

Flaviana Astone

## **La sindrome identitaria. Una rassegna problematica della letteratura scientifica sulla costruzione dell'identità culturale**

### **Abstract**

Il nostro caso di studio è la Sicilia e la sua identità culturale. Esso si presta molto bene a costituire oggetto di indagine nelle pieghe delle riflessioni avanzate da numerosi studiosi sul tema dell'identità, sia pur in contesti diversi. Il nostro intento è di delineare una concezione che abbiamo definito "sindrome", per indicare quel complesso insieme di sintomi di natura economica, sociale, storica e politica che precedono e seguono l'affermazione di una lista di caratteristiche costitutive di una determinata identità culturale. Una sindrome che prende ad avvolgere il corpo sociale come dentro una vera e propria manifestazione di malessere diffuso che rappresenta lo sforzo per raggiungere la "propria" identità culturale, quella immaginata, desiderata, ricercata, e che rappresenta anche la malinconia di una identità perduta, dissolta nel recente passato – nessuno sa quando – e ora da recuperare.

In questo articolo facciamo una rassegna, ragionata e problematizzata, della base teorica e metodologica, prendendo in esame non tutta la letteratura sul tema, che, come si può ben comprendere, è vastissima, ma quegli snodi e gangli che abbiamo ritenuto importanti per definire contorni e intrecci di un dibattito particolarmente difficile e fortemente implicato politicamente, ideologicamente e concettualmente, nelle scienze umanistiche e sociali.

Il tema dell'identità è strettamente connesso a quello delle differenze, tant'è che sul piano della riflessione filosofica ci si concentra sulla «esistenza di *differenze* necessariamente implicite nell'*identità*»<sup>1</sup>, fin da Aristotele (*Metafisica*) che affermava: «ciò che è differente da qualcosa è sempre differente per qualche cosa, tanto che necessariamente ci deve essere qualcosa di identico, per cui sono differenti». Questa relazione persiste anche nella riflessione delle scienze sociali: «Il discorso sull'identità, a livello della persona come dei gruppi, è strettamente connesso a una riflessione sulle differenze, siano esse culturali, di genere, etniche.

Questo sia che si considerino i contesti di comunicazione e contrapposizione fra il sé e l'altro, sia che si studino le diverse forme di raggruppamento da cui è costituita la realtà sociale: la dimensione dell'identità personale e il discorso sulle

---

<sup>1</sup> Enrico Rambaldi, *Identità/differenza*, in "Enciclopedia Einaudi", Einaudi, Torino 1979, p. 1110.

identità sociali e culturali sono strettamente correlati, poiché i modelli attraverso cui vengono interpretati i sé e gli altri possono essere considerati come espressioni simboliche della cultura»<sup>2</sup>.

Si pone, di conseguenza, la questione della continuità nel tempo, che conferisce alla collettività le caratteristiche peculiari che le permettono di distinguersi dalle altre. Per questo motivo, non è possibile tracciare un'idea di identità, senza tracciare un confine rispetto all'"altro", al differente. Come scrive Marchesini, «Le alterità ci sono accanto in infiniti mondi, ma entrano frattalicamente all'interno della nostra identità, che sembra frantumarsi e disperdersi nel continuum. Le alterità ci appaiono nei sogni, come fantasmi dotati, come fantasmi dotati di una loro personalità, tali da trasformare la dimensione onirica in una seconda flessione del vivere. Le alterità nutrono il nostro profilo e paradossalmente sembrano sempre mettere in forse la nostra identità. Per alcuni rappresentano il principio stesso dell'alienazione, per altri diventano il luogo del confronto e dell'opposizione che ci profila all'infinito, per altri ancora esemplificano la molteplicità delle declinazioni che ci consente il plurale predicativo [...] Eppure si tratta di una condizione precaria, sempre messa in forse dall'oceano di alterità che sommergono la pretesa di autenticità. Desideriamo con tutte le forze sopravvivere, affermare di essere noi e proprio noi, unicamente noi»<sup>3</sup>.

Per la forte pregnanza che il concetto di identità assume nella ricerca sul campo, nella storia degli studi antropologici si è spesso avuta la tentazione di fornire una base, un supporto di realtà alle rivendicazioni identitarie. Sul piano teorico, tuttavia, «l'identità non è un oggetto dotato di autonomia e di realtà»<sup>4</sup>. Come ricorda Lévi-Strauss<sup>5</sup>, è un luogo virtuale che raduna una pluralità di fenomeni prodotti e riprodotti, una sorta di progetto che coinvolge simultaneamente i singoli membri di una società e le formazioni sociali. «All'interno dei quadri culturali che modellano le abitudini e le memorie, gli attori sociali operano infatti delle scelte di identificazione, variabili in intensità, natura e livello, attraverso cui vengono posti in gioco i rapporti con la società e le istituzioni nel loro complesso, da un lato, e con i gruppi e le comunità locali, dall'altro»<sup>6</sup>.

L'identità culturale, che può dimensionarsi sul modello etnico, campanilistico, regionale, nazionale, a seconda delle circostanze politiche ed

---

<sup>2</sup> Ugo Fabietti – Francesco Remotti (a cura di), *Dizionario di antropologia*, Zanichelli, Bologna 1997, p. 355.

<sup>3</sup> Roberto Marchesini, *Alterità. L'identità come relazione*, Mucchi editore, Modena 2016, pp. 15-16.

<sup>4</sup> Ugo Fabietti – Francesco Remotti (a cura di), *Dizionario di antropologia*, Zanichelli, Bologna 1997, p. 355.

<sup>5</sup> Claude Lévi-Strauss (a cura di), *L'identità*, Palermo, Sellerio 1980.

<sup>6</sup> Ugo Fabietti – Francesco Remotti (a cura di), *Dizionario di antropologia*, Zanichelli, Bologna 1997, p. 355-356.

economiche implicate, è un insieme di valori, simboli e modelli che i membri di un gruppo ritengono essere distintivi della loro esistenza, differenziandoli da quelli di altri gruppi, e che si impegnano a “rappresentare” come ancorati a un’origine comune. Pertanto, non è una questione di contenuti primordiali, legati al territorio, al sangue o alla lingua, con i quali “si nasce”, ma una costruzione che viene invocata a seconda delle circostanze e con significati diversi. Essa, quindi, può essere ostentata o, viceversa, nascosta per adattarsi a contesti particolari. In questo senso, essa ha a che fare con la politica del potere e delle istituzioni amministrative, regolando i posizionamenti degli attori sociali e delle formazioni intermedie.

In questo senso stiamo conducendo una ricerca per giungere alla definizione di una identità regionale, quella siciliana, nelle sue concretizzazioni politico-amministrative, oltre che nelle sue funzioni culturali e storiche. Le politiche e le retoriche dell’identità di una regione che dall’Unità d’Italia a oggi ha sempre vissuto in termini ambivalenti e contraddittori i rapporti con l’identità nazionale – e oggi anche europea – in un contesto di autonomia costituzionalmente supportata e culturalmente incoraggiata da forme ideologiche della integrazione nazionale di oscillante significato. Si pensi, per esempio, al dibattito del secondo dopoguerra attorno alla autonomia regionale appoggiata anche del PCI di Togliatti al fine di scongiurare la minaccia dell’indipendentismo in connessione con la criminalità e il banditismo.

La Regione Siciliana a Statuto autonomo ha cambiato nel 2008 la denominazione del proprio Assessorato ai Beni culturali, aggiungendo “e all’identità siciliana”, quasi a rimarcare il forte senso di appartenenza della popolazione isolana a una tradizione locale e a fissare dei confini con l’identità nazionale. Ci sembra opportuno, quindi, ripercorrere la letteratura sul tema dell’identità culturale affinché sia possibile avere delle linee guida sul piano scientifico per leggere e interpretare fatti, atteggiamenti e comportamenti sul campo di diversi attori sociali evitando le impostazioni ideologiche e politiche, esse stesse parte della costruzione di ogni profilo identitario.

L’identità culturale dipende dalle interazioni tra gruppi differenti e il suo impiego è fluido e flessibile. Come afferma Epstein<sup>7</sup>, la percezione che un gruppo ha di sé prende forma in relazione agli altri. In questo senso ci viene in soccorso anche il teorico dello strutturalismo francese.

Due brevi paragrafi del famoso saggio *Razza e storia* di Claude Lévi-Strauss contengono alcune utili riflessioni sul tema dell’identità, benché quest’ultima non sia richiamata esplicitamente. Nel primo l’antropologo francese affronta il tema della diversità delle culture e ci avverte che «il concetto di diversità delle culture

---

<sup>7</sup> Arnold Epstein, *L’identità etnica. Tre studi sull’etnicità*, Loescher, Torino 1983.

umane non va inteso in maniera statica. Tale diversità non è quella di un campionario inerte o di un catalogo sezionato. Certo gli uomini hanno elaborato culture differenti in ragione della lontananza geografica, delle proprietà particolari dell'ambiente, e della loro ignoranza nei confronti del resto dell'umanità; ma ciò sarebbe rigorosamente vero solo se ogni cultura e ogni società fosse nata e si fosse sviluppata nell'isolamento da tutte le altre. Orbene, non è mai così, tranne forse in casi eccezionali»<sup>8</sup>.

Secondo Lévi-Strauss, la diversità non è solo funzione dell'isolamento, ma anche delle relazioni, come nei casi, abbastanza frequenti, di usanze che si affermano per la necessità di diversificarsi da contesti vicini o confinanti, su questioni sulle quali da soli, secondo una volontà interna, non ci si sarebbe ma misurati. «Di conseguenza, la diversità delle culture umane non deve invitarci a un'osservazione spezzettante o spezzettata. Essa è funzione non tanto dell'isolamento dei gruppi quanto delle relazioni che li uniscono»<sup>9</sup>.

Queste considerazioni inducono a ritenere che per Lévi-Strauss le frontiere tra culture diverse sono più simili a zone di contatto, come direbbe James Clifford<sup>10</sup>, e di negoziazione, piuttosto che linee di demarcazione. Il che rende estremamente interessante anche quanto egli afferma nel paragrafo dedicato all'etnocentrismo.

«Sembra che la diversità delle culture sia raramente apparsa agli uomini per quello che è: un fenomeno naturale, risultante dai rapporti diretti o indiretti fra le società; si è visto piuttosto in esse una sorta di mostruosità o di scandalo; in tali materie, il progresso della conoscenza non è consistito tanto nel dissipare questa illusione a beneficio di una visione più esatta, quanto nell'accettarla o nel trovare il modo di rassegnarvisi»<sup>11</sup>. In altri termini, potremmo dire che per Lévi-Strauss le identità – che egli non nomina mai – sono meccanismi consolidati della storia umana che poggiano su comparazioni che ciascun gruppo sociale fa con altri gruppi, per distinguersi. Egli critica anche le grandi dichiarazioni dei diritti dell'uomo, che affermano un principio di uguaglianza tra gli uomini, senza tener conto del fatto «che l'uomo non realizza la propria natura in un'umanità astratta, ma in culture tradizionali, in cui i mutamenti più rivoluzionari lasciano sussistere intere zone, e si spiegano a loro volta in funzione di una situazione strettamente definita nel tempo e nello spazio»<sup>12</sup>.

In questa difesa della diversità dell'antropologo francese non c'è soltanto la datazione delle sue riflessioni (1952), ma anche l'effetto delle persecuzioni

---

<sup>8</sup> Claude Lévi-Strauss, *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino 1967, p. 103.

<sup>9</sup> Ivi, p. 104.

<sup>10</sup> James Clifford, *Strade*, Bollati-Boringhieri, Torino 2008.

<sup>11</sup> Claude Lévi-Strauss, *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino 1967, p. 104.

<sup>12</sup> Ivi, p. 107.

antisemite da poco concluse nel pieno dell'Europa del Novecento e la necessità di salvaguardare e promuovere le diversità culturali. Egli rifugge, al contempo, a porre in relazione diversità e disuguaglianza. Fatte queste precisazioni, l'antropologo francese denuncia come «l'uomo moderno si è abbandonato a cento speculazioni filosofiche e sociologiche per stabilire vani compromessi fra questi poli contraddittori (condannare esperienze che lo urtano sul piano affettivo e di negare differenze che non comprende intellettualmente) e render conto della diversità delle culture pur cercando di sopprimere quanto tale diversità conserva per lui di scandaloso e di urtante»<sup>13</sup>.

Non va dimenticato che nella visione relativista e relazionale dello strutturalismo, «l'oggetto dell'analisi non sono le entità, bensì la loro interazione: l'identità, sul piano antropologico, è relazionale ... il contributo delle culture non consiste nella lista delle invenzioni che hanno offerto all'umanità, quanto piuttosto, nel loro essere diverse»<sup>14</sup>.

In tutta la produzione dell'etnologo francese ritornerà continuamente questa impostazione enunciata nella sua conferenza contro il razzismo. L'uomo si caratterizza per la diversità delle opzioni culturali che distanze geografiche e iati storici hanno costruito continuamente. E queste diversità non vanno viste e difese in quanto espressione di una continuità col passato e in quanto oggetti della storia, ma in quanto diversità in sé, cioè per il fatto di testimoniare una diversificazione, valida e utile in sé. In questo senso, Lévi-Strauss ci suggerisce di non attardarci troppo sulle specifiche e contingenti identità culturali di questo o quel popolo o di questa o quella epoca storica, ma sul principio stesso dell'identità diversa dalle altre, in quanto valore universale. Si tratta di una posizione singolare, se riflettiamo attentamente. Egli sostiene contemporaneamente l'utilità della diversità e la sua inutilità. Forzando il suo pensiero, potremmo dire che l'identità di un popolo non è fondamentale né per una politica di conservazione, né per una politica di promozione, perché, prima o poi, essa soccomberà e sarà sostituita da un'altra, inevitabilmente. Tuttavia, essa è fondamentale perché è la base della umanità, dell'appartenenza di ciascun gruppo sociale all'intera umanità, giacché proprio questa specificità caratterizza l'uomo in ogni epoca e sotto qualsivoglia latitudine.

In un certo senso, questa impostazione previene e preannuncia ogni successiva riflessione sull'identità. Infatti, con accenti diversi e con qualche voce discordante, nel campo scientifico l'obiettivo primario è stato quello di de-oggettivare il concetto di identità, renderlo funzione della storia e della lotta di potere politico, rendendolo un concetto ora relativo, ora liquido, ora costruito.

---

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> Anna Casella Paltrinieri, *Claude Lévi-Strauss, L'identità è relazione*, in "Popoli", gennaio 2010, p.47.

Nell'ambito dell'etnologia francese, in parte in continuità e in parte in differenziandosi, si distingue in particolare Amselle, studioso che nel 1985 pubblica *Au coeur de l'ethnie* in collaborazione con M'Bokolo. Il testo, tradotto in italiano soltanto nel 2008, diventa ancor più esplicito nel titolo in lingua italiana: *L'invenzione dell'etnia*.

Amselle e M'Bokolo studiano le etnie nelle loro interrelazioni, sovrapposizioni e intrecci, piuttosto che come degli universi chiusi situati gli uni accanto agli altri. Essi commentano: «A questa problematica costruttivista dell'etnia è legata la questione della "riappropriazione" che può essere definita come il fenomeno di retroazione (*feed back*) degli enunciati "etici" sugli stessi attori sociali.

Questa questione riguarda dunque la produzione delle identità locali a partire da ciò che Mudimbe ha definito "biblioteca coloniale" e che ben si applica al carattere coloniale delle categorie etniche che, come si sa, è una delle idee portanti di questo libro. Secondo questa prospettiva, il modo in cui gli indigeni si percepiscono sarebbe legato agli effetti di ritorno dei racconti delle esplorazioni e della conquista ma anche dei testi etnologici coloniali e postcoloniali sulla loro coscienza di sé»<sup>15</sup>.

In questo passaggio i due autori introducono un nuovo soggetto: gli indigeni. Come a dire che l'identità (in questo caso etnica) è costruita anche per la soggettiva partecipazione di coloro ai quali un'identità si attribuisce. Il che, in altri termini, può significare che potrebbe non esserci convergenza tra almeno tre diversi punti di vista: quello degli attori sociali, quello degli osservatori e quello oggettivo, qualora fosse concepibile come tale lo sguardo del ricercatore.

Inoltre, gli autori sottolineano che ogni gruppo etnico e linguistico è creolo, ovvero l'identità sociale, così come quella individuale, «si definisce tanto per ripiegamento su di sé quanto attraverso l'apertura all'altro, in una parola che l'identità è insieme singolare e plurale, che è possibile arrivare a rispettare le differenze culturali e a fonderle in un'umanità comune»<sup>16</sup>. Nel saggio di M'Bokolo sul separatismo del Katanga<sup>17</sup> e in quello sui Bambara di Jean Bazin<sup>18</sup> si chiarisce quanto sia preponderante la motivazione politica e il costruttivismo anche delle scienze etnoantropologiche nel determinare l'identità di gruppi sociali che storicamente si definiscono originari di un determinato territorio, discendenti di tradizioni forti, appartenenti a contesti culturali omogenei e definiti. Così, allo stesso

---

<sup>15</sup> Jean-Loup Amselle, Elikia M'Bokolo (a cura di), *L'invenzione dell'etnia*, Meltemi, Roma 2008, p. 28.

<sup>16</sup> Ivi, p. 32.

<sup>17</sup> Elikia M'Bokolo, *Il "separatismo katanghese"*, in Jean-Loup Amselle, Elikia M'Bokolo (a cura di), *L'invenzione dell'etnia*, Meltemi, Roma 2008, pp. 227-268.

<sup>18</sup> Jean Bazin, *A ciascuno il suo Bambara*, in Jean-Loup Amselle, Elikia M'Bokolo (a cura di), *L'invenzione dell'etnia*, Meltemi, Roma 2008, pp. 119-163.

modo, viene ricostruita la drammatica vicenda degli Hutu e dei Tutsi del Ruanda e del Burundi<sup>19</sup>, una sorta di invenzione dell'era coloniale sfociata in uno degli eccidi più feroci che si siano perpetrati nell'era postcoloniale.

In un lavoro successivo Amselle ritorna sulla questione delle identità, riflettendo sulla loro distensione e sul loro irrigidimento. Contrariamente a quanto asserito da diversi studiosi, tra questi Bauman, nella mondializzazione contemporanea le identità non sono diventate fluide, ma rigide, fino ad assumere la forma del fondamentalismo, etnico, nazionale o religioso che esso sia. «Nel complesso, si è costretti a constatare, particolarmente in Europa occidentale, che è sempre più difficile negoziare una qualunque identità a causa della trappola che blocca gli individui costringendoli a collocarsi nelle categorie definite tanto dai fondamentalismi etnici o religiosi quanto dagli Stati e dalle organizzazioni internazionali. Dunque, la messa in atto di politiche di liberalizzazione su scala mondiale non si traduce affatto ... in un trionfo dell'individualismo, ma, al contrario nella proliferazione di identità collettive»<sup>20</sup>.

Amselle, partendo da queste considerazioni sulla natura collettiva delle identità, si pone alcuni quesiti di carattere metodologico. La prima domanda è circa la "ritribalizzazione" delle società contemporanee, che, secondo l'antropologo francese, si pone «in relazione con la globalizzazione e la riduzione concomitante della sfera dell'intervento statale»<sup>21</sup>. Le comunità dei quartieri difficili, che ricordano le tribù, sono il prodotto della storia recente delle società occidentali e, in particolare del disimpegno dello Stato. «L'antropologia è sempre all'ascolto della modernità, della surmodernità o della globalizzazione e, in un certo senso, tutti i fenomeni che essa studia sono gli anelli di una stessa catena. Da questo punto di vista, non esiste nemmeno una rottura tra l'oggetto passato dell'antropologia e il suo oggetto attuale. La globalizzazione, che è soltanto un altro nome dell'universalità, è sempre stato il vero oggetto dell'antropologia, nel senso che essa avrebbe sempre dovuto dedicarsi a oggetti misti»<sup>22</sup>. Secondo Amselle, la concezione "chiusa" del campo di ricerca, introdotta da Malinovski, ha prodotto l'idea, errata, che quel campo potesse sparire di fronte alla globalizzazione. Concezione che ha reso artefatta, quasi concepita in laboratorio, l'idea della popolazione locale senza storia e senza modernità. «L'oblio dell'ambiente e del relazionale è precisamente ciò che ha permesso all'antropologia di definire a un tempo il suo oggetto e la nostra identità di occidentali dominatori. In effetti, fin dalle origini, questa disciplina si è definita

---

<sup>19</sup> Jean-Pierre Chrétien, *Hutu e tutsi in Ruanda e in Burundi*, in Jean-Loup Amselle, Elikia M'Bokolo (a cura di), *L'invenzione dell'etnia*, Meltemi, Roma 2008, pp. 165-203.

<sup>20</sup> Jean-Loup Amselle, *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, p. 43.

<sup>21</sup> Ivi, p. 44.

<sup>22</sup> Ibidem.

come un dispositivo di sapere-potere la cui missione consisteva nello studiare il selvaggio sia in patria sia oltremare. Questo progetto, frutto di una tecnologia del potere atta a disciplinare e a escludere, è stata applicata simultaneamente alle classi lavoratrici europee e ai selvaggi esotici delle colonie. Sotto questo aspetto la storia dell'antropologia consiste più nel cogliere l'evoluzione degli strumenti di controllo teorico e pratico delle popolazioni domestiche ed esotiche che quella delle diverse dottrine che l'hanno caratterizzata. Piuttosto che la globalizzazione, la quale avrebbe radicalmente trasformato le società primitive privando gli antropologi del loro oggetto, è lo sguardo, o più esattamente l'interrogazione sullo sguardo del ricercatore sul suo terreno che sarebbe fundamentalmente nuovo»<sup>23</sup>.

Come si può notare, Amselle in parte segue una tendenza comune a diversi antropologi americani ed europei, ma in parte se ne distacca abbastanza nettamente. La modernità è fatta di nuove tribalizzazioni, di nuovi autoriconoscimenti identitari, quasi ci fosse una stagione coloniale rivisitata dentro i processi di globalizzazione, i quali, piuttosto che esaltare l'omogeneizzazione, esaltano un intreccio di riconoscimento proiettato dall'esterno e prodotto dall'interno, come poli della relazione "noi/altri", della relazione di potere e controllo "esterno/interno" o, se si vuole, "dominante/dominato".

«La storicizzazione e la politicizzazione delle prime società esotiche studiate dagli antropologi permettono di rinunciare all'illusione secondo la quale la situazione attuale di globalizzazione sarebbe totalmente inedita. L'antropologia della globalizzazione fornisce in effetti una soluzione errata a una questione mal posta e in tal modo riproduce i difetti delle nozioni di acculturazione e di situazione coloniale. Ingigantendo i fenomeni attuali di trasformazione, essa rinvia implicitamente la nozione stessa di società primitiva a un'età d'oro che non è mai esistita»<sup>24</sup>. Amselle si pone come fondatore di una stagione antropologica nuova e nello stesso tempo in continuità con il suo passato di storia degli studi. Punta allo studio di documenti scritti e delle immagini, affinché l'antropologia si avvicini «a discipline come la critica letteraria o la semiologia»<sup>25</sup>.

L'obiettivo scientifico all'interno delle discipline etnoantropologiche è di superare la contrapposizione tra antropologi che si occupano della mobilità delle diverse culture (antropologi della globalizzazione) e antropologi che si occupano delle culture nazionali o autoctone. La contrapposizione, infatti, è il frutto di un equivoco che Amselle tenta di smontare. Infatti, anche alle nostre latitudini appare sterile la polemica su una presunta contrapposizione tra studiosi di alto profilo, in quanto si occupano di questioni di interconnessione mondiale, e studiosi di basso

---

<sup>23</sup> Ivi 44-45.

<sup>24</sup> Ivi, p. 45.

<sup>25</sup> Ibidem.



profilo, in quanto si occupano di ambiti territorialmente ristretti e circoscritti. Per esempio, in Sicilia di tanto in tanto si solleva polemicamente la questione delle feste patronali o delle saghe popolari, ritenute terreno basso, e degli interessi per fenomeni di mondializzazione. In realtà, questa dicotomia non appare né utile, né realistica, poiché è del tutto evidente che ogni localismo si interfaccia con la globalizzazione, così come ogni fenomeno di globalizzazione si connette, influenza, plasma fenomeni locali di riconoscimento e di autoriconoscimento.

Un'altra questione che viene sollevata da Amselle è legata alla traduzione e quindi alla lingua. L'identità, sostiene, implica innanzitutto una traduzione e una conversione in quanto «è un essere per gli altri»<sup>26</sup>. Una cultura riesce a fare sentire la sua voce e diventa espressione di una identità, se traduce, converte segni universali nella propria lingua oppure se traduce e converte segni propri in un linguaggio universale o comunque più grande, inclusivo, trasmissibile. Ciò ha riguardato le lingue, le religioni e ogni altro elemento delle culture che hanno teso a dare senso all'identità da esse espressa.

Questo punto della riflessione di Amselle ci sembra estremamente importante, non soltanto per una nostra personale prospettiva linguistica e letteraria, ma anche perché affronta con grande realismo il tema della narrazione della identità. Infatti, porre il problema politico dell'identità e non porre anche il problema comunicativo e narrativo di essa sarebbe limitante, e forse anche impossibile. Possiamo, per esempio, ricordare che ogni tentativo di istituzionalizzare il tema delle identità locali, come avvenne, oltre che in Sicilia, nel Veneto o in Lombardia, ha comportato anche il tentativo di introdurre l'insegnamento del e nel dialetto regionale nelle aule scolastiche. Tentativo introdotto anche in altre parti d'Italia in attuazione della Legge 482 del 1999 sulla tutela delle minoranze linguistiche storiche. Questi tentativi, al di là del loro successo o meno, erano finalizzati a rendere trasmissibili i contenuti dell'identità, a renderli narrabili e comunicabili a un livello superiore, in un contesto più ampio, senza il quale ogni sforzo identitario apparirebbe del tutto inconsistente, se non addirittura vano.

Il doppio senso, dalla narrazione locale alla narrazione nazionale e viceversa, comporta non soltanto l'adozione di registri linguistici traducibili, ma anche capovolge la direzione della narrazione e della comunicazione. In questo senso, il ricercatore sul terreno diventa un intercettore di flussi a doppio senso di circolazione delle idee e delle narrazioni. Il doppio senso, cioè, si trasforma in una negoziazione tra istanze di riconoscimenti reciproci e riflettenti. Nel caso siciliano che ci interessa, per esempio, a un livello molto popolare si è posto il lavoro narrativo messo in opera da Andrea Camilleri, di recente scomparso, forse al

---

<sup>26</sup> Ivi, p. 55.

culmine del suo successo letterario. Ciò che ha reso possibile un tale successo è la traducibilità di termini e frasi dialettali che sono diventate un *cult* della fiction televisiva. Nello stesso tempo, però, Camilleri ha anche narrato in lingua italiana, ottenendo poi la traduzione in tantissime altre lingue, situazioni locali, personaggi tipici, comportamenti originali siciliani che sono diventati comprensibili a un pubblico molto vasto.

Alla fine del secolo XX anche negli Stati Uniti si afferma una nuova riflessione sul tema delle identità culturali. Nel 1997 viene pubblicato *Routes* di James Clifford.

Fin dal titolo, una sorta di gioco di parole tra l'idea del percorso, della rotta, della strada (nella traduzione italiana del testo *routes* diventa "strade") e l'idea delle radici (*roots*), l'antropologo americano ci propone di modificare l'oggetto dell'antropologia dal luogo al percorso, dal campo al viaggio, dalla radice alla rotta. Gli sconvolgimenti epocali vissuti dall'intera umanità durante tutto il secolo breve, per usare la felice intuizione di Hobsbawm, come le due guerre mondiali, le rivoluzioni sovietica e cinese, la decolonizzazione, le cosiddette guerre regionali, lo sviluppo senza precedenti dei trasporti intercontinentali, la velocizzazione delle comunicazioni, hanno globalizzato i destini di tutte le "località" (etnie, culture, identità) in un nuovo contesto di interconnessioni. Secondo Clifford, queste interconnessioni hanno avuto vari interpreti nella disciplina, come Drummond<sup>27</sup> (creolizzazione), Amselle<sup>28</sup> (sincretismo originario), Appadurai<sup>29</sup> (paesaggi), Canclini<sup>30</sup> (culture ibride), mentre propone la definizione di "culture in viaggio", *routes* appunto.

«Nel secolo XX – scrive Clifford – le culture e le identità si sono trovate a fare i conti, in una misura senza precedenti, con poteri sia locali sia transnazionali. La realtà della cultura e dell'identità in quanto atti performativi va in effetti ricondotta al fatto che articolano una patria, ossia uno spazio sicuro in cui l'attraversamento dei confini può essere controllato. Questi atti di controllo, che salvaguardano una distinzione stabile tra ciò che è interno e ciò che è esterno, hanno sempre natura tattica. L'azione culturale, il farsi e il disfarsi delle identità, ha luogo nelle zone di

---

<sup>27</sup> Lee Drummond, *The Cultural Continuum: A Theory of Intersystems*, in "Man", 1981, 15 (2), pp. 352-74.

<sup>28</sup> Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses: Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, Paris 1989.

<sup>29</sup> Arjun Appadurai, *Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy*, in "Public Culture", 1990, 2 (2), pp. 1-24.

<sup>30</sup> Nestor Garcia Canclini, *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Editorial Grijalbo, Mexico City 1990.

contatto, lungo le vigilate (e violate) frontiere interculturali delle nazioni, dei popoli, delle comunità locali»<sup>31</sup>.

In questo viaggiare e interconnettersi delle identità l'immobilità e la purezza<sup>32</sup> vengono ostentate e asserite, anche con violenza, per contrastare la contaminazione che deriva dal movimento. Qui si inserisce un nuovo concetto, legato alla dimensione spaziale che per un verso perde centralità, in quanto spazio del movimento, degli attraversamenti, della mobilità, come in effetti accade nel mondo contemporaneo; ma per altro verso conquista importanza, in quanto comunque dimensione reale e concreta, scenario effettivo della rappresentazione delle culture e delle loro identità.

In un certo senso, i tentativi di costruire identità in contesti regionali o ancor più ristretti ha il senso di frenare quei transiti, di costruire dei muri, di chiudere frontiere, impedire corruzioni di purezze, magari mai esistite, ma sempre proclamate e asserite. Nel nostro esempio, l'identità siciliana è una fissazione di configurazione culturale che espunge dalla storia l'emigrazione, l'immigrazione, lo spopolamento delle campagne e la discesa alla marina, la concentrazione urbana.

Tutti fenomeni di "strade" che contrastano con l'idea della originarietà e della purezza identitaria.

Come conseguenza di questi sviluppi della riflessione disciplinare in altri Paesi, a cavallo dei secoli XX e XXI, anche in Italia l'antropologo Francesco Remotti è stato probabilmente lo studioso che con maggiore coerenza ha sottoposto ad analisi critica il concetto di identità. In due volumi<sup>33</sup>, del 1996 e del 2010, ha ripreso quelle suggestioni e ha posto le basi per una riconsiderazione dei fondamenti dell'antropologia.

Remotti affronta innanzitutto la questione politica legata all'uso smodato del concetto: «Sembra che, se non si utilizzasse identità, non si potrebbe far parte del mondo attuale. Per farne parte, per essere considerati attori di questo mondo, occorre tirare fuori il termine in questione, e ciò del tutto a prescindere da qualsiasi schieramento ideologico e politico. L'identità non è, infatti, più di destra che di sinistra: il suo uso è equamente distribuito. Identità è una moneta che tutti usano e senza dubbio contribuisce a creare un senso comune»<sup>34</sup>. L'antropologo italiano

---

<sup>31</sup> James Clifford, *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, p. 16.

<sup>32</sup> V. James Clifford, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

<sup>33</sup> Francesco Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Bari-Roma 1996; *L'ossessione identitaria*, Laterza, Bari-Roma 2010.

<sup>34</sup> Francesco Remotti, *L'ossessione identitaria*, Laterza, Bari-Roma 2010, p. IX.

scrive in un momento storico caratterizzato dall'incubazione di movimenti sovranisti, non ancora identificati come tali, come la Lega Nord o i diversi gruppi neoborbonici che hanno prodotto una letteratura fortemente orientata alla scoperta di radici identitarie di segno tradizionalista, per un verso, e rivoluzionario, per altro verso. Percepiva, già allora, che il clima ideologico italiano stava mutando e che le rivendicazioni localistiche stavano avanzando, come conseguenza e reazione a quanto avvenuto sull'altra sponda dell'Adriatico. La guerra nella ex Jugoslavia della prima metà degli anni Novanta aveva trasferito, oltre che l'orrore per la brutalità di atti di violenza indicibile, anche un senso di cieca assuefazione alla trasmissione di valori ancestrali, come l'appartenenza, la comunità, la tradizione. Ricordiamo sempre che l'aggressione della Serbia alla sua provincia autonoma del Kosovo avvenne per una narrazione, inaugurata nel 1989, durante un comizio sulla pianura dei merli, dal leader comunista nazionalista Slobodan Milošević, di una battaglia avvenuta su quella stessa pianura nel 1389. Si narrava dell'orgoglio serbo caduto in campo di battaglia per salvare la cristianità in Europa. Un'identità serba, supportata dall'ideologia comunista e dal rito greco ortodosso, agganciata a un sacrificio di seicento anni prima, per giustificare l'ingresso dei carri blindati nel Kosovo abitato maggioritariamente da albanesi musulmani. Un esempio da manuale per svelare la natura costruita e politicamente orientata dell'identità, sempre, o quasi, agganciata ad avvenimenti lontani nella storia, così da conferire senso e motivazione nobile alle rivendicazioni dell'oggi.

Gli studiosi, aggiunge Remotti, dal sociologo al filosofo, si dimostrano guardinghi di fronte all'uso del termine e tuttavia non riescono a tenerlo completamente fuori dalla loro considerazione. La parola «di per sé è nitida, limpida, elegante, pulita ... trasmette una sensazione di precisione, di ordine, di incontestabilità»<sup>35</sup>. Infatti, se dal piano logico-metafisico passiamo al piano giuridico-amministrativo, identità diventa una parola a tutela di diritti inviolabili dell'uomo, garantiti, tra l'altro, dalla Costituzione repubblicana (art. 2). Passando all'uso comune, l'identità è una promessa di certezza e stabilità, con una funzione sociale meritoria: «Oltre che bella, la parola identità sarebbe dunque anche buona e utile. Perché allora criticarla? Identità si troverebbe in compagnia di tante altre buone parole che ci sostengono nelle decisioni della nostra vita, che illuminano i passi che compiamo, che ispirano i nostri modi di orientarci nel mondo, che riempiono gli spazi della nostra mente, tanto quanto danno senso ai nostri rapporti con gli altri»<sup>36</sup>.

La tesi di Remotti è che questa parola così bella e buona sia anche *avvelenata*. «Perché e in che senso identità è una parola avvelenata? Semplicemente perché

---

<sup>35</sup> Ivi, p. X.

<sup>36</sup> Ivi, p. XI.

*promette ciò che non c'è; perché ci illude su ciò che non siamo; perché fa passare per reale ciò che invece è una finzione o, al massimo, un'aspirazione. Diciamo allora che l'identità è un mito, un grande mito del nostro tempo»<sup>37</sup>. E qui Remotti introduce una distinzione tra le richieste di riconoscimento identitarie e le richieste di riconoscimento non identitarie. Le prime invocano essenza e sostanza, le seconde «sono quelle in cui i soggetti chiedono che vengano riconosciuti la loro esistenza (non la loro identità), le loro caratteristiche, i loro diritti, i loro obiettivi»<sup>38</sup>.*

Intercorre una differenza tra una contrattazione, una negoziazione per il riconoscimento di diritti e obiettivi, e una affermazione di una “sostanza”, che esige di essere difesa e affermata nella sua integrità e purezza.

Come hanno denunciato anche altri studiosi, come Moore e Appadurai<sup>39</sup>, il rischio è che in nome della “purezza” si manifestino sentimenti di rivalsa e contrapposizione che possono trascinare nel conflitto armato e sanguinoso, come avvenne, appunto, nella guerra della ex Jugoslavia. Con il fondato timore che l'identitarismo sostituisca il razzismo, dal quale non si differenzia sostanzialmente, ma di cui non rievoca il senso storicamente superato e screditato, per quanto avvenuto nel corso del Novecento. «Ma se è ufficialmente tramontato il mito della razza – scrive Remotti – ha trionfato invece il mito dell'identità: il posto lasciato vuoto dal primo è stato comodamente occupato dal secondo [...] L'identità è una versione assai più elegante, seducente, accettabile, non così manifestamente criticabile, dunque condivisibile e condivisa: c'è consenso, un largo, confortevole, rassicurante consenso sull'identità»<sup>40</sup>.

L'impegno di Remotti, oltre che scientifico anche civile ed etico, ci allerta circa il pericolo di un uso improprio della rivendicazione di identità, che non è, egli sostiene, di per sé pericoloso e negativo, ma lo può diventare. L'impossibilità di usare parole e argomenti legati al razzismo, per l'evidente discredito da questo accumulato in Europa e in America nel corso del Novecento, per la plurisecolare tragedia del colonialismo, per una evidente inconsistenza delle argomentazioni scientifiche espresse nella seconda metà dell'Ottocento, ha deviato lo stesso flusso di esigenze di autoconservazione dei gruppi dominanti in tutto il mondo verso l'uso del più fresco concetto di identità culturale, come arma di esclusione degli altri, di definizione di confini da non oltrepassare, di posizionamenti strategici all'interno di una globalizzazione minacciosa delle prerogative delle oligarchie locali.

---

<sup>37</sup> Ivi, p. XII.

<sup>38</sup> Ivi, p. XIII.

<sup>39</sup> Barrington Moore, *Moral Purity and Persecution in History*, Princeton University Press, Princeton 2000; Arjun Appadurai, *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, Meltemi, Roma 2005.

<sup>40</sup> Francesco Remotti, *L'ossessione identitaria*, Laterza, Bari-Roma 2010, p. XIV.

Un'altra distinzione introdotta da Remotti riguarda la definizione e delimitazione del "noi", come soggetti che richiedono il riconoscimento non necessariamente identitario: «Insomma, non bisogna confondere i "noi" e l'identità.

I "noi" non hanno di per sé le caratteristiche che, *tramite l'identità*, si attribuiscono: se non per finzione, o per illusione»<sup>41</sup>. Soprattutto, perché l'identità è astratta, mentre il "noi" indica qualcosa di concreto; i "noi" sono soggetti e agiscono, fanno, si comportano, pensano in qualche modo. «Dire identità significa inevitabilmente opporre e separare identità e alterità; dire "noi" significa quasi sempre dire "noi/altri", suggerendo un rapporto di coinvolgimento e di profonda, inestricabile intrinsechezza tra "noi" e gli "altri" [...] Se la nozione di identità comporta l'idea di compattezza interna, il "noi" (privo del manto dell'identità) molto più facilmente può ammettere le proprie fenditure, diversità, articolazioni, oltre che le proprie "alterazioni"»<sup>42</sup>.

Qui risiede un punto delicato e dirimente della questione. Infatti, il "noi", cioè una qualsiasi forma di comunità, piccola o grande che essa sia, è in un certo senso una forma concreta e facilmente individuabile, soprattutto sul piano locale. Persino una comunità immaginaria, come ipotizzata da Anderson, è composta da una sostanza impalpabile, appunto immaginaria, ma è composta anche da persone socialmente definite, per genere, ceto sociale, lingua, patrimonio letterario, territorio abitato e tanti altri elementi concreti e indiscutibili. Il "noi", come sostiene Remotti, non implica chiusura ermetica, poiché lascia aperta la possibilità di infiltrazioni e scambi con "altri", almeno finché non si trincerava dietro la copertura di una identità che intende far valere nel confronto. Infatti, una volta proclamata l'identità, i passi indietro, le negoziazioni, gli scambi non sono più tollerati, perché implicano un arretramento rispetto a valori, principi e dichiarazioni non negoziabili, non intercambiabili, ineludibili.

Mutuando da Geertz<sup>43</sup> l'idea della incompletezza dell'uomo come animale, Remotti inquadra il tema dell'identità nella più generale questione del "farsi uomo". «Nel momento in cui l'essere umano ha da uscire dalla precarietà e dall'incompletezza affronta il problema dell'identità culturale. L'identità si presenta perciò come irrinunciabile: non è una faccenda che si possa procrastinare. Non solo, ma se specifiche e particolari forme di umanità sono quelle che garantiscono il completamento di esseri umani, in quel luogo culturale, in quel contesto sociale, in quel determinato periodo storico, ciò significa che si realizzano legami di dipendenza profonda rispetto a quelle forme»<sup>44</sup>. Il nesso tra incompletezza naturale

---

<sup>41</sup> Ivi, p. XVIII.

<sup>42</sup> Ivi, p. XIX.

<sup>43</sup> Clifford Geertz, *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1987.

<sup>44</sup> Francesco Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Bari-Roma 1996, p. 17.

e completamento culturale pone al centro della riflessione proprio il tema dell'identità. L'incompletezza biologica dell'uomo, i suoi stessi limiti naturali richiedono una corrispondente e più precisa organizzazione culturale dei suoi comportamenti, del suo pensiero e di ogni altro aspetto del suo vivere, emozioni comprese. Diventa così inevitabile che non solo ci si sottragga al flusso, ma anche che si provveda a saltare al livello delle costruzioni e delle forme di identità inevitabilmente più concrete, vivibili e particolari.

Le varie forme di identità sono il risultato di tagli e costruzioni, secondo uno schema che Remotti riassume in tre livelli: flusso e mutamento; connessioni e alternative; costruzioni dell'identità. «Alla base c'è il flusso, e appena più sopra connessioni, potenzialità, alternative. Le costruzioni cercano di annullare il flusso e ridurre fortemente connessioni e alternative. Le strutture dell'identità non sono costruite sulla "roccia"; sono erette invece nonostante il flusso e al di là delle alternative. Flusso e connessioni non sono basi inamovibili; al contrario, sembrano quasi sabbie mobili [...] Si ha l'impressione che sotto alle strutture (costruzioni dell'identità) non vi siano fondamenta, ma fiumi (flusso continuo) e meccanismi di alterazione o differenziazione (discontinuità)»<sup>45</sup>. In questo senso, l'idea di interpretare l'identità come sindrome, cioè come insieme di sintomi che costituiscono il flusso che corre carsicamente sotto le costruzioni esplicite e coscienti, può essere avanzata e sostenuta. Così i percorsi culturali inconsci e forti della storia e della società che li generano diventano fonte di ispirazione di architetture retoriche, di impalcature ideologiche, di calcoli statici di varia natura e segno. L'identità costruita non è altra cosa dall'identità; è la stessa cosa, risultato di un progetto che pesca ispirazione nella profondità dei flussi. La sindrome, come concorrenza di diversi sintomi, che hanno origini diverse, manifestazioni diverse e forme diverse, evidenzia allo stesso tempo la natura mutevole dell'identità e la sua natura granitica, come anticorpo connesso alla sindrome stessa.

Si pone qui il problema di come individuare questi sintomi, che all'interno della sindrome costituiscono gli elementi di un malessere o di una virtù. Infatti, possono concorrere contingenze storiche e sociali, come, per esempio, dominazioni, rivoluzioni politiche, svolte economiche, sviluppi tecnologici, concorrenze interne o esterne. Nel caso siciliano, per esempio, spesso si usa l'argomento delle continue dominazioni straniere per spiegare e giustificare virtù e vizi della popolazione; vengono invocate politiche di industrializzazione etero dirette, si fa riferimento a un passato glorioso antico, medievale o moderno, si richiama l'insularità per spiegare l'arretratezza o per esaltare la felice opportunità. Insomma, una identità che pesca qua e là spunti e nessi per costruire qualcosa di unitario, definito, granitico.

---

<sup>45</sup> Ivi, p. 11.

Quando nel 1995 Ugo Fabietti pubblicò *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*<sup>46</sup>, segnalò la necessità di assumere un atteggiamento intellettuale «che consiste nel non dare per scontate quelle idee che la forza della tradizione ci ha imposte come se si trattasse di “ovvietà” [...] Non è facile assumere questo atteggiamento, dal momento che la tradizione, ossia l'abitudine a pensare in un certo modo che si è depositata nel nostro linguaggio e nelle nostre rappresentazioni, ci ha avvolto in potenti catene»<sup>47</sup>. Interessante osservare che Fabietti, a sostegno di una tale rivoluzione copernicana, come la denomina, chiama a testimoniare due grandi maestri della storia dell'antropologia, Franz Boas e Claude Lévi-Strauss, per nulla ossequiosi nei confronti della tradizione e della conservazione della cultura, intese come immutabili e “naturali” involucri che permeano l'uomo nel tempo e nella geografia. Di Lévi-Strauss abbiamo già detto. Di Franz Boas, la cui formazione scientifica e culturale affonda le radici nella seconda metà dell'Ottocento, invece, potrebbe meravigliare l'inserimento nel novero di coloro che hanno posto le basi di una concezione non statica dell'identità e della cultura. In effetti, Boas è stato un grande innovatore anche da questo punto di vista. L'idea del particolarismo storico, infatti, era basata sulla necessità di fare ricerca su un particolare gruppo sociale, in modo diretto e per un tempo prolungato, ma anche di rilevare i mutamenti avvenuti e in corso di realizzazione in quel contesto particolare nello svolgimento degli avvenimenti storici. L'idea vecchia di popoli senza storia era per Boas assolutamente fuorviante; depurata della profondità storica, la cultura era una rappresentazione piatta, a due dimensioni, incapace di rivelare i meccanismi del mutamento, importanti tanto quanto l'immagine statica e descrittiva di essa.

In un certo senso, possiamo affermare che con Malinowski gli studi antropologici fecero un passo indietro, dando forte la sensazione di trovarci di fronte, in modo orizzontale, a tante realtà culturali, portatrici e titolari di identità ben definite, immutabili e, anzi, destinate all'estinzione. L'ipotesi di Boas, invece, aveva posto le basi per una lettura dinamica e comprensiva del mutamento sociale, in grado di comprendere il percorso storico di entità identitarie poste anche su una linea verticale, da un tempo passato a un tempo presente a un tempo futuro. Nel nostro tentativo di definire il valore dell'identità culturale non v'è dubbio che la copiosa produzione boasiana risulta interessante, così come suggerito da Ugo Fabietti.

«L'argomento di questo volume – scrive Fabietti – è l'analisi della nozione di identità etnica, e di quelle ad essa correlate, secondo la prospettiva dell'antropologia culturale. Questo libro si propone di esplorarle come nozioni che fanno riferimento ad una realtà di ordine *culturale e non naturale*. Ciò significa che per l'antropologia

---

<sup>46</sup> Ugo Fabietti, *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Carocci, Roma 2020.

<sup>47</sup> Ivi, p. 13-14.



“appartenere” ad un determinato gruppo etnico, o etnia, è qualcosa che pertiene prima di tutto all’ordine del *simbolico* [...] L’identità etnica e l’etnicità, cioè il sentimento di appartenere a un gruppo etnico o etnia, sono ... *definizioni del sé e/o dell’altro collettivi* che hanno quasi sempre le proprie radici in *rapporti di forza* tra gruppi coagulati attorno ad interessi specifici»<sup>48</sup>. Fabietti teorizza una visione simbolica – cosa, tra l’altro, non comune e diffusa tra gli antropologi contemporanei – della determinazione e definizione di appartenenza etnica: «Più che costituire il rispecchiamento, nella lingua, di realtà “naturali”, l’etnia e l’etnicità sono delle vere e proprie costruzioni simboliche, il prodotto di circostanze storiche, sociali e politiche determinate»<sup>49</sup>. Infatti, a riprova di ciò queste costruzioni non indicano realtà statiche, date una volta per tutte, ma mutevoli a seconda delle circostanze, anche in relazione allo sguardo dell’altro, come sguardo che definisce confini e forme dell’etnicità. Su questo punto intendiamo aprire un ulteriore capitolo della nostra ricerca, esaminando la copiosa produzione di “sguardi dell’altro”, sotto la forma letteraria, cinematografica, fotografica. Una intensa attività di attribuzione di senso dall’esterno. Cosa, questa, che per la Sicilia, anche per la sua peculiare forza evocativa, è stata ingente e simbolicamente determinante. Ci riferiamo, per esempio, a testi letterari inglesi, francesi o tedeschi che hanno definito configurazioni culturali siciliane in maniera talmente limpida e oggettiva da diventare punto di riferimento anche per la popolazione locale, che si è riflessa in quelle configurazioni, assumendone contenuti e forma. Oppure, al cinema italiano degli anni Sessanta del Novecento, che hanno rappresentato, con uno sguardo esterno, la Sicilia della gelosia e del delitto d’onore in forme divenute “oggettive”.

Tuttavia, nonostante la critica del sostantivismo, secondo Fabietti, l’identità etnica non è frutto di pura fantasia: «Una volta “costruite”, le etnie assumono una consistenza molto concreta per coloro che vi si riconoscono»<sup>50</sup>. Anzi, spesso l’etnicità assume un valore strategico per la rivendicazione del diritto di accedere a determinate risorse in nome di un diritto alla propria identità e autenticità culturale.

Tutto questo, però, non ha impedito nel corso della storia che queste “parti” separate, queste identità tendenti alla distinzione e alla diversità abbiano avuto contatti più stretti e frequenti di quanto si pensi, trasformando la tendenza all’etnocentrismo, insita in ogni processo di riconoscimento e autoriconoscimento etnico, in un’arma di dialogo e di scambio.

Una parte interessante del volume di Fabietti, integrato nel 2013 con alcuni capitoli che sono stati aggiunti, è quella relativa al tema della “frontiera etnica”. In proposito viene richiamata l’impostazione di Fredrik Barth, antropologo norvegese

---

<sup>48</sup> Ivi, p. 14.

<sup>49</sup> Ivi, p. 21.

<sup>50</sup> Ivi, p. 22.

che sosteneva come l'enfaticizzazione dell'esistenza di un confine etnico non costituisse, di per sé, un freno all'interazione e allo scambio. Anzi, il concetto di frontiera può essere utilizzato per esaminare la formazione di nuove identità sincretiche, nascenti proprio dall'enfaticizzazione delle zone di contatto, piuttosto che delle zone di "piena identità univoca". Riflessioni che ci riconducono all'idea di James Clifford sulle zone di contatto. In questa ottica intendiamo riflettere sulle zone di contatto della Sicilia. In particolare, sulla parte sud-occidentale che guarda il Continente africano e la parte nord-orientale che guarda verso la Calabria. Le mescolanze e le interazioni linguistiche e gastronomiche possono essere ottimi esempi di contaminazione e ibridismo delle identità. Tuttavia, le zone di contatto non devono essere intese come aree geografiche soltanto, ma anche come universi di senso, contesti di relazioni, dispositivi interpretativi che, ovunque collocati spazialmente, interagiscono e attraversano più identità, rendendole oggetto di negoziazione, scambio e ibridazione.

Come suggerito da Anderson<sup>51</sup>, anche le comunità etniche possono essere definite "realtà immaginate", benché possano essere percepite come "concrete".

Infatti, i gruppi portatori di una determinata identità (culturale, tribale, nazionale o etnica) sono delle realtà tangibili per tutti coloro che vi si identificano o che riconoscono la presenza di gruppi analoghi diversi dal proprio. L'identità, così, diventa *performativa*, secondo l'espressione usata da Christian Bromberger<sup>52</sup>. Essa riguarda l'agire stesso dei soggetti interessati, modelli e comportamenti incorporati, necessari per coloro che si identificano in essa. Come commenta Fabietti, «l'identità performativa sarebbe dunque l'identità valorizzata dagli antropologi negli ultimi trent'anni come conseguenza di uno spostamento d'attenzione verso il piano *emico* o, se vogliamo, del punto di vista del nativo»<sup>53</sup>. Al contrario, l'identità sostanziale è quella prodotta dallo sguardo esterno, in prospettiva *etica*, serie di tratti scelti da un osservatore per definire un'identità; senza trascurare il fatto che questa identità sostanziale possa anche essere elaborata dagli attori interni, che scelgono dei tratti specifici allo scopo di definire la propria identità. «L'identità prodotta dallo sguardo esterno – commenta Fabietti – è detta *sostanziale* in quanto è costituita mediante una selezione arbitraria di tratti distintivi che hanno tuttavia la pretesa di essere significanti, e perciò esaustivi, di quella identità (essi costituirebbero la "sostanza" di quella identità)»<sup>54</sup>.

Un ruolo decisivo nella strutturazione dell'identità è assunto dalla memoria.

---

<sup>51</sup> Benedict Anderson, *Comunità immaginate*, Manifestolibri, Roma 1996.

<sup>52</sup> Christian Bromberger, *L'Ethnologie de la France et le problème de l'identité*, in "Civilisations", XLII, 2, 1993.

<sup>53</sup> Ugo Fabietti, *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Carocci, Roma 2020, p. 180.

<sup>54</sup> Ivi, p. 179.

L'identità si perpetua attraverso meccanismi di riproduzione e riformulazione continui, che manipolano la memoria tra uso dei ricordi e delle ricostruzioni storiche. La memoria, come celebrazione del passato comune a un gruppo, pesca nella storia, ma anche nella mitologia, nella lingua, nelle istituzioni, nella solidarietà sociale condivisa. Luoghi e oggetti, allora, diventano il materiale della memoria, come i mausolei o le bandiere, con i quali si stabilisce una relazione identitaria. I processi di costituzione dell'identità etnica sono selettivi e Fabietti aggiunge: «In base alla selezione di tratti specifici e alla loro enfaticizzazione fino al punto di farli coincidere con il “contenuto” dell'etnia, l'identità tende a presentarsi come compiuta e duratura. La memoria etnica è, potremmo dire, il meccanismo e al tempo stesso il filtro di questo processo di selezione. Per quanto preposta alla creazione di una identità che si pretende immutabile, la memoria etnica rielabora in continuazione il mondo esterno per conferire ulteriore continuità all'identità stessa»<sup>55</sup>.

Il ruolo centrale della memoria nella costruzione dell'identità costringe spesso i “costruttori”, cioè i politici, gli storici locali, i portatori di interessi territoriali, a ricercare nelle pieghe della storia avvenimenti e personaggi da estrapolare per farne punto di riferimento; anche a espungere eventuali fatti e personaggi non conducenti allo scopo della costruzione di una determinata narrazione. Per esempio, tutta la retorica contro l'Unità d'Italia sostenuta da Pino Aprile è una operazione ben congegnata di uso strumentale di avvenimenti storici e di interpretazioni storiografiche che hanno lo scopo di delineare una memoria alternativa a quella ufficiale. Il successo dei suoi scritti è una prova della ipotesi avanzata da Fabietti, di una funzione di filtro, di selezione della memoria per rielaborare l'identità del Mezzogiorno d'Italia. Segnaliamo che tali prese di posizione non risultano indolori nel dibattito storiografico e politico, tant'è che in questo preciso momento il sito Wikipedia di Pino Aprile risulta oscurata e bloccata a scopo cautelativo a causa di una possibile controversia legale. Aprile, giornalista, ha pubblicato un best seller nel 2010, intitolato provocatoriamente *Terroni*, nel quale rivisita in termini revisionisti il Risorgimento italiano come guerra di occupazione, con tanto di genocidio. Le oltre 250 mila copie vendute sono la testimonianza della efficacia di tale operazione revisionista. In forme meno eclatanti, anche in Sicilia si sono misurati storici locali o sicilianisti, uno fra tutti Santi Correnti, autore di un libro dal titolo *Il contributo dei siciliani alla civiltà europea*, già di per sé un manifesto delle intenzioni dello studioso catanese. Ma forse lo è ancor di più il suo più fortunato libro, *Storia di Sicilia come storia del popolo siciliano*. Un altro esempio di memorizzazione selettiva è il lavoro di Francesco Messina, autore di una antologia di fatti e personaggi di Sicilia, “noti e meno noti”, che compone una sorta di memoria necessaria, com'egli ha scritto in una dedica del suo libro, affermando che “il

---

<sup>55</sup> Ivi, p. 197.

ricordare è un atto di civiltà, il dimenticare è un atto barbaro”. La memoria – ricostruita – è alla base della creazione di una identità di realtà ritenute soccombenti nella storia.

La voce della Treccani dedicata all'identità, curata da Roberto Beneduce<sup>56</sup>, punta alla contrapposizione interna di un termine che, allo stesso tempo, indica uguaglianza perfetta, essere la stessa cosa, e diversità da altre identità, l'essere cose diverse. Quindi prende le mosse da una recente ridefinizione del concetto stesso in antropologia: «L'identità etnica è definita negli sviluppi recenti dell'antropologia culturale come l'esito di processi di ibridazione e “negoiazione” reciproca, e dunque non come un fatto di natura o una categoria stabile nel tempo e nello spazio. Dimensione dai confini sfuggenti e bisognosa di continue verifiche, l'identità etnica si costruisce su una trama di variabili interne ed esterne, di fenomeni contingenti e dinamiche storiche talvolta imprevedibili»<sup>57</sup>

Dell'impianto complessivo di Beneduce, che ripercorre i progressi teorici nel corso del Novecento dell'antropologia culturale rispetto al concetto di identità, scegliamo un particolare aspetto, quello indicato come “transiti”. Questo aspetto è trattato dall'autore con riferimento al fenomeno della migrazione, cioè a quei processi di ibridazione e meticciato che si generano negli individui e nelle società in presenza di migranti. Tuttavia, in questa sede a noi interessa raccogliere le suggestioni avanzate in una prospettiva generale, indipendentemente dalle migrazioni. Infatti, le forme di ibridazione e meticciato non sono prerogativa soltanto di gruppi delocalizzati e in movimento, ma anche di gruppi apparentemente stanziali, anche se concretamente in movimento per sviluppo tecnologico, mutamento dei contesti comunicativi, scarto della condizione territoriale di benessere, lavoro, sviluppo economico. Tutte quelle condizioni di metamorfosi che condizionano i corpi e i desideri, lasciandoli in bilico: «Forse i difensori a oltranza dell'identità e dei suoi confini sono meno spaventati da un'alterità insopprimibile, di cui sembrano aver bisogno per nutrire la loro ideologia, che da questa ambivalenza irriducibile di corpi, gesti e linguaggi che, spesso nell'inerzia e nella marginalità, resistono ai significati e alle forme che si vorrebbe loro attribuire. I luoghi dell'identità diventano luoghi di conflitto, i rapporti di senso ritornano a essere rapporti di forza: le moderne società non sono spazi nei quali coesistono identità o mondi socioculturali paralleli, bensì mosaici nei quali vengono a intrecciarsi sistemi di significato e stili di conoscenza contraddittori (ed è questo aspetto che definisce propriamente il senso della “creolizzazione”), dove il cerchio degli scambi si è definitivamente aperto»<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> Roberto Beneduce, *Identità. Universo del corpo*, in “Enciclopedia Treccani”, 1999.

<sup>57</sup> Ivi, pp. 1-2.

<sup>58</sup> Ivi, pp. 13-14.

Traslando il ragionamento, potremmo assumere le stesse categorie di analisi per una situazione di compartecipazione alla costruzione, per esempio, dell'identità nazionale da parte delle diverse identità regionali, in cui è presente l'effetto accumulo e l'effetto ibridazione e in cui è incerta la demarcazione dei confini. Come si ricava dall'intuizione di Gioia Longo, identità e alterità convivono; l'altro, infatti, non solo esiste in sé e per sé, ma anche per quello che è per me e per quello che io penso di essere per lui<sup>59</sup>. Anche per Nestor Canclini<sup>60</sup> l'identità deve essere ripensata alla luce della globalizzazione, ridefinendosi ibrida, frutto di culture non più radicate dentro i confini delle appartenenze, ma attraversate e ibridate dai flussi migratori, dalla globalizzazione e dai flussi mediatici delle informazioni. In America latina, già nel 1991, si era affermata una corrente postmoderna che riteneva che le società latino-americane dovessero essere analizzate sotto l'ottica del *mestizaje*<sup>61</sup>. Lo studioso Martín Barbero, però, riferendosi agli *indios*, mentre da una parte devono essere pensati come appartenenti a culture subalterne e dominate, dall'altra devono essere pensati come in possesso di una esistenza positiva, in grado di avere uno sviluppo, come attore attivo della definizione del percorso storico e culturale che definisce la loro identità.

Nella profonda revisione dello statuto scientifico dell'antropologia dagli anni Ottanta del Novecento in avanti, il termine "cultura" ha inevitabilmente subito il maggior carico di interventi e critiche. Soprattutto la visione funzionalista aveva sovrapposto i concetti di territorio, comunità e lingua, in una comunione inscindibile in un contesto delimitato e concluso. Tutto nasce e tutto si conclude all'interno della cultura, come ha mirabilmente spiegato Bronislaw Malinowski. Alla fine del Novecento, però, sia per le mutate condizioni reali del mondo, sempre più interdipendente, sia per il progredire della riflessione scientifica, questa coincidenza, che formava i contorni dell'identità, è stata messa in discussione. James Clifford, per esempio, ha contestato l'idea di cultura come aspettativa di radici, di un'esistenza stabile e territorializzata; l'idea che una cultura occupi naturalmente un territorio nello spazio<sup>62</sup>.

Allo stesso modo potremmo affrontare la questione del ruolo e del destino degli individui. Amartya Sen sostiene, per esempio, che l'idea dell'identità culturale minaccia il diritto degli individui responsabili di vivere la propria identità ed auto-espressione con senso di libertà<sup>63</sup>. In particolare, la classificazione meccanica degli individui di una cultura non solo è una forma di imposizione e assoggettamento, ma

---

<sup>59</sup> Gioia Longo De Cristofaro, *Identità e cultura*, Studium, Roma 1993.

<sup>60</sup> Nestor Garcia Canclini, *Culture ibride*, Guerini, Milano 1998.

<sup>61</sup> Jesús Martín Barbero, *De los medios a las mediaciones*, Gustavo Gili, Mexico 1991.

<sup>62</sup> James Clifford, *The Predicament of Culture: twentieth-century ethnography, literature and art*, Harvard University Press, London 1988.

<sup>63</sup> Amartya Sen, *Identity and Violence: the Illusion of Destiny*, Penguin, London 2007.

anche di una illusione. Inoltre, la coesistenza di identità multiple nello stesso individuo, cosa sempre più frequente in una società della mobilità e della comunicazione, pone un problema di non secondaria importanza. In buona sostanza, ciascun individuo, nella misura in cui aderisce a un unico contesto culturale, finisce per perdere la ricchezza della molteplicità delle identità fornita dal mondo contemporaneo.

Nel 2004 Marco Aime ha pubblicato *Eccessi di culture*, un lavoro che partiva dalla considerazione che proprio termini come cultura, identità, etnia, considerati costitutivi delle scienze etnoantropologiche per oltre un secolo, potessero adesso essere sottoposte a revisione, e profondamente, proprio da queste scienze: «Può apparire paradossale che sia proprio un antropologo a denunciare l'eccesso di attenzione che oggi si muove attorno alle culture, alle diversità, alle identità, ma ci troviamo di fronte a una sindrome della cronaca. Parole come cultura, identità, etnia, razzismo compaiono con sempre maggiore frequenza nei discorsi dei politici, sulle colonne dei giornali, nei dibattiti televisivi»<sup>64</sup>.

Aime ritiene che l'enfasi posta sulle culture e sulle loro presunte radici conduca a concentrare l'attenzione al locale e al localismo, come fonte ideologica di rivendicazioni politiche regionali avanzate da élite locali al solo scopo di rafforzare la loro posizione o, viceversa, di affermarne una nuova rispetto a contrapposte élite da soppiantare.

La cultura diventa così strumento politico e di potere grazie alla forza suggestiva e ammaliante dell'identità, portato di tradizione e storia, talvolta anche di tratti geografici isolanti, come nel caso dell'isola o del territorio inaccessibile. L'inaccessibilità è anche virtuale, come quella rappresentata dall'identità veneta, una sorta di mistero oscuro dell'essere italiani in un determinato modo. La Regione Veneto ha istituito un assessorato alle Politiche per la cultura e l'identità veneta, esattamente come ha fatto al Regione Siciliana. Similmente, in molte regioni italiane è stato introdotto l'insegnamento del dialetto regionale o nel dialetto regionale.

La questione più rilevante posta da Aime, però, è quella relativa alla costruzione dell'identità. Infatti, «la maggior parte degli studiosi si trova oggi d'accordo nel sostenere che le identità sono un prodotto culturale»<sup>65</sup>, ma nello stesso tempo l'etnicità definisce categorie «investite di una grande carica affettiva ed emotiva, e percepite come dati reali da coloro che in esse si riconoscono»<sup>66</sup>. Se per un verso, sostiene Aime, possiamo affermare che non esiste un'essenza

---

<sup>64</sup> Marco Aime, *Eccessi di culture*, Einaudi, Torino 2004, p. 4.

<sup>65</sup> Ivi, p. 101.

<sup>66</sup> Anna Maria Rivera, *Etnia-etnicità*, in Serge Latouche (a cura di), *Mauss # I. Il ritorno dell'etnocentrismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 39

dell'identità, per altro verso dobbiamo constatare l'esistenza di una "pratica" dell'identità.

«Che gli individui facenti parte di una certa comunità sviluppino un senso di appartenenza non significa automaticamente che sviluppino una consapevolezza d'identità. Tale senso di appartenenza risulta in molti casi più una pratica quotidiana basata sull'abitudine e sulla frequentazione personale degli altri membri che non una categoria analitica, quale invece appare agli occhi degli studiosi»<sup>67</sup>. In accordo con Ulf Hannerz<sup>68</sup>, recupera il concetto di *agency*, dell'agire degli esseri umani: «Avremmo dunque una cultura e un'identità agite (dagli individui) e una cultura e un'identità solo pensate (dagli studiosi). Quelle agite sono certamente – prima – pensate. Non sempre quelle pensate sono anche agite»<sup>69</sup>.

D'altra parte, l'etnicità, come processo di identificazione con un gruppo definito e coeso, sulla scena mondiale gioca un ruolo di catalizzatore di conflitti locali e globali attorno a egemonie su territori, risorse e interessi commerciali. Nella maggior parte dei casi viene utilizzata la maschera dell'identità per coprire cause inconfessabili di conflitti per l'esercizio del potere su determinate risorse territoriali. Come afferma Clifford, «l'identità è stata vista come qualcosa che precedeva la partecipazione politica, piuttosto che come qualcosa che veniva creato e distrutto, connesso e disconnesso, nell'arena interattiva della vita sociale democratica, nazionale e transnazionale»<sup>70</sup>.

Inoltre, Aime ricorda come termini legati all'identità e alla etnicità siano abbastanza recenti, come aveva già osservato Hobsbawm. In effetti, l'etnia – con il conseguente portato di identità – è un soggetto moderno di conflitto e sembra proprio crescere col crescere del suo presunto opposto, la globalizzazione. Sembra che gli oggetti e il loro scambio si mondializzino, mentre i soggetti della loro produzione e del loro scambio si tribalizzino, come aveva intuito Régis Debray.

Probabilmente non è un caso che a sedici anni di distanza Aime ritorni sul tema, ma questa volta associando il tema della costruzione dell'identità con il razzismo. Infatti, nel suo ultimo lavoro<sup>71</sup>, Aime indica nell'identitarismo, evoluzione ideologica dell'identità, il pericolo di trasformare la concezione politica di un gruppo in una concezione etnica delle relazioni con altri gruppi, facendo diventare l'identità stessa, che di per sé non presenta aspetti antitetici con gli altri gruppi, qualcosa di duro, intoccabile, arma da usare contro qualcuno da escludere. La differenza con il razzismo classico è dovuta alla capacità del concetto di identità di presentarsi come

---

<sup>67</sup> Marco Aime, *Eccessi di culture*, Einaudi, Torino 2004, p. 104.

<sup>68</sup> Ulf Hannerz, *La diversità culturale*, Il Mulino, Bologna 2001.

<sup>69</sup> Marco Aime, *Eccessi di culture*, Einaudi, Torino 2004, p. 104.

<sup>70</sup> James Clifford, *Prendere sul serio la politica delle identità*, in "Aut aut", 312, 2002, p. 98.

<sup>71</sup> Marco Aime, *Classificare, separare, escludere. Razzismi e identità*, Einaudi, Torino 2020.

nuovo, senza il carico storico del vecchio razzismo novecentesco, di declinarsi in positivo (“ci si rivolge a noi stessi, non contro l’altro”), Tuttavia, secondo Aime, la differenza è solo apparente. La valorizzazione del “noi” per necessità deve procedere alla demonizzazione dell’“altro”, proprio per la ragione negata dall’identitarismo, cioè la relazione con l’alterità che rende impossibile la definizione di un’identità in forma neutrale, oggettiva, a sé stante.

Questa nuova riflessione, tuttavia, appare abbastanza estranea alla nostra prospettiva di ricerca che, come abbiamo più volte sottolineato, riguarda una forma di costruzione identitaria regionale che nei suoi contorni attuali non sembra evidenziare elementi di razzismo, neanche incipienti. O almeno così sembra. Del resto, i siciliani sono stati a lungo oggetto di razzismo, soprattutto nella lunga storia migratoria che li ha caratterizzati. Per esempio, nei registri di imbarco sulle navi che trasferivano i migranti europei verso le Americhe i siciliani, così come gli altri meridionali, venivano classificati in modo separato dagli altri italiani, come appartenenti a cultura, lingua e tratti fisici diversi e quindi non assimilabili ai veneti o ai lombardi. Resta il fatto che le forme politiche che le rivendicazioni di identità locali assumono contengono in sé rischi di imbarbarimento, di sostanzialismo pericoloso e violento, come la storia ci ha insegnato più volte.

Nella riflessione contemporanea sull’identità si sono inserite, in modo prorompente, le considerazioni di Zygmunt Bauman sulla liquidità della società. In un mondo sfuggente e fluido la questione dell’identità è divenuta sempre più rilevante, come risposta alle insicurezze e alla precarietà. L’identità – scrive Bauman - si rivela «come qualcosa che va inventato piuttosto che scoperto; come il traguardo di uno sforzo, un “obiettivo”, qualcosa che è ancora necessario costruire da zero o selezionare tra offerte alternative, qualcosa per cui è necessario lottare e che va poi protetto attraverso altre lotte ancora»<sup>72</sup>. Per Bauman la riflessione sull’identità, in un’epoca di globalizzazione e rivoluzione tecnologica provocata dai *new media*, è un vero e proprio rompicapo. Infatti, per un verso l’identità ha a che fare con l’appartenenza e per altro verso ha a che fare con il mutamento costante, appare come processo costruttivo e dinamico, in continuo sviluppo: «l’appartenenza e l’identità non sono scolpite nella roccia, non sono assicurate da una garanzia a vita, sono in larga misura negoziabili e revocabili»<sup>73</sup>. In un contesto come quello contemporaneo, flessibile e mobile, tipico della modernità liquida, tali negoziazioni si fanno ancor più difficili e complesse, anche per il ruolo, sempre più rilevante, degli individui. Proprio in questa connessione tra l’identità collettiva e le esigenze individuali, sempre meno coincidenti, si incentra la riflessione di Bauman. Nella biografia personale di ciascun individuo, dentro la contemporaneità, si attraversano

---

<sup>72</sup> Zygmunt Bauman, *Intervista sull’identità*, Laterza, Bari-Roma 2003, p. 13.

<sup>73</sup> Ivi, p. 6.



molteplici identità collettive, in un processo che rende non naturale e predeterminata, né tantomeno negoziabile, qualsiasi tradizione o eredità. Si rafforza così l'esigenza di costituire gruppi o comunità, anche mediati elettronicamente, in grado di assicurare – sempre meno, secondo Bauman – la formazione di un sentimento del “noi”, derivante solitamente dal contatto ravvicinato e reale con la comunità di tipo tradizionale. Non è un caso soltanto che Bauman inizi la sua intervista sull'identità citando il proprio caso personale, di cittadino polacco privato di quella cittadinanza dopo il 1968 e accolto in Inghilterra, dove, però, è sempre rimasto un nuovo arrivato e come tale trattato. In ragione di questa condizione personale Bauman si sente come milioni di altre persone nel mondo che fanno riferimento alla loro identità come a una storia frammentaria di inclusioni ed esclusioni. Egli aggiunge che quella dell'identità non è una questione unica, ma è un “grappolo di problemi”, per buona parte determinati da un mondo sempre più globalizzato.

Proprio a questo grappolo di problemi ci riferiamo quando parliamo di sindrome identitaria. La confluenza di flussi molteplici in una architettura apparentemente definita, precisa, netta. In realtà, variegata, contraddittoria, dai confini labili. Le “nostre vite frammentate”, come le definisce Bauman, percorrono avvenimenti episodici e mal collegati fra loro, rendendo il bisogno di stabilità ancor più forte e necessario.

Un soccorso alla nostra analisi delle identità proviene dall'elaborazione del concetto di “intimità culturale” elaborato da Michael Herzfeld<sup>74</sup>. Egli lo riferisce all'elaborazione di una identità nazionale, ma, come espressamente confermato, può essere applicato ai meccanismi di costruzione dell'identità regionale, etnica o locale.

Infatti, «nonostante l'italiano dia più enfasi all'essere romano o palermitano o milanese piuttosto che italiano, si può individuare sempre una zona intima in cui si tende a controllare l'accesso di estranei, di forestieri [...] la difesa dell'intimità culturale [...] che occupa maggiormente l'italiano si radica soprattutto in caratteri campanilistici»<sup>75</sup>. Siamo autorizzati a estendere questa applicazione al contesto regionale, il quale, tra l'altro, presenta caratteristiche linguistiche abbastanza omogenee, così come tutta una serie di tratti rituali, mitologici, religiosi e sociali simili. O che almeno appaiono tali a un osservatore esterno.

Herzfeld suggerisce di indagare e comprendere come le varie pratiche, associate a questa forma d'imbarazzo collettivo, vengano vissute in contesti sociali moderni. Cioè quando e come la popolazione di un determinato contesto territoriale reagisce

---

<sup>74</sup> Michael Herzfeld, *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*, L'ancora del Mediterraneo, Napoli 2003.

<sup>75</sup> Ivi, pp. 6-7.

con imbarazzo a critiche o alla attribuzione di stereotipi considerati offensivi, benché non del tutto inesistenti. L'«intimità culturale» è uno spazio collettivo, che viene mantenuto come familiare e riservato dagli attori sociali che mal sopportano violazioni e intrusioni da parte di estranei, meno che mai se si tratta di antropologi.

In buona sostanza, esplorare la «relazione tra il punto di vista dal basso e quello dall'alto» considerati «come due semplici espressioni dell'enorme quantità di sfaccettature dell'*impegno culturale* (un termine più dinamico rispetto a quello statico di *cultura*) largamente condiviso»<sup>76</sup>. L'intimità culturale come «riconoscimento di quegli aspetti dell'identità culturale, considerati motivo d'imbarazzo con gli estranei, ma che nondimeno garantiscono ai membri la certezza di una società condivisa, la familiarità con le basi del potere che prima può garantire a quanti sono privi di diritti civili un grado di irriverenza creativa, e in un secondo momento rafforzare l'efficacia dell'intimidazione»<sup>77</sup>.

L'intimità culturale è formata da una sorta di stereotipi di se stessi che i membri di una società visibilmente rivelano, nonostante la disapprovazione ufficiale, perché danno ai cittadini un senso di orgoglio insolente di fronte a una moralità più formale e ufficiale. Herzfeld si riferisce a quelle presunte caratteristiche di un popolo (come, per esempio, l'essere alla mano degli americani, la capacità di cavarsela dei britannici, l'abilità commerciale dei greci, la schiettezza israeliana). Se trasponiamo questo schema sulla varietà regionale italiana potremmo elencare moltissimi di questi stereotipi di se stessi. Soprattutto, sarebbe interessante verificare quanto questi spazi collettivi di intimità servano alle realtà regionali, una sorta di minoranza nel contesto nazionale italiano, per trovare un terreno comune con la società che le circonda.

Il concetto di intimità culturale discende da un concetto più astratto, qual è quello di *disemia*: «la tensione formale o codificata tra presentazione ufficiale di sé e quello che accade nel privato dell'introspezione collettiva [...] La tensione tra le forme culturali ufficiali e quelle dialettali è da tempo familiare ai sociolinguisti sotto il nome di "diglossia". Una situazione nella quale un linguaggio nazionale è diviso in due "registri" o dialetti sociali: un idioma formale e spesso deliberatamente arcaico, usato per lo più per fini ufficiali, e la normale lingua parlata quotidiana»<sup>78</sup>.

Il concetto di *disemia* amplia quello di *diglossia*<sup>79</sup> agli aspetti complessivi della società e delle sue relazioni. Per fare un esempio sulla questione siciliana,

---

<sup>76</sup> Ivi, p. 19.

<sup>77</sup> Ibidem.

<sup>78</sup> Ivi, p. 31.

<sup>79</sup> Charles Ferguson, *Diglossia*, in Pierpaolo Giglioli (a cura di), *Linguaggio e società*, Il Mulino, Bologna 1973. Secondo Ferguson, la diglossia è quella situazione linguistica di una comunità che conosce e utilizza due varietà, una delle quali è altamente formalizzata, con regole grammaticali e sintattiche

tratto dagli studi di Jane e Peter Schneider<sup>80</sup>, la dottrina culturale largamente diffusa del *sicilianismo* rifiuta la denigrazione da parte degli abitanti del resto d'Italia, secondo cui i valori della mafia sarebbero tipicamente siciliani, cercando di riconsiderarli come un'incisiva risposta morale locale al dominio dello Stato italiano palesemente corrotto. Nel caso siciliano, come è del tutto evidente, la disemia è un ottimo strumento di indagine perché coglie la compresenza zoppa di due esperienze culturali, una sovrintesa e nazionale e l'altra regionale con varianti locali provinciali e sub provinciali molto accentuate.

Michael Herzfeld affronta anche il problema della "rappresentazione", insita nella natura stessa dell'etnografia. «Scrivere di etnografia è un atto sia sociale che poetico», afferma, una rappresentazione connessa agli eventi reali, i quali, a loro volta, hanno delle precedenti rappresentazioni, comprese quelle relative all'attività simbolica, come la narrativa, la gestualità o la musicalità.

In questo contesto l'idea di una identità nazionale o regionale è fondata sulla somiglianza tra i membri di una comunità. L'idea che i cittadini siano tutti simili, appartenenti alla stessa comunità, quella "comunità immaginata" di cui parla Anderson<sup>81</sup>. La nazione è «una comunità politica immaginata, e immaginata come intrinsecamente insieme limitata e sovrana»<sup>82</sup> Immaginata poiché non succederà mai che tutti i suoi membri si conoscano personalmente; il contenuto del loro legame, dato il loro numero e l'estensione territoriale della nazione stessa, è necessariamente immaginato, non prodotto da relazioni concrete; limitata, perché la nazione è sempre immaginata con dei confini, al di là dei quali vi sono altre nazioni; sovrana, perché il concetto si maturò in epoca illuminista in cui la libertà è stata considerata un grande ideale; infine comunità poiché, malgrado le disuguaglianze e gli sfruttamenti che avvengono al suo interno, la nazione viene vissuta sempre in un clima affettivo informato da un "profondo e orizzontale cameratismo".

L'impostazione del lavoro di Anderson, come notato da Vincenzo Bitti<sup>83</sup>, condivide una certa aria di famiglia "analitica" con altri importanti contributi

---

definite, di alto prestigio e in grado di essere trascritta, mentre l'altra è più adatta alla comunicazione verbale e gode di minore prestigio. Il classico esempio è quello della lingua italiana accanto al dialetto regionale.

<sup>80</sup> Jane Schneider e Peter Schneider, *Mafia, Antimafia, and the Question of Sicilian Culture*, in "Politics and Society", 22, 1994, pp. 237-258.

<sup>81</sup> Benedict Anderson, *Comunità immaginate. Origine e diffusione dei nazionalismi*, Manifestolibri, Roma 1996.

<sup>82</sup> Ivi, p. 25.

<sup>83</sup> Vincenzo Bitti, Benedict Anderson, *Comunità immaginate. Origine e diffusione dei nazionalismi*, recensione in "Il Mondo Tre. Rivista di teoria delle scienze umane e sociali", Anno III N. 1-2; Aprile Agosto 1996, pp 493 - 496.

sull'argomento, pubblicati nello stesso periodo, come, per esempio, *L'invenzione della tradizione* di Hobsbawm e Ranger<sup>84</sup> e *Nazioni e Nazionalismo* di Gellner<sup>85</sup>.

L'etnologo francese Denys Cuche nel suo lavoro manualistico dedicato al concetto di cultura nelle scienze sociali dedica un capitolo alla relazione tra cultura e identità. Egli si interroga sulle ragioni di una sorta di moda, peraltro estranea allo sviluppo della ricerca scientifica, nell'uso sproporzionato del termine di identità spesso associato al termine cultura. Inoltre, si chiede cosa si intenda per "identità".

In relazione al primo quesito Cuche scrive: «pur avendo in gran parte un destino comune, i concetti di cultura e di identità culturale non possono essere confusi. Al limite, la cultura può fare a meno della coscienza identitaria, mentre le strategie identitarie possono manipolare ed anche modificare una cultura che in tal caso non avrà più molto in comune con ciò che era in precedenza. La cultura dipende in gran parte da processi inconsci. L'identità, invece, rimanda ad una norma di appartenenza necessariamente cosciente, perché è fondata su opposizioni simboliche»<sup>86</sup>. In un certo senso, riflettendo sul caso siciliano, potremmo distinguere la cultura come insieme delle esperienze individuali e collettive della popolazione, nel viso della società e dell'economia regionale e nazionale, con risvolti effettivi nella dinamica delle relazioni interpersonali e sociali, dall'identità regionale, che, invece, è il risultato di una teorizzazione della prima, una forma per leggere e interpretare "politicalmente" quel sostrato di vissuti ed esperienze. La distinzione di Cuche, per quanto sottile, è utile per dare forma all'idea della sindrome, cioè del risultato ultimo di quel flusso di sintomi ai quali possiamo dare un nome, di volta in volta, di disoccupazione, povertà, emarginazione, perdita del senso etico della convivenza, di abbandono dei territori, di industrializzazione selvaggia, di dissesto idrogeologico, di degrado morale della politica.

Per rispondere, invece, al secondo quesito Cuche esamina l'identità culturale in categorie derivate dalle diverse concezioni elaborate a partire dagli anni Cinquanta negli USA, in particolare nelle ricerche effettuate sui gruppi immigrati.

La prima è una concezione oggettivista dell'identità culturale: «si tratta in questo caso di descrivere l'identità partendo da un certo numero di criteri determinanti, considerati "oggettivi", come l'origine comune (il retaggio, la genealogia), la lingua, la cultura, la religione, la psicologia collettiva (la "personalità di base", il vincolo territoriale, ecc.)»<sup>87</sup>. La seconda è una concezione soggettivista: «non si tratta di un'identità ricevuta una volta per tutte [...] non è altro che un

---

<sup>84</sup> Eric Hobsbawm – Terence Ranger (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1987.

<sup>85</sup> Ernest Gellner, *Nazioni e nazionalismo*, Editori Riuniti, Roma 1985.

<sup>86</sup> Denys Cuche, *La nozione di cultura nelle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 105-106.

<sup>87</sup> Ivi, p. 108.

sentimento di appartenenza o un'identificazione con una collettività più o meno immaginaria. Ciò che conta [...] sono le rappresentazioni della realtà sociale e delle sue divisioni elaborate dagli individui»<sup>88</sup>.

La terza è la concezione relazionale e situazionale. Essa nasce dalla necessità di superare la contrapposizione oggettivista/soggettivista che presenta limiti evidenti, ponendo, la prima, in termini immobilisti il tema dell'identità e, la seconda, in termini esageratamente mutevoli, privi di stabilità. La concezione relazionale coglie il fenomeno identitario nell'ambito delle relazioni tra gruppi sociali.

«L'identità è un tipo di categorizzazione utilizzato dai gruppi per organizzare i loro scambi. Quindi, ciò che è importante per definire l'identità di un gruppo non è inventariare l'insieme dei suoi tratti culturali distintivi, ma ricercare quelli utilizzati dai suoi membri per affermare e mantenere una distinzione culturale»<sup>89</sup>. Come affermato da Barth<sup>90</sup> nel 1969, i membri di un gruppo sono essi stessi gli attori che attribuiscono alla loro appartenenza al gruppo stesso un significato in funzione della relazione che intrattengono con uno o più gruppi diversi. «Ciò equivale a dire che l'identità si costruisce e si ricostruisce costantemente all'interno degli scambi sociali [...] Non esistono identità in sé, nemmeno unicamente per sé. L'identità è sempre un rapporto con l'altro. In altri termini, identità e alterità hanno interessi comuni e sono in relazione dialettica. L'identificazione va sempre di pari passo con la differenziazione»<sup>91</sup>.

Inoltre, l'identità, anche a causa di conflitti che sorgono tra gli stati-nazione e le minoranze al loro interno e di tensioni legate a presunte o reali ingiustizie collettive subite, diventa difficile da afferrare e da definire. Essa inevitabilmente assume il carattere della multidimensionalità e della dinamicità, «che le conferisce complessità ma anche flessibilità»<sup>92</sup>.

Questa dimensione mutevole dell'identità ci consente di parlare di strategia identitaria. L'individuo, come attore sociale, manovra in funzione della sua valutazione della situazione, utilizzando strategicamente le risorse identitarie. Un esempio estremo di strategia identitaria è l'occultamento dell'identità per sfuggire alla discriminazione, all'esilio o al massacro. «Il carattere strategico dell'identità che, come ricorda Bourdieu, non implica necessariamente una perfetta consapevolezza dei fini perseguiti dagli individui, ha il vantaggio di permettere di giustificare

---

<sup>88</sup> Ibidem.

<sup>89</sup> Ivi, pp. 109-110.

<sup>90</sup> Fredrik Barth (a cura di), *I gruppi etnici e i loro confini*, Rosenberg & Sellier, Torino 1994.

<sup>91</sup> Denys Cuhe, *La nozione di cultura nelle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna 2003, p. 110.

<sup>92</sup> Ivi, p. 117.

fenomeni di eclissi e di risveglio identitario, che suscitano spesso reazioni discutibili, perché caratterizzate da un certo essenzialismo»<sup>93</sup>.

Nel processo di identificazione innanzitutto si afferma la volontà di fissare il confine tra diversi, un “noi” e un “loro”, di stabilire una frontiera, che risulta da un compromesso tra quella che il gruppo aspira ad attribuirsi e quella che gli altri vogliono assegnargli. Una frontiera sociale, simbolica, perché non necessariamente la base della separazione di due gruppi etno-culturali è la differenza culturale.

Infatti, una collettività può funzionare perfettamente ammettendo al suo interno una certa pluralità culturale. «A creare la separazione, la “frontiera”, è la volontà di differenziazione e l’uso di alcuni tratti culturali come marcatori della identità specifica. Gruppi culturalmente molto vicini possono considerarsi completamente estranei, addirittura del tutto ostili, per contrasti su un elemento isolato del complesso culturale»<sup>94</sup>. Questa analisi permette di evitare la confusione abbastanza frequente tra “cultura” e “identità”. Essere partecipi di una certa cultura non significa necessariamente possederne e condividerne l’identità. L’identità culturale si serve della cultura, ma raramente di tutta la cultura. «Nelle diverse strategie di identificazione una stessa cultura può essere strumentalizzata in modo differente, anche opposto»<sup>95</sup>.

Ne derivano due conseguenze. Le relazioni tra gruppi diversi non portano necessariamente all’annullamento progressivo delle differenze, anzi. Non esiste una identità in sé e illusoria è l’idea di poter trovare la vera definizione delle identità particolari che vengono studiate.

A proposito della distinzione tra cultura e identità rileviamo qui che, per esempio, Marc Augé non condivide questa impostazione. Egli afferma: «cultura e identità sono due nozioni indissociabili che si applicano simultaneamente alla realtà individuale e alla realtà collettiva»<sup>96</sup>. Tuttavia, va ricordato che Augé intende rimarcare l’impossibilità di scindere gli aspetti individuali da quelli collettivi e che quindi i processi di identificazione seguono percorsi unitari da questo punto di vista.

Di recente, sul versante filosofico si è tornati su questa distinzione e dissociazione. Per esempio, François Jullien, dando per scontata la rintracciabilità di una cultura, pone in discussione persino l’esistenza di una identità culturale. «Infatti, a monte di quelle che considereremo differenze culturali, saremo logicamente indotti a presupporre un’identità prima – come genere comune, unitario, originario

---

<sup>93</sup> Ivi, p. 118. Il riferimento a Bourdieu è al suo articolo del 1980: Pierre Bourdieu, *L’identità et la représentation*, in “Actes de la recherche en sciences sociales”, n. 35, pp. 63-72.

<sup>94</sup> Ivi, p. 120.

<sup>95</sup> Ibidem.

<sup>96</sup> Marc Augé, *Il senso degli altri. Attualità dell’antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 53.

– a partire dalla quale dovrebbe spiegarsi la differenza delle culture. Ma qual è questo genere comune di cui le diverse culture sembrerebbero altrettante differenze specifiche? Lo chiameremo l’“Uomo” o la “natura umana”? Ma in tal caso avremmo molta difficoltà ad attribuire a queste rappresentazioni un contenuto credibile, ovvero che non sia soltanto una costruzione ideologica»<sup>97</sup>. Senza mezzi termini Jullien definisce “narcisismo delle piccole differenze” quella sorta di difesa gelosa di identità immaginate, le quali impediscono gli “scarti” culturali, dispiegamenti «che portano alla luce altre risorse [...] fanno uscire la cultura dal solco della tradizione, il pensiero dalla comodità del dogmatismo – dall’essere benpensante – e impegnano lo spirito in una nuova avventura»<sup>98</sup>.

Maurizio Bettini<sup>99</sup> ha affrontato il tema della cosiddetta “crisi di identità”. Egli ricorda che la nozione nasce negli anni Sessanta a cura dello psicoanalista Erik Erikson<sup>100</sup>, il quale si era avvicinato alla lettura di alcuni rappresentanti della scuola antropologica di “Cultura e Personalità”, come Ruth Benedict e Margaret Mead, estendendo la nozione di “crisi di identità” dalla sfera individuale alla sfera collettiva, soprattutto all’interno di gruppi di minoranza in aperta tensione con la maggioranza che li ospita. Bettini nota che oggi, però, i termini si sono in qualche modo rovesciati e si parla di crisi di identità da parte delle maggioranze per effetto dell’introduzione nella società di minoranze immigrate o storicamente stratificate, ma comunque non assimilabili.

Un recente volume curato da Alessandro Lupo riflette sulle dinamiche identitarie nella società messicana, con contributi di diversi studiosi italiani e stranieri che hanno condotto ricerche nel paese americano. Lupo introduce alcune riflessioni interessanti sull’identità allorché distingue l’autodefinizione dei popoli nativi dalla definizione che ne danno i colonizzatori nel corso della storia. Per esempio, nelle lingue amerindiane non esiste un termine per designare l’insieme dei popoli aborigeni, come quello usato dallo sguardo esterno, *indio*, che si presenta come astrazione generalizzante, «del tutto estranea al modo di immaginare il riconoscimento identitario dei popoli nativi, imposta loro dai colonizzatori e dall’egemonica componente sociale non-indigena»<sup>101</sup>. Questo aspetto nascondeva l’intento politico di annientare le identità native, per affermare una sorta di omogeneizzazione dettata dalla scomparsa delle comunità originarie che, poco a poco, acquisivano le caratteristiche dei *pueblos* meticci o bianchi. Più recentemente,

---

<sup>97</sup> François Jullien, *L’identità culturale non esiste*, Einaudi, Torino 2018, pp. 37-38.

<sup>98</sup> Ivi, p. 62.

<sup>99</sup> Maurizio Bettini, *Hai sbagliato foresta. Il furore dell’identità*, Il Mulino, Bologna 2020.

<sup>100</sup> Erik Erikson, *Identity. Youth and Crisis*, Norton, New York 1968.

<sup>101</sup> Alessandro Lupo, *Introduzione*, in Alessandro Lupo (a cura di ), *Protagonisti e dinamiche dell’identità etnica in Messico*, CISU, Roma 2019, p. 15.

tuttavia, si può osservare che il processo di annientamento delle identità originarie non si è completato, ma, anzi, si è arrestato: «Il fatto che molti gruppi nativi non soltanto persistano, ma che talora incrementino la propria consistenza e sempre più spesso diano vita a processi di recupero e rivendicazione identitaria, costituisce un fenomeno di “resilienza etnica” meritevole di attenta analisi»<sup>102</sup>.

A tal proposito Lupo osserva: «è proprio la natura fluida, contestuale e plasmabile delle configurazioni identitarie, l'assenza di una rigida corrispondenza tra etnicità e cultura a consentire agli attori nativi di immaginare e mettere in atto forme di espressione e affermazione della propria etnicità inedite, vitali e funzionali ai nuovi contesti»<sup>103</sup>.

Una critica su tutte queste impostazioni “costruttiviste” dell'identità, come le abbiamo passate in rassegna, viene dalla sociologa Loredana Sciolla, che riduce a una sorta di partito del pro o del contro l'identità la discussione degli ultimi trent'anni. Sciolla considera priva di senso l'impostazione secondo la quale bisognerebbe schierarsi partigianamente a favore del fondamentalismo soltanto perché si accetta di usare la categoria dell'identità per l'analisi sociale. Quasi fosse necessario abolire il concetto stesso per abolire il fenomeno cui dà vita. «Né sbarazzarci del concetto di identità ci aiuterebbe ad eliminarli. Semplicemente ci priveremmo di uno strumento utile a capire fenomeni complessi di reazione, resistenza, adattamento individuale e di gruppo a trasformazioni sociali che investono relazioni sociali, norme collettive, abitudini consolidate di settori sociali o di intere popolazioni»<sup>104</sup>. La polemica, del tutto condivisibile, riguarda prevalentemente posizioni politiche e non approcci scientifici, i quali hanno sempre ribadito l'utilità del concetto di identità nell'analisi sociale e antropologica. Anzi, da taluni è stato posto chiaramente il problema del valore reale e concreto delle strategie identitarie nel creare aggregazioni, movimenti, risposte a crisi epocali.

Un capitolo aggiuntivo ed estremamente interessante è poi quello relativo alle politiche e alle strategie identitarie operate a livelli istituzionali, attraverso una riflessione scientifica che ha avuto diversi organismi impegnati. Innanzitutto l'UNESCO, poi l'Unione Europea, gli Stati nazionali e le Regioni, tutti organismi che hanno contribuito a elaborare le retoriche identitarie e a costruire una concezione dell'identità che è cambiata dalla fine della Seconda Guerra Mondiale ad oggi. Una sintesi di questi percorsi istituzionali e politici viene proposta da Melania

---

<sup>102</sup> Ivi, p. 25.

<sup>103</sup> Ibidem.

<sup>104</sup> Loredana Sciolla, *L'identità a più dimensioni. Il soggetto e la trasformazione dei legami sociali*, Ediesse, Roma 2010, p. 38.



Nucifora<sup>105</sup>, che parte dalla constatazione del ruolo avuto dall'UNESCO nel fare emergere le identità regionali «in relazione dialettica con l'identità degli Stati-nazione»<sup>106</sup>. Si è trattato di un processo che è maturato in progressive tappe di avvicinamento a concetti relativi all'appartenenza, alla cultura e alla diversità culturale, come concetti che definiscono storicamente rappresentazioni e autorappresentazioni delle comunità locali. Riflessione che ha riguardato anche l'idea e la progettazione del museo, istituzione ottocentesca connessa alle identità degli Stati-nazione, che adesso doveva diventare un'istituzione democratica e legata alla narrazione identitaria delle popolazioni insediate nei territori.

Un percorso che alla fine del secolo XX ha portato alla cosiddetta “svolta identitaria” dell'UNESCO, come «elaborazione disciplinare della domanda di democratizzazione ... che ha orientato la costruzione delle strategie comunitarie e delle retoriche dello sviluppo regionale»<sup>107</sup>. Ancora: «La fine del secolo XX ha registrato nell'Europa comunitaria un poderoso processo di regionalizzazione e ha visto le istituzioni di Bruxelles divenire punto di riferimento delle istanze regionali»<sup>108</sup>.

Questo processo approdò nel 1996 a Basilea, durante l'Assemblea delle regioni d'Europa che si concluse con una Dichiarazione sottoscritta da circa trecento regioni europee. L'Assemblea sanciva che «le Regioni hanno delle origini e delle funzioni diverse, nel senso che alcune raggruppano da molto tempo delle comunità, delle etnie e delle nazioni ben distinte, mentre altre sono state create in qualità di distretti amministrativi che esercitano dei poteri assegnati loro dallo Stato ... attraverso i legami storici, linguistici, culturali, sociali, economici e geografici i diversi popoli si identificano sempre più alla loro Regione, la cui molteplicità costituisce una ricchezza inestinguibile»<sup>109</sup>.

Questi indirizzi portarono alla formulazione dell'Agenda 2000 e all'adozione dello strumento operativo dei PIT (Progetti Integrati Territoriali), alla cui base giacevano le retoriche identitarie fondate sui caratteri del paesaggio e del patrimonio culturale inteso come insieme di beni, siti, saperi e tradizioni. Nucifora sostiene che «l'irruzione delle narrazioni identitarie nel linguaggio del marketing territoriale, segno di questa nuova stagione, non ha riguardato solo il livello dei sistemi locali. Al contrario essa ha prodotto anche a livello regionale tentativi di rappresentazioni identitarie omogenee che si sono dispiegati in particolare nel

---

<sup>105</sup> Melania Nucifora, *L'UNESCO, l'Europa e la definizione delle identità regionali*, in “L'Italia e le sue Regioni”, Treccani 2015.

<sup>106</sup> Ivi, p. 3.

<sup>107</sup> Ivi, p. 41.

<sup>108</sup> Ibidem.

<sup>109</sup> Citato ivi, pp. 46.47.

linguaggio delle politiche di valorizzazione del patrimonio e di promozione del turismo, dando spazio a rappresentazioni del “prodotto regione” fortemente stereotipate. Altrettanto ambigue – quando non culturalmente maldestre – sono risultate le strategie dei nuovi “assessorati all’identità regionale” che hanno rimpiazzato i tradizionali “assessorati ai beni culturali e paesaggistici”»<sup>110</sup>.

Su questa scia, in Sicilia, come detto, è maturata nel 2008 la decisione di adottare questa denominazione, dando una veste istituzionale e amministrativa a un orientamento abbastanza comune ad altre regioni italiane ed europee. Orientamento, tra l’altro, in controtendenza con quello assunto dagli Stati che nulla o poco hanno concesso alla prospettiva emergente della “diversità culturale” come sintesi possibile di una identità plurale a livello nazionale.

La scelta della Regione Siciliana di estendere la denominazione dell’Assessorato ai beni culturali anche all’identità siciliana, pertanto, non si presenta come originale iniziativa locale, ma come orientamento – per quanto ambiguo e debole scientificamente – generale di una prospettiva del regionalismo europeo che in casi estremi ha condotto alla esplosione della federazione Jugoslava o alle rivendicazioni di regioni ricche, come la Catalogna, a una indipendenza politica fondata sulla identità culturale declamata come eredità e tradizione.

Il nostro caso di studio, la Sicilia e la sua identità culturale, si presta molto bene a costituire oggetto di indagine nelle pieghe delle riflessioni avanzate da numerosi studiosi sul tema, sia pur in contesti diversi. Il nostro intento, in questa sede, era di delineare una concezione che abbiamo definito “sindrome”, per indicare quel complesso insieme di sintomi di natura economica, sociale e politica che precedono e seguono l’affermazione di una lista di caratteristiche costitutive di una determinata identità. Una sindrome che prende ad avvolgere il corpo sociale come dentro una vera e propria manifestazione di malessere diffuso che rappresenta lo sforzo per raggiungere la “propria” identità culturale, quella immaginata, desiderata, ricercata, e che rappresenta anche la malinconia di una identità perduta, dissolta nel recente passato – nessuno sa quando – e ora da recuperare.

La sindrome identitaria è il malessere di aspirare a qualcosa che era e avevamo, ma che ora non è più, che ci è sfuggita perché qualcuno ce l’ha tolta o perché noi stessi l’abbiamo trascurata. Un malessere che cela altri malesseri, derivanti da crisi economiche e sociali che rendono difficile la vita in un determinato territorio.

Il progetto di ricerca, approvato dall’Università degli Studi di Messina e dalla Regione Siciliana e confluito nel Dottorato di ricerca in Scienze umanistiche, ha come

---

<sup>110</sup> Ivi, 51-52.

obiettivo rivelare la natura strumentale di scelte di questo tipo. Esse anticipano e non seguono le ragioni della “diversità” di un “noi” costruito per rivendicare finanziamenti, politiche di sostegno economico, tutele e privilegi.

In questa sede abbiamo semplicemente effettuato una rassegna, ragionata e problematizzata, della base teorica e metodologica, prendendo in esame non tutta la letteratura sul tema, che, come si può ben comprendere, è vastissima, ma quegli snodi e gangli che abbiamo ritenuto importanti per definire contorni e intrecci di un dibattito particolarmente difficile e fortemente implicato politicamente, ideologicamente e concettualmente, sia nelle discipline etnoantropologiche, quelle maggiormente prese in esame, sia più in generale nelle discipline umanistiche. Essa ci consentirà di fare uno screening delle attuali configurazioni, degli attuali sintomi della sindrome contemporanea, aggiornata a dodici anni dalla inaugurazione della politica istituzionale a sostegno dell’identità siciliana, sia attraverso interviste semidirettive con i rappresentanti politici, sia attraverso questionari a settori specifici della popolazione e degli *stakeholder*, nonché degli studiosi che si sono occupati di delineare e di approfondire l’identità siciliana, sia quella tradizionale, sia quella derivante dalle sfide della contemporaneità.

## BIBLIOGRAFIA

- Marco Aime, *Eccessi di culture*, Einaudi, Torino 2004
- Marco Aime, *Classificare, separare, escludere. Razzismi e identità*, Einaudi, Torino 2020
- Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses: Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, Paris 1989
- Jean-Loup Amselle, *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*, Bollati Boringhieri, Torino 2001
- Jean-Loup Amselle, Elikia M'Bokolo (a cura di), *L'invenzione dell'etnia*, Meltemi, Roma 2008
- Benedict Anderson, *Comunità immaginate. Origine e diffusione dei nazionalismi*, Manifestolibri, Roma 1996
- Arjun Appadurai, *Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy*, in "Public Culture", 1990, 2 (2), pp. 1-24
- Arjun Appadurai, *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, Meltemi, Roma 2005
- Marc Augé, *Il senso degli altri. Attualità dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2000
- Fredrik Barth (a cura di), *I gruppi etnici e i loro confini*, Rosenberg & Sellier, Torino 1994
- Zygmunt Bauman, *Intervista sull'identità*, Laterza, Bari-Roma 2003
- Jean Bazin, *A ciascuno il suo Bambara*, in Jean-Loup Amselle, Elikia M'Bokolo (a cura di), *L'invenzione dell'etnia*, Meltemi, Roma 2008, pp. 119-163
- Roberto Beneduce, *Identità. Universo del corpo*, in "Enciclopedia Treccani", 1999
- Maurizio Bettini, *Hai sbagliato foresta. Il furore dell'identità*, Il Mulino, Bologna 2020
- Vincenzo Bitti, *Benedict Anderson, Comunità immaginate. Origine e diffusione dei nazionalismi*, recensione in "Il Mondo Tre. Rivista di teoria delle scienze umane e sociali", Anno III N. 1-2; Aprile Agosto 1996, pp 493 - 496.
- Pierre Bourdieu, *L'identità et la représentation*, in "Actes de la recherche en sciences sociales", n. 35, 1980, pp. 63-72

Christian Bromberger, *L'Ethnologie de la France et le problème de l'identité*, in "Civilisations", XLII, 2, 1993

Nestor Garcia Canclini, *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Editorial Grijalbo, Mexico City 1990

Nestor Garcia Canclini, *Culture ibride*, Guerini, Milano 1998

Anna Casella Paltrinieri, *Claude Lévi-Strauss, L'identità è relazione*, in "Popoli", gennaio 2010

Jean-Pierre Chrétien, *Hutu e tutsi in Ruanda e in Burundi*, in Jean-Loup Amselle, Elikia M'Bokolo (a cura di), *L'invenzione dell'etnia*, Meltemi, Roma 2008, pp. 165-203

James Clifford, *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino 1999

James Clifford, *The Predicament of Culture: twentieth-century ethnography, literature and art*, Harvard University Press, London 1988.

James Clifford, *Prendere sul serio la politica delle identità*, in "Aut aut", 312, 2002, p. 98.

James Clifford, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino 2010

Denys Cuhe, *La nozione di cultura nelle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna 2003

Lee Drummond, *The Cultural Continuum: A Theory of Intersystems*, in "Man", 1981, 15 (2), pp. 352-74

Arnold Epstein, *L'identità etnica. Tre studi sull'etnicità*, Loescher, Torino 1983

Erik Erikson, *Identity. Youth and Crisis*, Norton, New York 1968

Ugo Fabietti – Francesco Remotti (a cura di), *Dizionario di antropologia*, Zanichelli, Bologna 1997

Ugo Fabietti, *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Carocci, Roma 2020

Charles Ferguson, *Diglossia*, in Pierpaolo Giglioli (a cura di), *Linguaggio e società*, Il Mulino, Bologna 1973

Clifford Geertz, *Interpretazione di culture*, Il mulino, Bologna 1987

Ernest Gellner, *Nazioni e nazionalismo*, Editori Riuniti, Roma 1985

- Pierpaolo Giglioli (a cura di), *Linguaggio e società*, Il Mulino, Bologna 1973
- Ulf Hannerz, *La diversità culturale*, Il Mulino, Bologna 2001
- Michael Herzfeld, *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*, L'ancora del Mediterraneo, Napoli 2003
- Eric Hobsbawm – Terence Ranger (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1987
- François Jullien, *L'identità culturale non esiste*, Einaudi, Torino 2018
- Serge Latouche (a cura di), *Mauss # I. Il ritorno dell'etnocentrismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2003
- Claude Lévi-Strauss (a cura di), *L'identità*, Palermo, Sellerio 1980
- Claude Lévi-Strauss, *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino 1967
- Gioia Longo De Cristofaro, *Identità e cultura*, Studium, Roma 1993
- Alessandro Lupo, *Introduzione*, in Alessandro Lupo (a cura di ), *Protagonisti e dinamiche dell'identità etnica in Messico*, CISU, Roma 2019
- Alessandro Lupo (a cura di ), *Protagonisti e dinamiche dell'identità etnica in Messico*, CISU, Roma 2019
- Roberto Marchesini, *Alterità. L'identità come relazione*, Mucchi editore, Modena 2016
- Jesùs Martín Barbero, *De los medios a las mediaciones*, Gustavo Gili, Mexico 1991
- Elikia M'Bokolo, *Il "separatismo katanghese"*, in Jean-Loup Amselle, Elikia M'Bokolo (a cura di), *L'invenzione dell'etnia*, Meltemi, Roma 2008, pp. 227-268
- Barrington Moore, *Moral Purity and Persecution in History*, Princeton University Press, Princeton 2000
- Enrico Rambaldi, *Identità/differenza*, in "Enciclopedia Einaudi", Einaudi, Torino 1979, pp. 1110-1143
- Francesco Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Bari-Roma 1996
- Francesco Remotti, *L'ossessione identitaria*, Laterza, Bari-Roma 2010
- Anna Maria Rivera, *Etnia-etnicità*, in Serge Latouche (a cura di), *Mauss # I. Il ritorno dell'etnocentrismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2003

Jane Schneider e Peter Schneider, *Mafia, Antimafia, and the Question of Sicilian Culture*, in "Politics and Society, 22, 1994, pp. 237-258

Loredana Sciolla, *L'identità a più dimensioni. Il soggetto e la trasformazione dei legami sociali*, Ediesse, Roma 2010

Amartya Sen, *Identity and Violence: the Illusion of Destiny*, Penguin, London 2007