

FRANCESCO REMOTTI

L'ossessione identitaria

Sull'identità ho scritto finora due libri, e penserei di non scriverne più (ma non è detta l'ultima parola). Il primo libro si intitola *Contro l'identità* ed è del 1996. Nel 2010 è uscito invece *L'ossessione identitaria*, entrambi pubblicati dall'editore Laterza.

Se il lavoro del '96, *Contro l'identità*, fin dal titolo poneva in luce qual era la mia posizione, una posizione fundamentalmente "ostile" o antagonista nei confronti dell'identità, il libro del 2010, *L'ossessione identitaria*, assume una posizione ancora più radicalmente contraria all'identità. C'è stato quindi un cambiamento, un passaggio, e nel secondo libro ho detto chiaramente in che cosa esso consiste. Si è trattato di una radicalizzazione di posizioni, e quindi ho anche preso le distanze dal libro del '96, giungendo fino al punto di dire che non mi riconosco più tanto in certe tesi di allora. Partirei dunque proprio di qui, dall'esplicitazione di queste due posizioni diverse che ho assunto nei confronti dell'identità. Tutti e due le posizioni sono senza dubbio "contro l'identità"; ma la prima è, per così dire, un po' più morbida, un po' più interlocutoria, mentre la seconda è contro l'identità in maniera quasi iconoclastica.

Nel libro del '96 sostenevo in maniera esplicita che l'identità è irrinunciabile e che la ricerca dell'identità, la costruzione dell'identità, è un compito a cui non ci si può sottrarre. Ma allora perché "contro l'identità"? Sostenevo anche che "di sola identità si muore". Con ciò intendevo dire che se la costruzione dell'identità diventa un compito assorbente, totale, onnicomprensivo, un compito che occupa in maniera unilaterale tutta la nostra cultura (se si parla di un soggetto collettivo) e le nostre energie (se parliamo di soggetti individuali), l'effetto sarebbe deleterio. Perché mai? Perché inserirsi in una logica esclusivamente identitaria significa entrare in conflitto fortissimo con gli altri e significa dare luogo a quelle situazioni che in *Contro l'identità* avevo descritto in termini di distruzione dell'altro.

Ma il mio non era, non voleva essere, un discorso di tipo moralistico: non era un'invocazione ad essere un po' più buoni. Portando diversi esempi etnografici, intendevo sottolineare che il ricorso all'alterità (ciò che si contrappone all'identità) è qualcosa di assolutamente vitale e irrinunciabile, almeno quanto la costruzione dell'identità. Analizzando i casi etnografici prescelti, cercavo di dimostrare l'importanza e l'essenzialità, non solo del ricorso all'alterità, ma anche dell'alterazione. Di solito noi concepiamo l'alterazione come un concetto negativo: le cose che si alterano, si corrompono. Nel libro del '96 interpretavo invece l'"alterazione" (introdurre "altro" in noi o farci noi "altro") come ciò che fisiologicamente caratterizza la vita delle società, dei soggetti collettivi.

Faccio una precisazione: il mio discorso riguardava fundamentalmente i soggetti collettivi, ma penso che possa riguardare anche i soggetti individuali. L'espressione "contro l'identità" aveva il significato non di sopprimere il concetto di identità, ma di contrastarlo. Si tratta di due strategie diverse. Contrastare il concetto di identità significa

fare in modo che esso non diventi un fattore onni-invadente, che venga invece rigorosamente circoscritto, che risulti delimitato, controllato, sottoponendolo all'azione di un altro fattore, ovvero al processo opposto dell'alterazione.

Questo era, grosso modo, l'impianto del libro del '96. Negli anni successivi, diverse occasioni come questa, cioè lezioni, seminari, conferenze, dibattiti, mi hanno offerto lo spunto per ulteriori riflessioni, le quali mi hanno portato su posizioni sempre più radicali. Se nelle mie intenzioni il libro del '96 voleva lanciare in qualche modo un messaggio politico, segnalando il pericolo dei discorsi identitari, fatti in difesa della "nostra" identità, le riflessioni successive mi avevano condotto alla convinzione che la soluzione migliore e più efficace non consisteva nel contrastare il concetto di identità, ma nel liberarsene. Nel libro del 2010 esprimo infatti l'opinione che si può benissimo fare a meno dell'identità: si tratta di un'operazione serena, gioiosa, tranquilla. Come quando si smette di fumare, senza particolari tormenti, avendo constatato che si tratta di un'operazione che rientra nel novero delle possibilità e, in più, delle possibilità con effetti molto positivi. Liberarsi di questo concetto è come liberarsi di un mito, anzi di un incubo. Identità è un concetto, ma noi lo utilizziamo come se fosse un mito; l'abbiamo anzi fatto diventare un mito del nostro tempo. Stiamo meglio tutti, sotto il profilo personale e sotto il profilo politico, se ci liberiamo del mito dell'identità, che come una cappa rende cupa la nostra esistenza.

Mi si potrebbe chiedere a questo punto: cosa intendi per identità, di cui vorresti che ci liberassimo. Senza una definizione o una precisazione di questo concetto, si fa presto a dire liberiamoci dell'identità: l'espressione diventerebbe uno slogan vuoto. Prima di darne una definizione, vorrei aggiungere però un altro aspetto o obiettivo che caratterizza questo mio secondo libro. In questo libro entro in polemica con diversi miei colleghi antropologi. Specialmente l'ultimo capitolo è dedicato agli antropologi, sostenendo che, a mio modo di vedere, gli antropologi, insieme ai sociologi, agli psicologi, agli storici, usano a ogni piè sospinto il concetto di identità, contribuendo così a mantenere in vita questo mito dei nostri tempi, un mito che si è intrufolato anche nelle nostre scienze umane e sociali. Ho voluto quindi fare un discorso critico nei confronti dell'uso del concetto di identità su diversi piani: il piano del discorso quotidiano, il piano del discorso politico, giornalistico, televisivo, mediatico, e il piano del discorso scientifico, quello delle scienze umane e sociali. Anche su questo piano ho inteso sostenere che si può, anzi si deve, fare a meno del concetto di identità. In che senso? Nel senso che, a mio modo di vedere, occorre trattare l'identità non come uno strumento per analizzare i fenomeni o i comportamenti di cui ci occupiamo, ma come un oggetto che va studiato di per sé. Giustamente, infatti, i miei colleghi potrebbero dire: d'accordo, liberiamoci pure del concetto di identità, però l'identità ce la troviamo costantemente tra i piedi. L'antropologo, il sociologo, lo psicologo si imbatte in soggetti (individui o gruppi) che parlano di identità, che invocano l'identità, che affermano la propria identità: forse che, dunque, l'identità non esiste? L'identità esiste quanto meno a livello di discorso, così come esiste a livello di pratiche ispirate all'identità. Occorre quindi fare i conti con l'identità. A questo punto, il mio discorso è il seguente: si tratta di approntare degli strumenti per analizzare il ricorso all'identità da parte dei soggetti che

studiamo. Il nostro compito è cercare di capire come mai individui o gruppi, soggetti individuali oppure collettivi, specialmente in questi tempi, facciano un ricorso così massiccio all'identità. Ora è chiaro che siamo di fronte a due situazioni e a due atteggiamenti molto diversi. Un conto è sostenere che noi scienziati (se così vogliamo chiamarci noi che ci occupiamo di scienze umane e sociali) dobbiamo assumere l'identità come strumento di analisi ovvero come un *explanans*, un altro conto è invece considerare l'identità non come un *explanans*, ma come un *explanandum*, non come uno strumento con cui si cerca di spiegare, ma come un oggetto che deve essere spiegato. L'identità non è uno strumento con cui attivamente spiegare qualcosa, ma è qualcosa che deve essere spiegato, analizzato, smontato. Analisi vuol dire in fondo proprio questo: cercare di aprire, disarticolare, smontare, decostruire (come si usa dire).

Questa è grosso modo la posizione che ho cercato di esprimere in *L'ossessione identitaria*. Ma dobbiamo ancora rispondere alla domanda su cosa sia l'identità. Per capire cosa si intenda per identità, è bene riflettere su una situazione, sulla quale diversi pensatori (e non solo chi vi parla) si sono soffermati. Per esempio, un grande sociologo come Zygmunt Bauman, che con il suo sguardo domina gran parte del pensiero sociale del Novecento, ha osservato che per diversi decenni la sociologia non ha mai parlato di identità. I padri fondatori del pensiero sociologico ignorano quasi del tutto questo concetto. Come mai, ad un certo momento, l'identità è venuta fuori? Come mai l'identità si è imposta? Che cosa è successo? Per Bauman questo è un vero rompicapo sociologico. I sociologi dovrebbero spiegarci questa strana situazione: ignoranza e silenzio in un primo momento e poi l'esplosione dell'identità. Anch'io posso fornire una testimonianza biografica: quando negli anni sessanta del Novecento ero studente di filosofia, in una facoltà in cui – mi sembra di poter dire – vi era un dibattito anche acceso su temi, concetti e prospettive allora attuali, il concetto di identità non compariva nel lessico nostro e dei nostri docenti. Erano altri i concetti di cui si trattava: alienazione, dialettica, struttura, per esempio, non identità. L'osservazione di Bauman, e per la verità di molti altri pensatori, è condivisa da un importante sociologo italiano, Alessandro Pizzorno, con grande esperienza internazionale, specialmente negli Stati Uniti d'America. Anche Pizzorno sostiene che, quasi all'improvviso, negli anni sessanta, il concetto di identità comincia a imporsi con sempre maggiore forza.

Per capire che cosa si intenda per identità, occorre – questo è evidente – porre in luce alcuni suoi usi. Per esempio, un conto è l'uso psicologico, sociologico o antropologico, e un altro conto è l'uso di tipo logico e metafisico. In effetti, identità è un concetto che percorre la storia del pensiero filosofico sotto forma di principio di identità, il quale si esprime con la formula $A = A$. Se io dico che questo orologio è questo orologio esprimo la verità più incontestabile di questo mondo, esprimo una certezza (e le certezze sono cose che ci piacciono molto!). È una certezza meravigliosa, diciamo assoluta. Ha un solo difetto: non dice assolutamente nulla. $A = A$, e allora? Con questa affermazione abbiamo fatto qualche passo avanti? Abbiamo spiegato qualcosa? Nemmeno dell'orologio sappiamo qualcosa. Abbiamo solo detto che A (non importa se un orologio, un albero di fico del mio orto o san Tommaso) è uguale ad A, raggiungendo una certezza assoluta, ma vuota. Null'altro. Posto alla base della

metafisica occidentale, il principio di identità era accompagnato da un altro principio, il principio di non contraddizione, per cui A non solo è uguale ad A ($A = A$), ma è diverso da ogni cosa che non sia A ($A \neq \text{non A}$). Questo modo di pensare ha contrassegnato a lungo il pensiero occidentale, ma questo è un uso logico, metafisico, ontologico riservato ad un pensiero fondamentalmente filosofico.

C'è stata poi una importazione del concetto di identità su altri piani, e in particolare su un piano psicologico, e questo già a partire dal '600: si è cominciato insomma a parlare di "identità personale" e gli autori sono filosofi come John Locke, tra il '600 ed il '700, e David Hume, attorno alla metà del '700. In particolare, Hume dedica all'identità personale un intero importantissimo capitolo del suo *Trattato sulla natura umana*: qui il concetto di identità lascia le sfere dell'ontologia per trasferirsi invece su un piano più psicologico. In questi pensatori il problema dell'identità personale è un tema di notevole importanza, in quanto ha delle implicazioni (come si vede soprattutto in Locke) sul piano giuridico: infatti, come è possibile imputare una determinata azione criminosa a un individuo, se non vi è certezza della sua identità personale? Ma – si chiedevano questi pensatori – quali sono le condizioni che rendono possibile l'identità di una stessa persona?

Ho accennato a Hume. Nel mio ultimo libro, quello su *L'ossessione identitaria*, ho dato molto spazio a questo filosofo scozzese del '700, perché le analisi e le argomentazioni di Hume sull'identità personale, a mio modo di vedere, sono ancora oggi molto utilizzabili. Cosa dice Hume a proposito dell'identità personale? Da buon empirista egli afferma che l'identità non è oggetto di osservazione. Se osserviamo la realtà, qualunque tipo di realtà (fisica, sociale, psicologica), noi vediamo una continua trasformazione. Se considero me stesso nel momento in cui vi sto parlando, in cui svolgo un determinato ruolo, una certa funzione, posso dire di essere davvero l'*identico* individuo che circa un anno fa venne qui a parlarvi – se ricordo bene – di antropopoesi? Cosa mi direte? Alcuni diranno: come no? è sempre lui, Francesco Remotti. Ma ci sono dei però. Cosa vuol dire: è sempre lui, Francesco Remotti? Che contenuto ha un'affermazione di questo genere? Molte cose sono cambiate in Francesco Remotti. Intanto – lo noterete – è ulteriormente invecchiato: vi è stata perciò un'ulteriore evidente alterazione nel suo aspetto. E chissà quanti altri cambiamenti sono avvenuti sotto altri aspetti. In che senso possiamo dire che comunque è sempre lo stesso Francesco Remotti? E' possibile parlare di una identità nel senso di un nucleo permanente? Alcuni potrebbero dire che sì, ci sono stati tanti cambiamenti in questo soggetto che porta il nome Francesco Remotti e che però, sotto a questo livello dei cambiamenti, c'è un nucleo sostanziale, che tiene e che garantisce la sua identità personale. Ebbene, Hume spara a zero contro questa idea del nucleo sostanziale. Hume ritiene che non ci sia un nucleo sostanziale e che al suo posto ci sia soltanto un fascio di sensazioni mutevoli. Indubbiamente ci sono delle cose che permangono, ma ci sono tante altre cose che si trasformano, e tra le cose che permangono alcune permangono per un po', poi dopo magari un anno non ci sono neanche più quelle. Io ho detto Francesco Remotti di un anno fa. Andiamo ancora un po' più indietro, di venti anni per esempio, oppure andiamo con il pensiero a quando avevo 18 anni, o 5 anni. Posso dire davvero di

essere io la stessa, identica, persona? Ho mantenuto forse la stessa identità? Persino la mia carta di identità è cambiata. Dov'è il nucleo sostanziale che garantirebbe il mantenimento dell'identità? Non è che, per caso, ci siamo inventati l'idea del nucleo sostanziale? Secondo Hume, se si guarda bene l'identità, se la si tratta come un *explanandum*, se cioè proviamo ad analizzarla, ci accorgiamo che essa è una "finzione": noi fingiamo che ci sia identità, noi pensiamo, e spesso agiamo, come se ci fosse questa identità.

Hume aggiunge poi un'altra cosa. Egli spiega e giustifica perché così spesso noi facciamo ricorso all'identità. L'identità è una finzione, dunque un errore, ma – secondo Hume – è un errore inevitabile, di cui non possiamo fare a meno. Questo avviene perché abbiamo bisogno di avere dei paletti nella vita, delle rassicurazioni, delle certezze. Mi sposo con una persona? Ho bisogno di sapere che X, la persona che ho sposato, sia sempre quella persona. Se così non fosse, molte cose traballerebbero. Ma il fatto che ci sia una esigenza di mantenere ferme determinate immagini non comporta che queste immagini di permanenza e di fissità abbiano un fondamento reale. Non ce l'hanno perché la realtà è una continua trasformazione; siamo noi che, fingendo, conferiamo loro un fondamento reale. Hume sostiene che l'identità personale è una finzione e prosegue la sua indagine chiedendosi: "Che cos'è che crea questa finzione?". Hume tira fuori due fattori fondamentali. In primo luogo, la memoria. La memoria è ciò che ci consente di legare gli eventi e le circostanze, di sottolineare delle continuità. Andando indietro nel tempo ricordo me stesso quando avevo 6 anni e con la memoria stabilisco delle continuità tra il mio stato attuale e quando ero bambino. Però – afferma Hume – la memoria ha dei vuoti molto rilevanti. Io mi ricordo di qualche episodio di quando avevo 5-6 anni, ma quante cose invece mi sono sfuggite? La memoria, pur necessaria, è dunque insufficiente a stabilire l'identità. Allora Hume tira fuori un secondo fattore: l'immaginazione. E' l'immaginazione il fattore decisivo dell'identità. L'identità non è soltanto memoria: l'immaginazione subentra e anzi ingloba la memoria e fa sì che l'identità venga appunto immaginata, sia frutto prevalentemente di immaginazione. Noi ci immaginiamo, noi ci figuriamo che siamo la stessa persona, che abbiamo la stessa identità; noi immaginiamo che ci sia in noi questo nucleo sostanziale. E qui stiamo toccando il punto decisivo: il nucleo sostanziale, o meglio un nucleo sostanziale immaginato, ovvero l'immaginazione di una sostanza.

Per quanto mi riguarda, sono convinto che il pensiero che ruota attorno al concetto di identità (e che fa dell'identità un *explanans*) derivi esattamente dall'impostazione che la filosofia occidentale ha ricavato da Aristotele (e prima ancora da Platone), una impostazione fondata esattamente sul concetto di sostanza. Le cose, gli esseri, noi stessi sono sostanze. La sostanza è ciò che permane. Per definizione, è il permanere, ciò che non cambia. La sostanza è ciò che resiste nel tempo, ciò che non si trasforma. Poi vi è il resto, vi sono gli accidenti, le cose che cambiano e si trasformano (come i capelli sulla mia testa che, rispetto all'anno scorso, sono divenuti più bianchi). C'è una evidente gerarchia tra la sostanza e gli accidenti, tra ciò che rimane e ciò che cambia. L'identità è garantita da ciò che permane. Torniamo a Hume. Secondo questo filosofo, il pensiero dell'identità è un pensiero rivolto alla sostanza; ma – come abbiamo già detto – per

Hume la sostanza è una illusione. La sostanza è frutto dell'immaginazione. Per nostro comodo e forse persino per necessità, noi ci immaginiamo di avere appunto una sostanza e dunque un'identità. Il pensiero dell'identità è infatti "funzionale" all'orientamento della nostra vita personale, così come all'ordine sociale. Ma ciò non elimina il fatto che si tratti di un pensiero "finzionale": anzi, un pensiero erroneo, fondato su premesse false.

Mi sono dilungato su Hume, perché questo filosofo del '700 ci insegna almeno due cose, e si tratta di cose che possiamo utilizzare ancora oggi nelle nostre analisi sull'identità. In primo luogo, quando si fanno discorsi (rivendicazioni, affermazioni) di tipo identitario, è alla sostanza (a una qualche sostanza) che ci rivolgiamo. Beninteso, succede che intellettuali un po' avveduti, provvedano nei loro discorsi a indebolire un po' il loro pensiero identitario, in modo da essere meno identificabili come vetero-sostanzialisti, più *à la page*. Però, è difficile, forse impossibile – a mio modo di vedere – togliere dal discorso identitario il riferimento a una qualche sostanza. In secondo luogo, dall'insegnamento di Hume proviene il concetto decisivo di immaginazione: qualcosa di opposto a sostanza e che lui però collega alla sostanza, facendone il suo fondamento. Per Hume, reale non è la sostanza; reale è l'immaginazione, con cui si finge la sostanza e, con essa, l'identità. Stando con Hume, adottando la sua impostazione, potremmo dire che l'identità è una sostanza immaginata (puramente immaginata) o è un'immaginazione che rappresenta erroneamente una sostanza. In ogni caso, Hume pone in luce la grande importanza del concetto di immaginazione nella nostra vita quotidiana: un'immaginazione diretta molto spesso a prefigurare punti fermi e stabili. Noi immaginiamo, per esempio, che domani il sole sorgerà, anche se non disponiamo di alcuna certezza scientifica in questo senso, ma soltanto di un'opinione altamente probabile.

Proviamo ora a trasferire queste considerazioni sul piano dei discorsi identitari dei soggetti collettivi e poi dei soggetti individuali.

Da un po' di decenni a questa parte c'è un gran parlare di identità sul piano collettivo. Facciamo un esempio a portata di mano: la Lega Nord e l'idea dell'identità della Padania. Quando un soggetto collettivo si inventa un discorso identitario, in fondo che cosa vuole affermare? Tanto per cominciare c'è un "noi" di mezzo, c'è un "noi" che si sta formando o che intende imporsi. Quando si sente parlare di identità, credo che la prima cosa giusta da fare (nel senso dell'analisi, dello smontaggio o della decostruzione, come si è detto prima) sarebbe chiedersi: quale "noi" sta facendo questo discorso? Un "noi" riguardante l'Italia settentrionale contro l'Italia meridionale per esempio; oppure, altro esempio, un "noi" italiani rivolto contro gli extracomunitari. Fatta questa domanda analitica, subito ci accorgiamo che c'è una contrapposizione tra un "noi" e gli "altri". E questo è già un bel passo avanti nell'analisi. Quando si fa un discorso identitario, immediatamente il noi entra in una logica di contrapposizione ("noi" contro gli "altri"), logica che tende facilmente a trasformarsi in una logica di negazione. Riflettiamo: i "noi", affermando se stessi (esattamente come $A = A$), affermano la propria irriducibile diversità rispetto agli "altri"; a loro volta, gli "altri" non sono altro che "altri", sono semplicemente "altri", esistono solo come "altri". Non solo, ma questi altri diventano

immediatamente delle minacce. Il solo fatto di essere altri è un qualcosa di minaccioso; l'alterità diventa una minaccia. Perché mai? Perché quando si parla di identità, tutta la positività si addensa nel "noi" identitario e l'alterità si configura inevitabilmente come una mera negazione: gli altri non hanno altro statuto che quello di negatori del nostro essere, della nostra sostanza.

Quali sono infatti i concetti che inevitabilmente sono collegati al concetto di identità? Per esempio, integrità. Dire identità significa dire qualcosa di integro o che si vorrebbe mantenere integro; inevitabilmente gli altri sono una minaccia della nostra integrità. Un altro concetto che spesso ha a che fare con identità è quello di completezza. Se noi affermiamo la nostra identità, qualunque sia la realtà o le dimensioni di questo "noi", subito spunta fuori il valore, e il problema, della sua completezza. Per esempio, alcuni anni fa vi è stato un gran discutere sulla Costituzione Europea, sul "noi europei". Ci si è domandati quali siano le radici dell'Europa: radici cristiane? Oppure, radici giudaico-cristiane, con esclusione pressoché esplicita dell'Islam (senza alcuna considerazione dei grandi contributi culturali della civiltà islamica). Mettiamo insieme cristianesimo ed ebraismo, senza pensare che per duemila anni abbiamo fatto di tutto contro gli ebrei, li abbiamo portati persino nei forni crematori in pieno Novecento. È facile rendersi conto di come qui l'immaginazione (la finzione) lavori indefessamente, andando ben oltre la memoria, e come sia ben disposta a creare illusoriamente qualcosa di integro, di compatto, di completo, appunto l'identità europea con radici e componenti giudaico-cristiane. Parlare di identità significa inevitabilmente immaginare che ciò a cui l'identità si riferisce sia qualcosa di completo, persino andando contro all'evidenza storica. Che cosa significa completo? Completo è esattamente ciò che per sussistere non ha bisogno di altro da sé: è una qualificazione della sostanza. Pazienza, se poi noi abbiamo un po' bisogno dell'intervento degli altri, per esempio le badanti nelle nostre case per dare da mangiare, pulire, accudire, e mettere a letto i nostri anziani, oppure se abbiamo bisogno di manodopera per qualche nostra piccola o media impresa. Rispetto alla "sostanza" dell'identità, si tratta di accidenti, di *adiàfora* (cose trascurabili), come avrebbero detto gli antichi greci.

Identità, integrità, completezza. Introdurrei ora un altro concetto, molto elegante: purezza. L'identità va molto d'accordo con la purezza. A cominciare da identità, sono tutti termini (quelli finora elencati) che suonano bene, che non suscitano perplessità e resistenze. Diverso sarebbe invece il termine razza. Identità è un concetto pulito, puro: si porta dietro l'idea della purezza. A è uguale ad A: che cosa di più puro di questa equazione? Non c'è infatti un pizzico di alterità. Se ci fosse, se entrasse un po' di alterità, scatterebbe l'allarme. È sufficiente appunto un pizzico di alterità, e il "noi" che vuole ribadire la propria identità, si mette subito in guardia.

Nell'introduzione a *L'ossessione identitaria* ho fatto riferimento a un episodio che un anno fa (dicembre 2009) aveva riguardato il Comune di Coccaglio, in provincia di Brescia. L'episodio, in prossimità del Natale, coincide con l'operazione White Christmas, operazione con cui il Comune di Coccaglio intendeva fare "pulizia", cioè fare sgomberare il paese dagli extracomunitari avente il permesso di soggiorno scaduto. In prossimità del Natale "bianco" via tutti gli altri: una bella pulizia. L'assessore

leghista alla Sicurezza Claudio Abiendi spiega il senso dell'operazione: "Per me il Natale non è la festa dell'accoglienza, ma della tradizione cristiana, della nostra identità". Ovviamente tutti penseranno che nel paese di Coccaglio si fossero verificati dei fatti di microcriminalità, da addebitare agli extracomunitari. I giornalisti che vanno a Coccaglio chiedono al sindaco se appunto è successo qualcosa di preoccupante. Ecco la risposta del sindaco: "Da noi non c'è criminalità; vogliamo soltanto iniziare a fare pulizia". Identità vuol dire proprio questo, vuol dire che c'è questa esigenza della purezza, di mantenere la propria purezza e iniziare a fare pulizia, *a priori*, a prescindere da qualunque evento. È questo *a priori* su cui dovremmo riflettere. Alcuni anni fa, Barrington Moore ha scritto un libro esattamente sull'idea di purezza degli ultimi secoli della storia occidentale (*Le origini religiose della persecuzione nella storia*, Sellerio, 2002): un libro illuminante. Invocando la purezza, che cosa non si è fatto? Si pensi alla purezza della razza. Occorre essere espliciti fino in fondo. È sufficiente evocare il termine "purezza" come un valore irrinunciabile (la purezza della nostra identità o la purezza della nostra razza) per capire come il piccolo episodio di Coccaglio diventi emblematico: tanto per cominciare si decide di separare e poi di respingere ciò che immediatamente viene inteso o percepito (o immaginato) come una minaccia per la nostra identità o per la nostra sostanza. Subito ci si allerta a difesa della nostra sostanza. Quale sostanza? Sostanza biologica (ecco la razza e il razzismo) o sostanza culturale (ecco l'identità e la purezza delle nostre tradizioni)? Noi siamo fatti così e vogliamo difendere la nostra sostanza. Ma se provassimo a declinare al plurale il termine sostanza? Difendere le nostre sostanze! Probabilmente le cose vanno insieme: difendere una sostanza immaginata per difendere meglio e con maggiore determinazione e convincimento le nostre sostanze materiali.

Abbiamo parlato di separazione e di respingimento: termine entrato nel linguaggio politico in questi anni, senza alcuna remora, senza alcun tentennamento della coscienza. Si stanno facendo operazioni di respingimento in combutta con paesi nordafricani (la Libia in particolare). Se ne parla poco da noi (anzi per nulla), perché la coscienza dei politici e di coloro che li sostengono è del tutto refrattaria a ciò che comporta la politica del respingimento: tanto siamo occupati dalla difesa della nostra identità e delle nostre sostanze. Respingere – è bene dirlo – è anche ammazzare: Mediterraneo e Sahara sono le tombe collettive di coloro che vengono respinti. Non ce ne rendiamo conto o non vogliamo saperlo? Per noi, in ogni caso, è estremamente più importante la purezza della nostra identità. Quello che succede al di fuori dei confini del "noi" sono meri accidenti, *adiàfora*, di cui è bene non occuparsi. Nei fatti, respingimento è anche eliminazione dell'altro: il fatto che siano altri (i paesi nordafricani) ad occuparsene ci consente di pensare solo alla nostra identità. Ma – come sappiamo – "noi europei" non siamo affatto esenti da operazioni dirette di eliminazione. In pieno Novecento, nel cuore dell'Europa, invocando la purezza della razza, milioni di ebrei, insieme a zingari e a omosessuali, sono stati ingoiati, nel giro di pochi anni, nei forni crematori nazisti. Quanto a lungo l'Europa ha fatto finta di niente.

Identità è una parola elegante, ma l'identità viene fatta nascere dall'identitarismo, esattamente come la razza viene istituita (o immaginata) dal razzismo. Identità e razza

rinviano entrambi a una nozione di sostanza che richiede di essere difesa, non intaccata. Come si è accennato sopra, è possibile intravedere un nesso tra la difesa della propria sostanza biologica e culturale (razza o identità) e la difesa strenua e caparbia della propria sostanza materiale: sotto all'immaginazione della sostanza biologica e culturale si coglie la sostanza materiale. È molto probabile che l'identitarismo (questo grande mito dell'identità) sia in realtà una strategia di difesa dei nostri privilegi. Alcuni dati molto grossolani ci fanno capire l'entità della posta in gioco: "noi" occidentali, che grosso modo rappresentiamo il 20 per cento dell'umanità, stiamo utilizzando l'80 per cento delle risorse mondiali. Quando ci chiediamo come mai è affiorato questo concetto e si imposto come mito e addirittura come ossessione, forse è bene evocare il contesto storico appropriato: da una parte il crollo di programmi o miti universalistici (si pensi al marxismo) e dall'altra l'imporsi di una ideologia capitalistica senza più remore. L'identità è una strategia di difesa che si riveste da mito, un mito oltretutto condivisibile ed esportabile, un mito a cui tutti possono appellarsi. Ma è una strategia miope, che al di là della difesa, non può fare altro che fomentare la conflittualità: i "noi" che vi fanno ricorso non sanno vedere altra soluzione che i propri privilegi e i propri vantaggi. Al di là dei "noi" ci sono solo nemici.

Il mito dell'identità sorge in effetti in un contesto di globalizzazione, in cui i rapporti tra i paesi e le culture si sono fatti nel contempo sempre più fitti e sempre più rischiosi e conflittuali. Un contesto, però, che può anche essere descritto in termini di "impoverimento culturale", dovuto – io penso – a una progressiva, sempre più universale e devastante mercificazione dei rapporti, tanto quanto delle cose e dei beni. Il mito dell'identità è un prodotto di questo impoverimento e, a sua volta, è un fattore di impoverimento. È un prodotto dell'impoverimento culturale, perché rispecchia assai bene la riduzione dei rapporti tra noi e gli altri a rapporti di sfruttamento o a rapporti di minaccia e di ostilità. Ed è un fattore di impoverimento, in quanto impoverisce tremendamente i rapporti tra noi e gli altri. A causa dell'identità, non sappiamo vedere altro che minaccia nei rapporti con gli altri, e questa è una enorme povertà culturale. In un contesto siffatto, il mito dell'identità si combina anche con la paura. C'è una gran paura sotto tutto ciò: la paura di perdere le proprie cose, i propri privilegi, le proprie sostanze; la gran paura di dover spartire. Ci aggrappiamo perciò all'identità come a qualcosa che illusoriamente ci dà sicurezza: una sicurezza illusoria, un mito fallace e pericoloso.

Questa denuncia nasce anche dal fatto che, come studiosi di società altre, gli antropologi possono attestare che il mito dell'identità non è affatto universale: in numerose società questo mito non esiste, o meglio non esisteva, perché oggi questo mito dell'identità, insieme alla mercificazione dei rapporti, sta invadendo praticamente tutto il mondo. Un tempo i BaNande del Congo, presso cui ho condotto le mie ricerche, non disponevano neanche di un nome etnico. Si chiamavano semplicemente *bayira*, che vuol dire contadini, coloro che lavorano la terra, come un po' tutti i gruppi della regione. Solo con la colonizzazione e con la costruzione delle etnie e delle divisioni etniche essi non sono più *bayira*, ma sono diventati BaNande, e ormai da diversi

decenni anche loro fanno il discorso dell'identità: l'identitarismo, con la sua logica terribile, è stato esportato in tutto il mondo.

Concludo questa parte dicendo che è proprio attraverso una logica identitaria che si spiega per esempio la grande tragedia del Rwanda e del Burundi e cioè l'opposizione tra Hutu e Tutsi. È esattamente questa logica identitaria, basata sulle finzioni (la finzione degli Hutu e dei Tutsi come due etnie distinte e separate), che spiega i massacri che hanno martoriato questi paesi. Una logica fatta di finzioni e di menzogne, di illusioni e di miraggi. Perché insisto su questo punto delle menzogne? Perché le menzogne hanno purtroppo un effetto scellerato, quello di costruire i "noi", creando complicità. I "noi" spesso si fondano non su verità storiche, ma su vere e proprie menzogne, e le menzogne hanno questa prerogativa: esigono di essere difese, costi quel che costi, perché altrimenti il "noi" che ne deriva si spappola immediatamente. Spesso i "noi" si cementano con le menzogne, e l'identità è la "forma" stessa di queste finzioni, il loro principio ispiratore, la loro base illusoria: una menzogna delle menzogne.

Avendo sparato queste cannonate contro l'identità, mi si potrebbe obiettare che però Hume, qui assunto come il filosofo che maggiormente ha contribuito a smontare il concetto di identità, è anche colui che ne ha segnalato il bisogno: l'identità è sì un errore, ma non ne possiamo fare a meno. E allora non ricadiamo forse nella tesi del carattere irrinunciabile dell'identità, come in fondo avevo teorizzato nel mio libro del '96, *Contro l'identità?* A questo punto del nostro discorso, suggerirei di compiere un'operazione: di sostituire il concetto di identità con il concetto di "riconoscimento", un concetto che a mio modo di vedere può legittimamente, e con profitto, occupare lo spazio logico dell'identità. Si tratta di un concetto che viene utilizzato da filosofi della politica, da sociologi, un po' meno dagli antropologi: un concetto significativo, fertile, importante, e non pericoloso come quello di identità. Con questo concetto si vuole dire, molto semplicemente, che quando un soggetto si forma, o per così dire si presenta sulla scena pubblica o privata, avverte una necessità fondamentale, quella di essere riconosciuto. Che si tratti di un soggetto collettivo ("noi") o di un soggetto individuale ("io"), il riconoscimento è ciò che lo costituisce come soggetto. Il riconoscimento è un bisogno fondamentale e ineludibile. Un grande filosofo tedesco dell'inizio dell'Ottocento, vale a dire Georg W. F. Hegel, nella *Fenomenologia dello spirito* ha insistito molto su questo concetto, a tal punto da enunciare la tesi secondo cui la vita sociale si basa esattamente sul reciproco riconoscimento. Questa tesi è stata ripresa negli ultimi decenni del Novecento da autori come Charles Taylor, Axel Honneth, Paul Ricoeur.

Questi autori collegano però in modo indissolubile il tema del riconoscimento con il tema dell'identità, in quanto asseriscono che ogni richiesta di riconoscimento è una richiesta di riconoscimento di identità. In modo esplicito – ed è quello che ho fatto in *L'ossessione identitaria* – propongo di scindere riconoscimento e identità, ammettendo soltanto una parziale e non necessaria sovrapposizione tra i due concetti. La mia tesi è la seguente: i contenuti del riconoscimento possono essere altri rispetto all'identità. La prima richiesta di riconoscimento da parte di un soggetto (individuale o collettivo) riguarda infatti l'esistenza: un soggetto richiede – e non può non richiedere – che si

riconosca, ovvero che gli altri riconoscano, che egli esiste. Esistenza e identità non sono la stessa cosa. Un conto è dire “io” esisto, o “noi” esistiamo. Un altro conto è affermare che “io” o “noi” abbiamo un’identità e richiedere che essa venga riconosciuta. Quando un individuo, oppure un gruppo, una comunità, un noi si forma (di qualunque natura esso sia), diviene indispensabile che gli “altri” gli facciano in qualche modo spazio in questo mondo: riconoscere l’esistenza di un soggetto consiste oggettivamente nel concedergli qualche spazio, un suo spazio (ovviamente, non solo fisico, ma anche sociale).

Altri contenuti delle richieste di riconoscimento possono essere fatti coincidere con i bisogni: l’esistenza comporta dei bisogni, e un soggetto richiede che vengano riconosciuti i suoi bisogni, la soddisfazione dei quali ne garantisce la sopravvivenza. Altri contenuti ancora possono essere certe caratteristiche, che contrassegnano e differenziano (rispetto agli altri) un soggetto. Si pensi a una minoranza linguistica, che richiede il riconoscimento della propria lingua. Si dirà: ecco qui l’identità; quella lingua è un elemento di identità della comunità ora considerata. Io risponderei invece in questo modo. Può darsi che quella comunità interpreti la caratteristica della sua lingua come un elemento della sua identità (dato il predominio del mito dell’identità); ma quella caratteristica è in primo luogo un elemento di differenziazione, non di identità, un elemento per il quale quella comunità si differenzia da altre comunità. La differenza è una cosa, l’identità è un’altra: la differenza è sempre un rapportarsi e un paragonarsi ad altri (noi A siamo diversi da B), mentre l’identità è l’affermazione di una nostra essenza, o sostanza, e basta ($A = A$). La differenza è percepibile persino con i sensi; l’identità è invece una finzione. Questa distinzione, per quanto sottile, è fondamentale. Ragioniamo su questo: gli elementi di differenziazione di una comunità X possono essere molti o pochi e comunque vanno per così dire calcolati insieme agli elementi di non-differenziazione. Per esempio, la comunità X può richiedere il riconoscimento della propria lingua e, nello stesso tempo, condividere con le comunità confinanti altre lingue, altri tratti che le accomunano. Ma se la lingua viene considerata come un elemento di identità di X, inevitabilmente la comunità utilizza la lingua (e altri elementi) per costruire un argine, per erigere una barriera (noi contro gli altri). Un conto è se la comunità X richiede il riconoscimento della dignità del proprio parlare, un altro conto è se ne fa una questione di identità. La mia tesi è che si possono rivendicare le proprie caratteristiche come elementi di differenziazione senza inventarsi la questione dell’identità. Per esempio, noi ci vestiamo in questo modo, con un turbante in testa, e chiediamo semplicemente che questa nostra caratteristica venga ammessa nel novero delle possibilità di abbigliamento.

Ulteriori contenuti riconoscimento, su cui è molto importante insistere, sono i diritti. Anche qui, non identità, ma diritti. Un soggetto è riconosciuto, allorché gli vengono riconosciuti dei diritti, a cominciare da quelli dell’esistenza e della sopravvivenza. In un certo senso, questa nozione di diritti ricomprende tutti i contenuti elencati prima (esistenza, bisogni, caratteristiche). Certo, le richieste di riconoscimento dei diritti possono essere riassunte o sussunte sotto la forma di richieste di riconoscimento della propria identità, e concedo che è esattamente ciò che il più delle

volte avviene di questi tempi. Ma non è un passo necessario. Che differenza c'è tra una semplice richiesta di riconoscimento di diritti e una richiesta di riconoscimento di identità? Se si fa un discorso non di identità, ma di bisogni, di caratteristiche, di diritti, si fa un discorso concreto e nello stesso tempo negoziabile. Si apre una trattativa, che si può concludere con accordi. I diritti richiesti sono individuabili e trattabili. Può succedere che non si giunga ad un accordo e che si apra un conflitto, ma quanto meno è un conflitto che non coinvolge fantasmi identitari. Se invece si mette di mezzo l'identità, il conflitto è dato fin dall'inizio, e i conflitti identitari sono tra i più feroci, in quanto tirano in ballo "ciò che noi siamo" (o pretendiamo di essere) o meglio la nostra finzione di identità.

Il concetto di riconoscimento con i contenuti che abbiamo precisato (esistenza, bisogni, caratteristiche, diritti) avrebbe esattamente la funzione di portare il discorso su un livello di negoziazione e di chiarificazione assai più concreto e politicamente trattabile tra soggetti collettivi culturalmente diversi. Alla fine del processo si può sperare di giungere a una qualche forma di convivenza. Non sto pensando a una panacea. Sto pensando a qualcosa di realizzabile, a portata di mano: purché si eviti di prendere la strada dell'identità. Ho usato il termine convivenza. In italiano abbiamo due termini (come in spagnolo, non in inglese e neppure in francese): coesistenza e convivenza. Come sostiene anche Gustavo Zagrebelsky, possiamo usare il termine "coesistenza" per indicare una situazione in cui ci sono dei soggetti compresenti in un determinato territorio, e la loro coesistenza è fondata sul principio della separazione. Coesistenza vuol dire che i soggetti vivono gli uni accanto agli altri, conducendo però vite tendenzialmente separate. La coesistenza indica una situazione sostanzialmente pacifica, in cui vige la regola del rispetto: il che evidentemente non è poco. Ciascun soggetto rispetta il modo di vita degli altri: le loro abitudini, le loro credenze, la loro cultura. Detto in termini sbrigativi, la coesistenza si basa sul principio della non interferenza, del non pestarsi i piedi a vicenda, persino dell'indifferenza a ciò che fanno gli altri. Nel quadro della coesistenza è anche previsto un principio, che è stato considerato una grande conquista nella storia del pensiero politico europeo: il principio della tolleranza. Cos'è però la tolleranza? Goethe diceva: "Tollerare è come insultare. Bisogna andare oltre questo primo passo: bisogna andare verso il riconoscimento". Perché tollerare è come insultare? Noi "tolleriamo" gli "altri", i loro costumi un po' strani e forse persino assurdi ai nostri occhi. Se si tollera, se si decide di "sopportare", vuole dire che nell'altro c'è qualcosa che almeno potenzialmente disturba e dà fastidio: infatti non si tollerano le cose che piacciono. Tolleranza implica in chi tollera una capacità di autocontrollo, un atteggiamento illuministico, paternalistico e caritatevole. Tolleranza implica perciò anche un rapporto gerarchico: chi tollera è superiore – o ritiene di essere superiore – a chi è tollerato. Ecco perché è come insultare. Proviamo a metterci nella situazione di chi è tollerato: inevitabilmente viene messo in una posizione di inferiorità. Non solo, ma la tolleranza può essere diminuita e persino revocata, ridotta a zero.

La convivenza è un'altra cosa. Non ho tempo per portare esempi etnografici di convivenza; ma avendo studiato in questi anni alcune modalità e tecniche di

convivenza, mi limito a indicarne alcuni presupposti e condizioni. 1) La convivenza, come la coesistenza, comporta l'esistenza di differenze: è una condizione indispensabile; occorre che ci siano differenze per dar luogo a una convivenza. 2) Mentre però la coesistenza è separazione, la convivenza è relazione e coinvolgimento tra i soggetti. 3) Il coinvolgimento è tale per cui i gruppi interessati entrano in rapporti di dipendenza reciproca. 4) I rapporti di dipendenza vanno però a vantaggio di tutti. La convivenza (in antropologia è stato usato anche il termine di simbiosi sociale) è una interdipendenza reciprocamente vantaggiosa.

Tutto questo è realisticamente immaginabile, programmabile, o è una pura utopia? È vero, nella storia europea è molto difficile trovare situazioni di convivenza: noi arriviamo al massimo alla coesistenza (si veda il nostro rapporto con ebrei e zingari). Il perché è un altro discorso. Occorre però sapere che in altri contesti, come per esempio nell'Africa pre-coloniale, le società hanno elaborato forme di convivenza vera e propria, di coinvolgimento reciproco, che non celavano le differenze, anzi semmai le esaltavano e le valorizzavano. Per esempio, società di coltivatori e società di pastori – con differenze notevolissime (come si può immaginare) sul piano economico e culturale – convivevano trasformando le loro differenze da motivi di conflitto a risorse culturali. E si trattava di soluzioni non temporanee e contingenti, ma strutturali e permanenti, che hanno retto per secoli (fino alla colonizzazione europea).

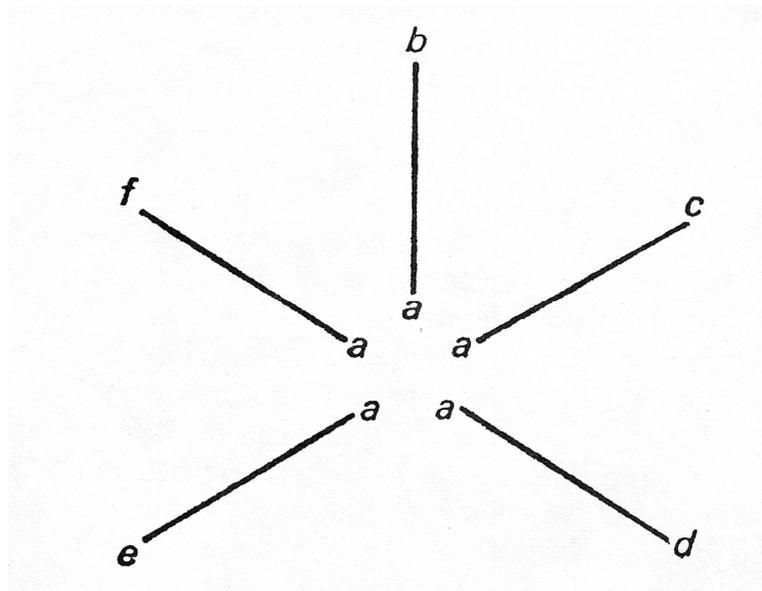
Ritengo che la convivenza (non la semplice coesistenza) sia un tema assolutamente fondamentale. Ma ritengo anche che l'identità sia un macigno sulla strada della convivenza, un ostacolo che occorrerebbe rimuovere. Il mito dell'identità non consente di entrare in una logica di convivenza; al massimo consente di entrare in una logica di coesistenza. L'identità può coniugarsi con il principio della tolleranza, perché l'identità – come abbiamo visto – riduce (impoverisce) il rapporto con gli altri, oscillando tra lo sfruttamento e la percezione della minaccia. Insieme alla tolleranza, l'identità tende praticamente ad azzerare il rapporto con l'alterità. Ma non possiamo troppo sfuggire al problema della convivenza: essa è il grande problema di oggi, un grande e globale problema di risorse (materiali, culturali e umane). Non è più pensabile – come si diceva prima – che il 20 per cento dell'umanità sfrutti a suo vantaggio l'80 per cento delle risorse di questa terra. Se vogliamo parlare di tolleranza, ebbene questo non è più tollerabile per l'umanità intera. Invece di arroccarci con il mito della nostra identità, occorre ammettere che questa sproporzione non è più accettabile. Occorre perciò entrare in una logica della convivenza tra gruppi umani diversi. Occorre anche entrare in una logica della convivenza con un soggetto che non abbiamo ancora nominato: la natura. È assolutamente fallimentare continuare a pensare che la natura sia lì, a nostra disposizione, fatta apposta, anzi creata appositamente per il nostro godimento e che noi siamo padroni della natura. Questo è scritto nelle nostre origini bibliche, in particolare nel libro della *Genesi* (1, 28), là dove la divinità dice ai progenitori degli uomini: “Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela, ed abbiate dominio sui pesci del mare, sui volatili del cielo, sul bestiame e su ogni essere che striscia sulla terra”. Possiamo dire che ci siamo incaricati di svolgere compiutamente questo programma, di averlo anzi esaurito. Proprio per questo oggi ne

vediamo la fine e con essa l'esigenza di cambiare radicalmente il nostro rapporto con la natura: non più un rapporto di brutale sfruttamento, e neppure di coesistenza, ma di vera e propria convivenza. Una convivenza con gli altri e una reale convivenza con la natura sono due obiettivi che si implicano a vicenda e che si intrecciano in maniera virtuosa. Insistere con il tema dell'identità, lasciarsi obnubilare dal mito dell'identità significa non capire l'importanza della convivenza (con i nostri simili e con la natura) e la sua ineludibilità.

L'ultimo argomento che intendo trattare in questa critica del concetto di identità riguarda la nozione della persona. Intendo cioè riprendere il tema dell'identità personale, a cui ho già accennato, e far vedere come anche negli studi di antropologia della persona troviamo motivi di abbandono del concetto di identità. Affrontare il tema della persona in antropologia ha significato in primo luogo andare a studiare concetti diversi di persona in altre società e cercare di mettere in prospettiva, prendendone le distanze, il concetto di persona che ha dominato gran parte del pensiero occidentale (per una riflessione più generale sulle ricerche di antropologia della persona riamando al cap. 7 del mio *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009). Significativamente, se consideriamo il concetto di persona nel pensiero occidentale vediamo emergere di nuovo quel concetto di sostanza a cui avevo alluso prima a proposito dell'identità. Persona a lungo nel pensiero occidentale è stato concepita appunto come una *substantia*. La classica definizione di Severino Boezio (V-VI secolo), secondo cui persona è *naturae rationalis individua substantia*, viene poi ripresa da Tommaso d'Aquino, il grande teologo del XIII secolo, e mantenuta a lungo nel pensiero cristiano. Due aspetti vogliamo cogliere. In primo luogo, la persona è sostanza di natura "razionale" e quindi non può riguardare gli esseri inferiori, come gli animali. In secondo luogo, la persona viene concepita come una sostanza individua, che non si può dividere: la persona è un tutt'uno, una realtà compatta, autonoma e chiusa in se stessa. Da diversi decenni, gli antropologi si sono imbattuti invece in concezioni della persona che sono molto alternative rispetto al nostro concetto. Tanto per cominciare, sono diverse le società che concepiscono la persona come qualcosa che possiedono anche gli altri esseri della natura (animali, piante, montagne, astri): il che significa che occorre loro portare rispetto e cercare di convivere con essi. In secondo luogo, molte società concepiscono la persona non come una sostanza indivisibile, ma come qualcosa che si può scomporre. Per descrivere questo concetto di persona, gli antropologi hanno proposto l'espressione "persona 'dividuale'".

Facciamo un esempio etnografico. I Kanak della Nuova Caledonia studiati negli anni '30 da un etnologo francese, Maurice Leenhardt, immaginano la persona come composta da dei raggi che si dipartono da un centro, e il centro è vuoto (il diagramma seguente è tratto direttamente dal libro di Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, 1947). I raggi indicano le relazioni sociali in cui ogni soggetto è coinvolto; ma essendo il centro vuoto, le relazioni sociali non costituiscono un ambiente esterno: esse stesse sono la persona. Il vuoto al centro significa che non c'è un nucleo sostanziale, non c'è una *substantia individua*, che tiene anche se

scomparissero le relazioni. Se le relazioni si accrescono, diminuiscono o scompaiono, la persona ne risente, fino a scomparire anch'essa.



Maurice Leenhardt è stato forse il primo a portare in antropologia un esempio che ci ha fatto capire un modo radicalmente diverso di intendere la persona. Questo tipo di concezioni, che troviamo anche in altre parti del mondo, presenta delle implicazioni molto interessanti. La prima implicazione è che la persona non è una sostanza, non forma un'unità sostanziale: la persona è fatta di pluralità, di molteplicità. Tutto sommato è un "noi". Se Arthur Rimbaud diceva che *je est un autre*, qui si potrebbe dire che *je est un nous*: l'io è una società. Ebbene in Hume troviamo già l'affermazione della molteplicità insita nell'io: egli paragonava infatti l'io a una repubblica, una repubblica che non soltanto vede cambiare con il tempo i cittadini, bensì una repubblica che cambia persino le proprie leggi. Noi siamo una repubblica che non è sempre la stessa. La molteplicità interna all'io comporta non solo scomponibilità, divisibilità, trasformabilità. La molteplicità si combina anche con la penetrabilità: se la persona è fatta dalle relazioni sociali che la compongono, gli altri entrano, o meglio sono già entro di me. Dire "individuo" dà l'idea di una *substantia* impenetrabile: di qui la difficoltà che abbiamo sempre avuto nel concepire il rapporto individuo/società. Queste concezioni della persona plurale, relazionale, dividuale fanno invece capire che essa è davvero e fin da subito sociale: essa è, in senso molto concreto, una costruzione sociale.

Si potrebbe sostenere a questo punto che l'idea dell'individuo è una sorta di conquista culturale, a cui le società di cui di solito si occupano gli antropologi non sono ancora pervenute: è il tema dell'individualismo moderno, ovvero del carattere unico e irripetibile dell'individuo. Occorre precisare che molte società in cui abbiamo riscontrato la concezione dividuale della persona riconoscono perfettamente il suo carattere irripetibile. Proprio pensando alla persona come dividuale e plurale, costituita

cioè di tante relazioni, è facile ammettere che la combinazione delle relazioni è un fatto irripetibile. Ciascuno di noi è un “dividuo”, ma rappresenta nello stesso tempo una situazione unica. Io sono unico e irripetibile non come individuo, ma come dividuo, come insieme di relazioni sociali. In questo modo, l’irripetibilità non solo non va affatto perduta, ma anzi viene esaltata. Come si vede, si può benissimo parlare di unicità e di irripetibilità, senza per questo appellarsi al concetto di identità personale. Non essendo una irripetibilità di sostanza, l’irripetibilità è anche un mettere in luce come oggi sei così ma domani sarai fatto in un altro modo, perché le situazioni sono cambiate, perché si è entrati in un altro fascio di relazioni: vi è una irripetibilità di situazioni all’interno dell’io.

I Wari’ dell’Amazzonia, un piccolo gruppo studiato di recente, hanno teorizzato la penetrabilità della persona non solo sotto il profilo spirituale, ma persino sotto il profilo fisico e organico. Il corpo stesso viene concepito come qualcosa di molto socialmente penetrabile. Per i Wari’ ciascuno di noi è fatto dell’apporto di altri corpi, e questo vale non solo all’origine (in relazione al concepimento), ma secondo un processo che continua tutta la vita. Anche questa idea della continua penetrabilità sociale dei corpi è tale da mettere in discussione il concetto dell’identità personale. Proprio per questo si tratta di idee preziose, e che curiosamente emergono nei dibattiti contemporanei, anche là dove non vi sono riferimenti espliciti all’antropologia. Per esempio in un libro del 1992, *Oltre la tolleranza*, Ermanno Bencivenga utilizzava un concetto dividuale dell’io (capitolo IV: *L’io diviso*), sottolineando quindi la sua pluralità. Il filosofo Derek Parfit negli anni Ottanta aveva scritto un libro sul concetto di persona, in cui recuperava decisamente la concezione di Hume e dichiarava, insieme alla liberazione dal concetto di identità, una esplicita convergenza con il buddismo. Sempre negli anni Ottanta, lo studioso di intelligenza artificiale Marvin Minsky aveva scritto un volume intitolato *La società della mente* (Adelphi, 1989), e Douglas Hofstadter in un recente libro (*Anelli nell’io*, Mondadori 2008), offre una concezione plurale e relazionale dell’io: un io fatto di relazioni e di esperienze, un io socialmente penetrabile (come sostengono i Wari’), un io per il quale sarebbe vano cercare un nucleo sostanziale. In definitiva, che cos’è l’io? Lasciamo la parola a Hofstadter: l’io è un poema senza autore ed è un poema che scrive se stesso.

Il testo è la trascrizione della relazione svolta al seminario "Contro l'identità", tenuto insieme a Diego Napolitani, l'11 dicembre 2010, presso la sede della SGAI (Società Gruppoanalitica Italiana) di Milano. Con il titolo "L'ossessione identitaria" è stato pubblicato in *Rivista Italiana di Gruppoanalisi*, XXV, 2011, 1, pp. 9-29.