si allontanano, tanto da pervenire la prima (a) all'estremo dell'annientamento e la seconda (b) all'estremo del rispetto.

### 5. *Fare a meno dell'identità: la convivenza*

Se ci fermassimo a questo punto, se ci accontentassimo di affermare che non c'è solo la strada che conduce agli stermini, ma vi è pure la strada che invece porta al reciproco rispetto, avremmo dato ragione a coloro che sostengono che l'identità domina l'intero universo sociale. Tutto questo scritto è invece fondato sull'idea che dell'identità si può fare a meno e che, anzi, il fare a meno dell'identità non è affatto una *diminutio* del noi, degli altri e dei rapporti tra noi e gli altri: esso è al contrario un incremento di questi rapporti, comportando l'apertura di ulteriori possibilità.

Come abbiamo preannunciato nel paragrafo precedente, intendiamo proporre una distinzione piuttosto netta tra la "coesistenza" da una parte e la "convivenza" dall'altra. Il quadro (b) coincide infatti con la coesistenza di "noi e gli altri", e senza dubbio rappresenta un'alternativa molto forte rispetto al quadro (a), dove il "noi" si schiera contro gli "altri" al fine di garantire soltanto se stesso. Ma esiste anche un quadro (c), per il quale si fa a meno dell'identità e si va oltre la tolleranza. Prima di procedere nell'esame del quadro (c), è opportuno sottolineare che, in modo reciprocamente indipendente, anche altri autori si sono avvalsi di questa distinzione terminologica che alcune lingue, tra cui l'italiano e lo spagnolo, offrono. Infatti, come già ha chiarito Gustavo Zagrebelsky, coesistenza e

convivenza possono essere usate per riferirsi a due situazioni diverse: «una è la mera co-esistenza senza con-vivenza», ovvero la «compresenza in regime di separazione», mentre la seconda è contrassegnata da «interazione», da «disponibilità a costruire insieme»<sup>61</sup>. Anche l'antropologo spagnolo Carlos Giménez Romero ha messo in evidenza che convivenza indica un di più rispetto a coesistenza: se coesistenza coincide con una compresenza di soggetti che potrebbero anche ignorarsi gli uni gli altri (l'indifferenza di cui abbiamo già parlato), convivenza evoca invece un contesto di interazioni e di scambi, un intrecciarsi di vite e di interessi, un coinvolgimento reciproco<sup>62</sup>. Proponiamo quindi di riservare il termine "coesistenza" a una situazione fondamentalmente statica, dove i soggetti esistono gli uni accanto gli altri e dove le esistenze degli uni non interferiscono più che tanto con le esistenze degli altri, e di designare invece con "convivenza" una situazione intrinsecamente dinamica, dove i soggetti vivono le loro vite – almeno in parte – insieme alle vite degli altri. Affinché questo succeda occorre però rinunciare all'affermazione della propria identità, anzi al concetto stesso di identità, si tratti dell'identità propria o dell'identità altrui.

Prendendo spunto dalle osservazioni di Zagrebelsky citate prima, è importante rendersi conto che la differenza fondamentale tra la prospettiva della coesistenza e quella della convivenza è dovuta al fatto che la prima si costruisce sul predominio di una logica di categorie, mentre la seconda si affida maggiormente alle relazioni. C'è infatti un nesso profondo tra le categorie e il «regime di separazione» di cui parla Zagrebelsky. Le categorie si costruiscono infatti con due operazioni: separando e mettendo insieme. Si mettono insieme, cioè ponendole nella stessa categoria, le cose che riteniamo essere molto simili o addirittura identiche; queste stesse cose vengono separate da altre, che per la loro diversità verranno poste in altre categorie. Entrambe queste operazioni contengono inevitabilmente elementi di arbitrarietà: gli assembramenti da un lato e le separazioni dall'altro sono molto spesso forzature del reale, nel senso che nel primo caso vengono esaltate in varia misura le affinità, le somiglianze, i tratti comuni, sottovalutando le differenze, mentre nel secondo caso si esaltano le differenze, molto spesso recidendo ciò che accomuna. L'identità appartiene esattamente a questo tipo di operazioni: ovvero l'identità costruisce categorie, di cui l'una è l'identità stessa e l'altra è l'alterità. È sufficiente soffermarsi su questi due concetti per rendersi conto di come dalla categoria "identità" (identità di un soggetto, sia esso individuale, sia esso collettivo) si eliminano le diversità e di come il rapporto tra questa

---

<sup>61</sup> G. Zagrebelsky [2007, pp. 118, 122].

<sup>62</sup> C. Gimenez Romero [2005].

categoria e la categoria dell'alterità c'è un rapporto di opposizione. Dentro la categoria identità c'è "fusione" di elementi, così da dar luogo a un tutto tendenzialmente completo, coeso e indistinto, e tra la categoria identità e la categoria alterità c'è invece null'altro che "separazione". L'identità contribuisce così a produrre categorie, tra le quali vi sarà coesistenza se viene fatto intervenire il principio della tolleranza (quadro b), e vi sarà opposizione, ostracismo, negazione se il principio della tolleranza viene meno (quadro a).

Molte società si presentano ai nostri occhi come ordinamenti di categorie e non c'è dubbio che molte società costruiscono categorie (per esempio, clan, caste, classi) per contrastare il flusso e mettere ordine nella molteplicità<sup>63</sup>. Se noi pensiamo quanto il pensiero sociale (prodotto dalle società) e il pensiero sociologico (prodotto dai teorizzatori) abbiano privilegiato l'ordine rispetto al flusso, la coerenza rispetto alla molteplicità, ci rendiamo conto di come facilmente l'identitarismo si sia innestato nella nostra cultura. In effetti, è molto più semplice e appagante descrivere l'ordine che non il disordine, l'unità piuttosto che la molteplicità, le categorie invece che le relazioni. Ma per quanto le categorie provochino "tagli" nel reale (il reale della natura e il reale della società), esse non riescono a eliminare del tutto l'intreccio delle relazioni e il flusso della realtà. L'identità – la categoria delle categorie – appartiene non al livello della realtà, bensì al livello delle rappresentazioni della realtà. Come forse si ricorderà, questo è uno degli insegnamenti di Diotima a Socrate nel *Simposio* di Platone. Noi pensiamo o diciamo che le creature viventi rimangono "identiche a se stesse" nel corso della loro vita; «in realtà» – sostiene Diotima – nessuno è in grado di mantenersi identico a se stesso nel tempo: l'identità è una faccenda che riguarda gli dei, non la condizione umana (*Simposio* 207 d – 208 a). Potremmo anche dire che l'identità è uno strumento molto potente (e avvincente) di riduzione della complessità. Ma la domanda che ora dobbiamo porci è quanto questo strumento di riduzione incida sul reale, ovvero sui comportamenti individuali e collettivi, sulle pratiche sociali e sulle politiche nei confronti della molteplicità. L'analisi che abbiamo condotto nei paragrafi precedenti (in particolare nel § 3) ci ha fatto capire che i discorsi identitari guidano e ispirano senza dubbio le scelte dei singoli e dei gruppi, fornendo loro motivazioni, giustificazioni, obiettivi. Ma un punto su cui sarebbe bene riflettere è che rappresentazioni e ideologie non trasformano del tutto il reale a loro immagine e somiglianza. Vedere il mondo con le categorie dell'identità e dell'alterità non significa che tutto il mondo sia ridotto a queste categorie tanto elementari, sommarie e grossolane. La complessità può essere ridot-

---

<sup>63</sup> F. Remotti [1996, p. 11].



ta – sia sul piano concettuale sia sul piano pratico –, ma non viene eliminata del tutto. Le categorie costruiscono recinti ed alzano barriere, ma spunti di relazioni, accenni di coinvolgimento, abbozzi di interessi reciproci possono perforare muri e barriere e dar luogo a rapporti di qualche tipo: ovvero, possono esserci relazioni, e relazioni coinvolgenti (persino inquietanti), nonostante le barriere dell'identità.

Altra cosa è una rappresentazione del reale in cui esplicitamente viene dato spazio alle relazioni, in cui le differenze tra gruppi diversi, con culture diverse, anziché divenire motivo di erezione di barriere, alimentano le relazioni stesse. Beninteso, le barriere non cadono del tutto: le differenze, per essere utilizzate e valorizzate, vengono ricondotte a certe categorie. Ma un conto è pensare a un mondo strutturato in categorie, tra cui – ben che vada – si può produrre coesistenza; e un altro conto è pensare un mondo in cui le relazioni si dimostrano più importanti delle barriere e le categorie assumono un carattere strumentale, espedienti per conferire un certo ordine alla convivenza. Detto in altri termini, questa terza prospettiva (quadro c) del nostro schema richiede una vera e propria “cultura della convivenza”. Come sostiene Andrea Riccardi, si tratta di una vera e propria «arte del convivere»<sup>64</sup>, nella quale confluiscono sforzi ideativi, progettazioni, tentativi e verifiche, adozione di tecniche e modelli, così da dar luogo non a una semplice situazione istantanea, ma a configurazioni destinate a durare a lungo nel tempo. Nell'Africa precoloniale sono molti i contesti per i quali gli antropologi hanno usato termini come “convivenza” o addirittura “simbiosi”. Uno degli studi più significativi è quello che l'antropologo Siegfried F. Nadel aveva dedicato a Kutigi, un centro nella Nigeria settentrionale, dove per diversi secoli quattro gruppi di origini storiche diverse, lingue diverse, religioni differenti hanno dato luogo a un sistema in cui tutti i gruppi, legati tra loro da scambi economici e matrimoniali, ponevano anche a disposizione di tutti le loro credenze religiose e le loro competenze rituali<sup>65</sup>.

Concludiamo questo scritto facendo riferimento però a un'altra situazione, ovvero la simbiosi che si era venuta a determinare nella foresta dell'Ituri (oggi Repubblica Democratica del Congo) tra coltivatori Lese e cacciatori-raccoglitori Efe. Privilegiamo questo caso, non tanto perché abbiamo già riflettuto su di esso<sup>66</sup>, ma perché ci consente di proporre un ulteriore elemento di riflessione. Prima di affrontarne l'analisi, proviamo a integrare lo schema proposto nel § 4 con l'aggiunta del quadro (c).

---

<sup>64</sup> A. Riccardi [2006, p. 156].

<sup>65</sup> S.F. Nadel [1938] e [1949].

<sup>66</sup> F. Remotti [2000, pp. 60-82].

a) identità in assenza di tolleranza	b) identità in presenza di tolleranza	c) fare a meno dell'identità
<b>Identità senza l'alterità: "solo noi"</b>	<b>Coesistenza con l'alterità: "noi e gli altri"</b>	<b>Convivenza con gli altri</b>
- 1 : indifferenza - 2 : disprezzo - 3 : segregazione - 4 : respingimento - 5 : annientamento	+ 1 : indifferenza + 2 : accettazione + 3 : delimitazione + 4 : autonomia + 5 : rispetto	+ 1 : interesse + 2 : relazione + 3 : coinvolgimento + 4 : dipendenza reciproca + 5 : progettazione comune

Quando si comincia a esaminare il rapporto tra Lese e Efe, la prima impressione che si ha è quella di muoverci fundamentalmente nel quadro (a): i Lese infatti denigrano duramente gli Efe (come in generale le società di villaggio nei confronti dei Pigmei). Più in particolare, i Lese considerano gli Efe come una forma di umanità decisamente inferiore: il loro "disprezzo" giunge fino al punto di considerare gli Efe come paragonabili alle scimmie; essi vivono a contatto diretto della foresta, sono sporchi, puzzolenti, sregolati per quanto riguarda cibo e sesso (si dice che commettano incesto). Ma il disprezzo non prelude affatto al "respingimento" e tanto meno all'"annientamento". Lese e Efe vivono in ambienti contigui e separati: i Lese vivono nei loro villaggi, considerati come mondi chiusi, mentre gli Efe stanno appena fuori del villaggio, là dove inizia la foresta. Nonostante la denigrazione e il disprezzo, i Lese sembrano ora spostarsi nel quadro (b), dove prevale il senso della separazione, ma anche dell'accettazione della diversità e persino dell'autonomia dei due mondi.

Se ora si approfondisce il rapporto tra Lese e Efe, vediamo che il modello non è quello di una semplice "coesistenza". Tanto per cominciare, tra Lese e Efe vi sono scambi continui di ordine economico e commerciale: se i Lese danno agli Efe i prodotti dei loro orti e del loro artigianato, gli Efe forniscono invece proteine animali (selvaggina), miele selvatico e altri prodotti della foresta. Non solo, ma questi scambi non sono anonimi, bensì si verificano entro rapporti fortemente personali. Ogni famiglia lese instaura infatti un rapporto privilegiato con una particolare famiglia efe, un rapporto che non soltanto assicura di trovare sempre un proprio partner di scambio al momento del bisogno, ma si carica di una forte intensità affettiva: ciò che si viene a determinare è un rapporto di profonda amicizia e di lealtà, destinato a perpetuarsi anche dopo la morte dei rispettivi capi-famiglia. Si tratta di un rapporto di partecipazione alle vicende delle due

famiglie, come appare soprattutto in occasione della morte: «il mio cuore è morto. Dove mai troverò un altro *muto*?» – così si esprimeva un Efe al funerale del suo partner Lese<sup>67</sup>.

Denigrazione dunque sì, ma decisamente bilanciata dall'affettività e persino dall'intimità che i rapporti lese/efe vengono ad assumere. Non sono infatti da sottovalutare – sotto questo profilo – i rapporti di natura sessuale e perfino coniugale che possono generarsi tra uomini lese e donne efe, così come è importante rendersi conto dei servizi di ostetriche e di balie che le donne efe possono offrire. Ma c'è un'intimità ancora più profonda. Quando muore un uomo lese, gli Efe sono chiamati nel villaggio: sono essi che trattano e lavano il morto; sono essi che sovrintendono ai rituali funebri ed eseguono le danze previste. Soprattutto, gli Efe non si limitano ad addentrarsi fisicamente nel villaggio, ma – incaricati di scoprire il *kunda*, il “male” che ha provocato la morte – entrano nei segreti delle relazioni personali. È questo il punto di collaborazione più intenso e delicato: è come se gli Efe avessero in mano il destino del villaggio ed essi in ogni caso si incaricano periodicamente – ovvero in occasione di ogni decesso – di liberare il “noi” dei Lese dal *kunda* che si viene a formare al loro interno. Quale servizio più grande gli Efe possono fornire e quale rapporto più intimo si può venire a determinare?

Nonostante tutta la denigrazione di cui abbiamo parlato all'inizio, tra Lese e Efe si instaura un principio di complementarità, e persino una superiorità degli Efe nelle faccende che maggiormente attengono il cuore nascosto della vita sociale. Molto giustamente, Roy Grinker sottolinea come «i Lese e gli Efe siano *incompleti* gli uni senza gli altri»<sup>68</sup>. In effetti, la convivenza richiede l'ammissione della propria incompletezza, e l'incompletezza è il criterio che maggiormente ci induce a fare a meno dell'identità.

### Riferimenti bibliografici

- Ameisen, Jean Claude [1999], *La sculpture du vivant. Le suicide cellulaire ou la mort créatrice*. Paris, Seuil; trad. it. *Al cuore della vita. Il suicidio cellulare e la morte creatrice*. Milano, Feltrinelli, 2001.
- Bencivenga, Ermanno [1992], *Oltre la tolleranza. Per una proposta politica esigente*. Milano, Feltrinelli.
- Coccorese, Paolo - Peggio, Massimiliano [2011], *Due arresti per il rogo nel campo rom*. In “La Stampa”, 11 dicembre 2011, p. 61.

<sup>67</sup> R. Grinker [1990, trad. it. 1997, p. 161]. Con *muto* si intende “persona”, “essere umano”.

<sup>68</sup> R. Grinker [1994, p. 193, corsivo mio].

- Erikson, Erik [1968], *Identity: Youth and Crisis*. New York, Norton; trad. it. *Gioventù e crisi di identità*. Roma, Armando, 1995.
- Fabietti, Ugo [2005], *Identità collettive come costruzione dell'umano*. In F. Affergan et al., *Le figure dell'umano. Le rappresentazioni dell'antropologia*. Roma, Meltemi, pp. 211-259.
- Gimenez Romero, Carlos [2005], *Convivencia: conceptualización y sugerencias para la praxis*. In "Puntos de vista: quaderno del Observatorio de la Migraciones y la Convivencia Intercultural de la Ciudad de Madrid", 1 (2005), pp. 7-31.
- Gourevitch, Philip [1998], *We Wish to Inform You That Tomorrow We Will Be Killed with Our Families: Stories from Rwanda*. New York, Farrar, Straus & Giroux; trad. it. *Desideriamo informarla che domani verremo uccisi con le nostre famiglie. Storie dal Ruanda*. Torino, Einaudi, 2000.
- Grinker, Richard Roy [1990], *Images of Denigration: Structuring Inequality between Foragers and Farmers in the Ituri Forest, Zaire*. In "American Ethnologist", 17 (1990), 1, pp. 111-130; trad. it. *Immagini di denigrazione: inegualianza strutturale tra raccoglitori e coltivatori nella foresta dell'Ituri, Zaire*. In F. Remotti (ed.), *Le antropologie degli altri*. Torino, Paravia, 1997, pp. 120-149.
- Grinker, Richard Roy [1994], *Houses in the Rainforest. Ethnicity and Inequality among the Farmers and Foragers in Central Africa*. Berkeley, University of California Press.
- Holzner, Burkart [1978], *The Construction of Social Actors: An Essay on Social Identities*. In T. Luckmann (ed.), *Phenomenology and Sociology*. Harmondsworth, Penguin Books, pp. 291-310; trad. it. *La costruzione di attori sociali. Saggio sulle identità sociali*. In L. Sciolla (ed.), *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*. Torino, Rosenberg & Sellier, 1983, pp. 119-138.
- Longhin, Diego [2011], *E il fratello implora la folla "Fermatevi, Sandra ha mentito temeva di essere sgridata"*. In "La Repubblica", 11 dicembre 2011, p. 19.
- Maffei, Lamberto [2011], *La libertà di essere diversi. Natura e cultura alla prova delle neuroscienze*. Bologna, il Mulino.
- Maher, Vanessa [1994], *Razza e gruppo etnico: il mito sociale e la relatività dei confini*. In V. Maher (ed.), *Questioni di etnicità*. Torino, Rosenberg & Sellier, pp. 15-31.
- Nadel, Siegfried F. [1938], *Social Symbiosis and Tribal Organisation*. In "Man", 38 (1938), n. 84-85, pp. 85-90.
- Nadel, Siegfried F. [1949], *The Gani Ritual of Nupe: a Study in Social Symbiosis*. In "Africa", 19 (1949), n. 3, pp. 177-186.
- Nussbaum, Martha C. [2007], *The Clash Within. Democracy, Religious Violence, and India's Future*. Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press; trad. it. *Lo scontro dentro le civiltà. Democrazia, radicalismo religioso e futuro dell'India*. Bologna, il Mulino, 2009.
- Parsons, Talcott [1968], *The Position of Identity in the General Theory of Action*. In C. Gordon, K. Gergen (eds.), *The Self in Social Interaction*. New York, Wiley, pp. 1-23; trad. it. *Il ruolo dell'identità nella teoria generale dell'azione*. In L. Sciolla (ed.), *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*. Torino, Rosenberg & Sellier, 1983, pp. 63-88.
- Peggio, Massimiliano [2011], *Spedizione contro i Rom per uno stupro inventato*. In "La Stampa", 11 dicembre 2011, p. 20.
- Pino, Giorgio [2003], *Il diritto all'identità personale*. Bologna, il Mulino.

- Pizzorno, Alessandro [1983], *Identità e interesse*. In L. Sciolla (ed.), *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*. Torino, Rosenberg & Sellier, pp. 139-154.
- Platone [1996], *Simposio*. Roma-Bari, Laterza.
- Remotti, Francesco [1990], *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*. Torino, Bollati Boringhieri, seconda ed. 2009.
- Remotti, Francesco [1996], *Contro l'identità*. Roma-Bari, Laterza.
- Remotti, Francesco [2000], *Prima lezione di antropologia*. Roma-Bari, Laterza.
- Remotti, Francesco [2010], *L'ossessione identitaria*. Roma-Bari, Laterza.
- Remotti, Francesco [2011], *Respingere, coesistere o convivere?* In "Italianieuropei", (2011), n. 7, pp. 36-42.
- Riccardi, Andrea [2006], *Convivere*. Roma-Bari, Laterza.
- Ricoeur, Paul [1965], *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil; trad. it. *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*. Milano, Il Saggiatore, 1967.
- Saraceno, Chiara [2011], *L'odio e la paura del profondo Nord*. In "La Repubblica", 11 dicembre 2011, p. 19.
- Sen, Amartya [2006], *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*. New York, Norton; trad. it. *Identità e violenza*. Roma-Bari, Laterza, 2006.
- Tiberga, Guido [2011], *Il titolo sbagliato*. In "La Stampa", 11 dicembre 2011, p. 61.
- Zagrebelsky, Gustavo [2007], *La virtù del dubbio. Intervista su etica e diritto*. A cura di G. Preterossi. Roma-Bari, Laterza.

