



CARLO DE ROSE

L'identità collettiva e i suoi rituali

Abstract: The concept of collective identity is often questioned, yet it remains widely used in the social sciences. While acknowledging the concerns raised by its critics, this article nonetheless defends its heuristic value. To this end, I emphasize the need to differentiate among various identity matrices to address the objection that the concept is applied indiscriminately across fundamentally distinct collectivities (such as nation, ethnicity, social class, or social movement). Given the importance of symbolic expression in the social construction of identity, particular attention is devoted to collective rituals. The aim is to elucidate their latent functions in cultivating and reinforcing feelings of identity due to their sacred and solemn nature and their capacity to evoke emotion. Finally, shifting to a more analytical level, I propose a typology of rituals designed to make more visible the practices through which identity is socially constructed.

Keywords: collective identity, social rituals, identity.

La questione identitaria fa discutere. In un'epoca segnata da processi di individualizzazione che sembrano depotenziare la dimensione collettiva, i richiami ad un comune patrimonio identitario da riconoscere, promuovere, difendere o rivendicare non hanno perso forza attrattiva. Anzi, restano al centro del dibattito nella sfera pubblica, alimentando pratiche discorsive orientate ideologicamente e asservite non di rado all'azione politica.

Sul piano teorico, il concetto di identità collettiva risulta tuttavia sfuggente nei suoi significati. Muovendo da una breve rassegna delle obiezioni sollevate nei riguardi del suo utilizzo e delle ragioni che invece motivano il ricorso ad esso, nell'articolo mi soffermo dapprima su un aspetto generalmente trascurato nell'inquadramento teorico dell'identità collettiva. Piuttosto che limitarsi a prendere atto che di identità collettiva si può parlare indistintamente con riferimento a diverse configurazioni sociali (una nazione, un popolo, una etnia, una classe sociale, un movimento, ecc.), richiamo l'attenzione sulla necessità di operare un lavoro di scavo sulle matrici identitarie. A tal fine ne propongo una classificazione

tipologica la cui applicazione può tornare utile soprattutto nei lavori di ricognizione empirica e negli studi comparati. Ciò anche tenendo conto del fatto che alcune delle obiezioni sollevate nei riguardi dell'uso del concetto di identità collettiva riguardano proprio la vaghezza dei riferimenti con cui ci si misura quando si affronta lo studio di casi concreti.

Nella parte centrale dell'articolo mi soffermo quindi su alcuni degli snodi concettuali intorno ai quali si è articolato nel tempo il dibattito teorico, segnalando la crescente centralità attribuita alla dimensione processuale a scapito di una concezione essenzialista della matrice identitaria. In accordo con le osservazioni originariamente formulate da Eisenstadt e Giesen [1995] in merito al rilievo che assumono le espressioni simboliche nei processi di costruzione sociale dell'identità, nell'articolo mi soffermo in particolare sui rituali collettivi, con l'esplicito intento di evidenziare le funzioni latenti che svolgono nell'alimentare e rinsaldare i sentimenti identitari, anche grazie al carattere di sacralità e solennità ad essi associato e alla capacità di suscitare emozioni. Spostando l'attenzione su un piano più analitico, e con l'esplicito intento di rendere meglio riconoscibili le pratiche attraverso le quali si concretizzano i processi di costruzione sociale dell'identità, propongo quindi una tipizzazione dei diversi rituali, mettendone in luce gli elementi distintivi. L'obiettivo perseguito, anche in questo caso, è quello di portare un contributo nella messa a punto di categorie utili soprattutto sul piano empirico nello studio di casi concreti, dove diventa cruciale cogliere i nessi che si stabiliscono tra le differenti matrici identitarie e le pratiche adottate per evocarle, valorizzarle e rivendicarle.

Un concetto da abbandonare?

Il concetto di identità collettiva non trova una definizione univoca ed esso è talvolta messo in discussione proprio in ragione dei possibili fraintendimenti associati al suo utilizzo. Ci sono più ragioni alla base dell'incertezza intorno al significato da attribuirgli. Intanto c'è da considerare che si tratta di un concetto cui si può fare ricorso muovendo da diverse prospettive teoriche, il che presuppone anche interrogativi e modelli interpretativi differenti, la cui ricomposizione

appare per molti versi problematica [Sciolla 1983: 13]. C'è poi da considerare il raccordo non sempre scontato tra piano teorico e piano empirico e le difficoltà che si incontrano nell'applicare una determinata definizione di identità collettiva nello studio di casi concreti.

Tra coloro i quali sollevano dubbi intorno alla sua utilità euristica, c'è chi ne contesta la sua vaghezza, arrivando a considerarlo un "significante vuoto", un concetto utilizzato per riferirsi ad una ipotetica identità che è data per scontata, ma la cui presenza andrebbe semmai dimostrata empiricamente riconoscendone comunque il suo carattere opaco e mutevole [Giesen, Seyfert 2016]. Altri mettono in evidenza la sua ambivalenza, osservando come tende a significare troppo o troppo poco a seconda della definizione adottata, il che induce alla conclusione che forse sarebbe meglio abbandonarlo a favore di altri concetti [Brubaker, Cooper 2000].

Sullo sfondo delle questioni semantiche si collocano poi altre osservazioni critiche orientate piuttosto a richiamare l'attenzione sulla necessità di riconoscere dietro il concetto di identità collettiva un espediente retorico [Alonso 2011] e metaforico, che consente di rappresentare i collettivi "come se" avessero una identità [Pratt 2003], sottovalutando anche le distorsioni indotte da una certa pratica narrativa che tende a veicolare l'idea di espressioni culturali unitarie e coerenti [Benhabib 2005]. Tali considerazioni si intrecciano infine con quelle di chi mette in guardia dal concepire come reali i "noi" e le presunte identità ad essi associate, allorché quei "noi" sarebbero essi stessi da considerarsi "inventati" o semplici "finzioni", la cui definibilità e afferrabilità sono solo illusorie [Remotti 2010, 20-21].

Allo stesso tempo, tuttavia, il concetto di identità collettiva trova un esteso e ricorrente uso nelle scienze sociali, potendosi considerare ormai acquisito nel lessico delle diverse discipline. Esso accompagna la descrizione e interpretazione di variegati fenomeni: dalla nascita e mobilitazione dei movimenti [Melucci 1989, 1995; Taylor, Whittier 1999; Polletta, Jasper 2001; Holland, Fox, Daro 2008; Nasrin, Fisher 2022], ai conflitti sociali la cui matrice può essere rintracciata in qualche forma di appartenenza etnica, razziale, religiosa o territoriale [Cornell, Hartmann 1998; Olzak 2015].

All'identità collettiva si fa riferimento nelle analisi sui nazionalismi e sui processi di costruzione di nuovi soggetti sovranazionali [Smith 1986, 1991; Cohen R. 1994; Parekh 1995; Calhoun 1997; Anderson 2006; Kantner 2006; Brubaker

2009], ma lo stesso concetto è altresì utilizzato per richiamare l'attenzione sui processi di riconoscimento e identificazione da cui dipendono il senso di appartenenza a specifici gruppi e categorie sociali [Taylor, Whittier 1999; Jones 2011].

Anche nel dibattito pubblico e nella narrazione proposta sui media il concetto trova numerose declinazioni. L'assunto di una identità collettiva distintiva è sotteso nei richiami all'identità di un popolo, di una nazione, di una razza, di una generazione [De Cillia, Reisigl, Wodak 1999]. L'implicito ricorso ad esso, oltretutto, incontra favorevoli adozioni nell'arena politica in ragione della possibile valorizzazione che se ne ricava in termini ideologici per sostenere – spesso in modo semplicistico – posizioni tese a giustificare chiusure verso l'esterno, o ripiegamenti sulla propria comunità nazionale, regionale, religiosa o etnica [Martin 1995; Billing 1997].

Pur tenendo conto dei controversi risvolti posti in evidenza da chi esprime una valutazione critica in merito al suo variegato utilizzo, il concetto di identità collettiva, è questa la posizione qui difesa, mantiene comunque una sua potenziale valenza sul piano teorico. Snow e Corrigal-Brown (2015) lo considerano anzi un concetto che andrebbe rivalutato anche in considerazione delle sue declinazioni rintracciabili nella più recente produzione scientifica focalizzata sull'analisi delle dinamiche identitarie di varie collettività. Al contempo, c'è chi riconosce al concetto di identità collettiva un significato che riassume caratteristiche intrinseche dell'ordine sociale che hanno a che fare con la cultura, i valori, le credenze, ed altri contenuti distintivi che non sono colti nel loro dispiegarsi congiunto da nessun altro concetto [Kantner 2006]. Piuttosto che rinunciare ad esso, dunque, risulta più interessate tentare di superare alcuni fraintendimenti soffermandosi in particolare su quegli aspetti che meritano di trovare una qualche sistematizzazione che possa essere d'ausilio anche nell'analisi empirica.

Sulle matrici identitarie

Al fine di districarsi tra i diversi piani sottesi alla definizione del perimetro concettuale all'interno del quale ci si muove, occorre intanto osservare che l'attribuzione di una specifica identità collettiva presuppone una collettività che sia socialmente riconoscibile sulla base di qualche caratteristica distintiva. Può trattarsi di un gruppo, un

movimento, una organizzazione, una comunità, una generazione, una classe sociale, un popolo. L'elenco potrebbe ovviamente ampliarsi, come del resto si desume dalle molteplici declinazioni dell'identità: etnica, razziale, nazionale, di genere, ecc.

L'apparente ovvietà di questo assunto impone però ulteriori esplicitazioni. Il suo corollario, infatti, è che le (presunte) caratteristiche distintive cui ci si riferisce consentano di stabilire dei confini socialmente e culturalmente significativi sia per chi appartiene alla collettività medesima – o comunque si riconosce in essa – sia per chi ne è estraneo o la interpreta e descrive osservandola dall'esterno¹. Tale implicazione, nella misura in cui è assunta come una condizione essenziale nella prefigurazione di una identità collettiva, introduce a sua volta due diversi interrogativi.

Il primo riguarda la natura dei contenuti identitari rappresentabili come fondanti o distintivi di una collettività. Il secondo attiene invece ai processi sulla base dei quali tali contenuti identitari possono essere evocati e valorizzati sul piano culturale, politico e perfino nelle relazioni intersoggettive, alimentando il sentimento di appartenenza tra i membri di una collettività (o di sue componenti) e, all'occorrenza, la loro mobilitazione nel perseguire obiettivi comuni, nel tutelare diritti o prerogative, nell'affermare la propria esistenza o difendere la propria specificità. Si tratta di due interrogativi che rinviano a questioni diventate centrali nel dibattito tra gli studiosi, avendo a che fare tanto con la contrapposizione tra concezione essenzialista e costruttivista dell'identità collettiva, quanto con i processi di identificazione e riconoscimento² da cui dipende la complessa articolazione delle diverse dimensioni dell'identità (personale, sociale, collettiva).

Entrando nel merito del primo interrogativo posto, può essere utile chiedersi preliminarmente come ricondurre gli attributi identitari all'interno di un quadro

1. Tralascio qui di argomentare in merito alle possibili divergenze e contraddizioni che pure occorre mettere in conto, sia rispetto ad una presunta uniformità nell'attribuzione di significati da parte di coloro i quali si riconoscono quali membri di una collettività, sia tra membri interni ed osservatori esterni. Sulla questione si torna più avanti nel testo.

2. Qui mi limito solo ad indicare la questione del *riconoscimento* senza ulteriormente esplicitarla nelle sue premesse ed implicazioni. La riflessione cui rinvia meriterebbe ben altro approfondimento almeno in due distinte direzioni. La prima riguarda più strettamente le dinamiche intersoggettive di costruzione dell'identità e configurazione dello scambio nell'azione collettiva [cfr. della Porta, Greco e Szakolszai 2000]. La seconda attiene invece all'ampio dibattito intorno al tema della lotta per il riconoscimento innescatosi a partire dalla seminale riflessione di Honneth. [2002].

classificatorio che consenta di distinguerne più chiaramente le differenti matrici. Ciò considerando non solo che a differenti matrici identitarie corrispondono differenti configurazioni sociali, ma che intorno ad esse si imbastiscono differenti pratiche sociali di valorizzazione identitaria e azione collettiva.

Distinguere in termini tipologici le diverse matrici identitarie in gioco offre in effetti un duplice vantaggio. Da una parte consente di mettere in relazione l'attribuzione identitaria con la sua *giustificazione*, il che assume uno specifico rilievo anche nel dar conto dell'intreccio tra realtà e metafora che si produce nelle rappresentazioni dell'identità collettiva e nella sua valorizzazione ideologica e politica. Per altro verso, consente di superare l'obiezione relativa all'uso indistinto del concetto di identità collettiva per riferirsi a collettivi costitutivamente non paragonabili tra loro, offrendo così dei criteri rispetto ai quali orientare anche l'attività di riconoscimento empirica, anche in vista di possibili comparazioni.

Nella sua articolazione interna, la classificazione che propongo è il frutto di un lavoro di aggregazione e ricomposizione di quella varietà di contenuti identitari che, a prescindere dalla loro fondatezza e rilevanza, vengono invocati nel rappresentare la peculiarità di collettività genericamente intese (nazione, etnia, classe sociale, movimento, ecc.) o di specifiche collettività (gli scozzesi, i nativi americani, i superstiti dei campi di concentramento, la comunità LGBT, il movimento no-global, ecc.). Riconducendo gli elementi di variabilità in sottoinsiemi omogeni sulla base della similitudine riconoscibile soprattutto nei modi di valorizzare ed eventualmente trasformare in azione collettiva i contenuti identitari, è possibile distinguere sostanzialmente quattro tipi di matrici.

La prima è quella che potremmo definire delle *origini*. Si tratta di quella matrice identitaria incentrata sulla valorizzazione delle radici, reali o anche solo immaginarie, di una collettività. Su di essa si fonda per lo più il riconoscimento di gruppi e comunità distinguibili sulla base di una qualche caratterizzazione etnica, sia essa associata o meno ad altri elementi distintivi, quali ad esempio i territori di tradizionale insediamento, la lingua, specifiche forme di organizzazione sociale. Essa costituisce in un certo senso la versione primordiale della matrice identitaria [Eisenstadt, Giesen 1995; Rossi 2007, 119], quella riconoscibile nel gruppo clanico, in cui il lignaggio assume simbolicamente un rilievo di sacralità, mettendo a disposizione un potente criterio di demarcazione del *noi*.

Una seconda matrice identitaria che occorre distinguere è quella che trova giustificazione nella cultura e nelle forme di vita sociale che costituiscono la risultanza della storia di una collettività nel suo divenire. Ci si riferisce qui ad un insieme piuttosto variegato di elementi di caratterizzazione di una collettività, la cui peculiarità e combinazione può essere assunta nei termini di un *modello*. Tra questi elementi rientrano il sistema di valori e di norme, le tradizioni e i costumi, la lingua, la religione, i principi e l'organizzazione della vita sociale, del sistema economico e politico-istituzionale dominante. Questa matrice identitaria è comunemente sottintesa nel qualificare l'identità nazionale, ma ad essa si fa riferimento anche quando ci si riferisce a sistemi sovranazionali o più genericamente a formazioni cui si ritiene di poter attribuire dei tratti distintivi (l'Europa, la civiltà occidentale, l'islam, ecc.).

Una terza matrice identitaria può inoltre essere identificata nella comune *condizione* che può alimentare un forte senso di appartenenza tra i membri di una collettività anche in ragione di interessi e bisogni avvertiti come comuni; ciò a prescindere dalla reale trasformazione di tali interessi e bisogni in qualche forma di azione coordinata. Questo tipo di matrice è quella cui abitualmente ci si riferisce allorché si tende ad attribuire un significato identitario sia alla posizione occupata nel sistema sociale – in virtù dello status attribuito o del ruolo ricoperto – che al proprio vissuto. Ad essa si fa pertanto riferimento quando si discute di identità di classe, identità di una generazione o piuttosto di identità di genere. Essa è evocata anche per qualificare l'identità che accomuna le collettività segnate da traumi, conflitti ed esperienze di vita drammatiche. Quanto più rilievo assumono queste esperienze di vita nelle biografie personali, tanto più forte risulta il sentimento identitario e il legame di appartenenza che si stabilisce tra coloro che ne sono coinvolti.

Infine, l'ultima matrice da distinguere è quella strettamente ancorata alle *finalità* che giustificano l'esistenza stessa di taluni soggetti collettivi. Ad essa ci si riferisce per lo più per qualificare l'identità di movimenti, gruppi e organizzazioni. Associato a questo tipo di matrice è l'orientamento alla mobilitazione e all'azione di coloro i quali si riconoscono quali membri di un soggetto collettivo impegnato nel promuovere cambiamenti in ragione di visioni tendenzialmente condivise (per lo meno in termini di obiettivi generali da perseguire). Ciò a pre-

scindere dalla natura delle finalità perseguitate, ovvero del tipo di diritti e interessi tutelati attraverso la mobilitazione collettiva. Tali finalità possono iscriversi nel quadro culturale e normativo proprio di una società, e i movimenti, gruppi o organizzazioni che li perseguitano godere di una piena legittimazione sociale oltre che di un sostegno per la loro causa. Ma possono anche essere finalità sovversive dell'ordine sociale esistente ed essere riconducibili ad organizzazioni che operano sia pubblicamente che in modo occulto, talvolta in condizioni di illegalità rispetto al sistema di norme vigenti.

Le matrici identitarie qui distinte devono ovviamente essere intese in termini idealtipici, rispondendo essenzialmente ad una funzione euristica in senso weberiano. Ciò significa che, nell'analisi dei casi concreti, l'associazione di una certa matrice identitaria ad un determinato collettivo comporta pur sempre una approssimazione e semplificazione della realtà. Oltre tutto, a fondamento di una specifica identità collettiva possono rintracciarsi matrici differenti.

La matrice identitaria delle origini, ad esempio, può combinarsi con quella del modello. Combinazioni del genere sono riscontrabili nelle ricorrenti rappresentazioni dell'identità nazionale, allorché una certa evocazione di radici etniche o miti fondativi si interseca con la valorizzazione dello specifico sistema socioculturale e politico-istituzionale che si assume contraddistingua la collettività nazionale in questione, e che si riassume in quella che è stata anche definita *identità civica*. Sovrapposizioni simili, inoltre, possono contraddistinguere le rappresentazioni identitarie delle chiese – nelle quali si fondono la matrice del modello con quella delle finalità – o di quei movimenti i cui membri sono accomunati al contemporanea una medesima condizione (esistenziale, giuridica, di classe, di genere, di orientamento politico o religioso, ecc.) e dall'impegno nel promuovere determinati cambiamenti o conquistare determinati diritti.

L'intreccio di elementi che contraddistinguono diverse matrici identitarie, d'altronde, può anche derivare da un processo di stratificazione che si produce nel tempo attraverso innesti successivi di nuovi contenuti, oppure determinarsi in ragione di erosioni dei tratti identitari originari dovute sostanzialmente ad una loro progressiva perdita di rilevanza.

Tra realtà e metafora

Il ricorso a questa tipologia di matrici identitarie può essere d'ausilio in termini analitici nel riconoscere le variegate configurazioni dei soggetti collettivi. Tuttavia, allorché ci si focalizza sui casi concreti, occorre anche tener presente che l'attribuzione di specifiche matrici identitarie può risultare per nulla semplice. L'ampio dibattito sviluppatosi tra gli studiosi segnala in effetti una serie di implicazioni problematiche associate al riconoscimento della matrice identitaria di una collettività. Nodi da sciogliere sul piano teorico, ma da affrontare anche alla luce dei riscontri derivanti dalla documentazione storica e dalle ricerche sul campo di antropologi, sociologi e psicologi sociali.

Uno di questi nodi attiene l'*autenticità* delle matrici identitarie, ossia di quegli elementi considerati fondativi e generativi di una identità collettiva. L'obiezione sollevata a riguardo è che tali caratteri non di rado sono semplicemente presunti, quando non sono frutto di artefatte costruzioni ideologiche, quali quelle rintracciabili in certe concezioni dell'identità nazionale fondate sull'assunto assiomatico dell'omogeneità della nazione [Handler 1988] o nella ricostruzione pseudostorica delle origini di alcuni gruppi etnici [James 1999].

Il tema della corrispondenza alla realtà della matrice identitaria si ricollega alla più ampia riflessione sviluppatasi inizialmente tra gli antropologi sull'uso dello stesso concetto di etnia. Al seminale contributo di Barth [1969] è in particolare riconducibile la problematizzazione di nozioni quali "gruppo etnico" e "confine etnico". Muovendo da una critica alla concezione classica di gruppo etnico, Barth suggerisce di considerarlo come espressione di un processo di costruzione identitaria che si (ri)produce attraverso un meccanismo di identificazione degli stessi attori che si considerano suoi membri. I confini di un gruppo etnico, pertanto, non sarebbero definibili sulla base di caratteristiche "oggettive", ma di una selezione di contenuti valorizzabili in termini identitari; contenuti esibiti come distintivi da coloro i quali si autodefiniscono etnicamente.

Nel confronto a più voci su questo tema, risulta particolarmente significativa la vivace discussione sorta intorno alle posizioni espresse dall'antropologo e sociologo Antony D. Smith, autorevole sostenitore della centralità della componente etnica nella formazione delle moderne nazioni. Per Smith [1986], l'affermazione delle iden-

tità nazionali presuppone delle identità collettive modellatesi nel tempo incorporando miti, simboli e culture condivise riconducibili alle comunità etniche originarie.

Tale tesi, che Smith sviluppa a più riprese nei suoi scritti ricostruendo tutta una serie di casi storici concreti, non trova un unanime consenso.

Intanto c'è da osservare che le comunità nazionali non sono sempre così facilmente riconducibili ad un nucleo etnico originario, risultando in molti casi espressione di processi storici e politici che hanno determinato giustapposizioni di popoli diversi, le cui rispettive culture non necessariamente trovano traccia nelle identità nazionali dei nuovi soggetti³. Situazioni simili sono anche conseguenza della creazione eterodiretta di nuove entità politico-territoriali – e dei loro relativi confini fissati sulle mappe⁴ – come quelle indotte dal sistema coloniale e dai successivi sviluppi post-coloniali, dove le radici etniche sono state semmai sacrificate in nome dell'identità nazionale, con un inevitabile effetto di creolizzazione.

Come suggerisce Gellner [1997], le nazioni non necessitano di “ombelichi” per esistere, anche se il retrospettivo riferimento ad essi può favorire la rappresentazione di solide basi identitarie storicamente fondate. Il richiamo ad una storia e cultura condivisa riconducibile ad una presunta matrice etnica, d'altronde, potrebbe risultare funzionale a quello che Anderson [2006] indica come processo di *immaginazione* dell'identità nazionale, e ciò a prescindere dalla fondatezza e autenticità di tale matrice.

Alla luce della riflessione critica sviluppata da Jean-Francois Bayart in *L'illusion identitaire* [1996], ci sarebbe oltretutto da domandarsi se l'enfasi posta da Smith sulla matrice culturale originaria dell'identità nazionale non sia piuttosto espressione di una sorta di imperativo culturalista e primordialista che, in nome di una presunta continuità con il passato, sottovaluta l'ipotesi di altre fonti identitarie

3. Sulla variegata commistione di radici etniche, lingua e appartenenze religiose, oltre che sul peso dei processi politici nella formazione delle nazioni, restano ancora convincenti le considerazioni a più riprese introdotte da Max Weber [1922] in *Economia e società*. Mi riferisco alle pagine dedicate rispettivamente al tema delle relazioni di comunità etniche e delle comunità politiche [trad. it. 1981, vol. II, 99-103; vol. IV, 23-7].

4. Come osserva Cella [2006, 49], “L'organizzazione sociale e politica del passato pre-coloniale non ha contato quasi per niente nei processi coloniali di *boundary making*, e tale passato non è neanche ritornato dopo la dissoluzione degli imperi coloniali.”

sopravvenute, lasciando spazio a unilineari ricostruzioni storiche e sostanziali semplificazioni dei sottostanti processi sociali e culturali.

Per di più c'è da considerare che la compagine etnica cui far risalire una nazione potrebbe essere variamente composita, riunendo un “indecifrabile miscuglio” di popoli, come provocatoriamente sottolineò il filosofo e filologo Ernest Renan nel suo noto discorso pronunciato alla Sorbonne nel marzo del 1882 [2011]⁵. Si pensi, solo per fare un esempio tra i tanti possibili, al forte sentimento nazionale di un popolo quale quello argentino, le cui radici sono costitutivamente multietniche in ragione del ruolo decisivo giocato prima dalle vicissitudini coloniali, successivamente dai processi migratori. Quand'anche un legame primordiale con un unico gruppo etnico dominante fosse accertato, d'altra parte, non si può per questo dare per scontata l'esistenza di un nucleo coerente di contenuti culturali condivisi, né si può supporre acriticamente la coesione interna allo stesso gruppo etnico.

Se l'identità collettiva può in alcuni casi risultare saldamente ancorata alla matrice etnica dominante della comunità nazionale, questa non ne costituisce un requisito e neanche un fondamento necessariamente autentico. A questa conclusione giunge anche Eriksen [2004], il quale si sofferma analiticamente sull'insieme di elementi che Smith identifica come qualificanti di una etnia: un nome collettivo, un mito comune di discendenza, una storia ed una cultura distintiva condivise, il legame con un territorio, un sentimento di solidarietà [Smith 1986, 22-31]. Tali elementi, egli osserva, se valutati in relazione a specifiche comunità nazionali, possono anche risultare contestabili, il che non esclude forti sentimenti identitari tra i suoi membri. Inoltre, se è vero che i miti del passato costituiscono spesso uno straordinario appiglio identitario che si consolida e reifica attraverso la pratica della memoria collettiva, è anche vero che le collettività si nutrono altresì di “miti del futuro” [Eriksen 1993].

5. È interessante osservare che nel suo discorso Renan introduce una sostanziale critica proprio all'idea di una matrice etnica delle nazioni allorché afferma: “La considération ethnographique n'a donc été pour rien dans la constitution des nations modernes. La France est celtique, ibérique, germanique. L'Allemagne est germanique, celtique et slave. L'Italie est le pays où l'ethnographie est la plus embarrassée. Gaulois, Étrusques, Pélages, Grecs, sans parler de bien d'autres éléments, s'y croisent dans un indéchiffrable mélange. Le îles Britanniques, dans leur ensemble, offrent un mélange de sang celtique et germanique dont les proportions sont singulièrement difficiles à défenir. La vérité est qu'il n'y a pas de race pure et que faire reposer la politique sur l'analyse ethnographique, c'est la faire porter sur une chimère.” [Renan, 2011, 42].

A prescindere dalla fondatezza e autenticità degli elementi di volta in volta richiamati per dar conto della matrice identitaria di una collettività, dunque, occorre piuttosto soffermarsi sulla natura metaforica di tali richiami [Eriksen 2004]. Una indicazione questa che mi pare essere del tutto condivisibile, raccordandosi anche con quanto sostiene Billing [1997], secondo il quale l'identità di una nazione sopravvive proprio perché è data per scontata ed espressa continuamente in modo implicito. Idea che, in termini diversi, ritroviamo anche in Eisenstadt e Giesen [1995], allorché affermano che l'identità collettiva svolge la sua funzione solo se i processi sociali che contribuiscono alla sua costruzione e al suo mantenimento restano in qualche modo latenti.

Che l'identità nazionale possa considerarsi espressione di costrutti metaforici, infine, suggerisce una possibile chiave di lettura della difficoltà in cui ci si imbatte allorché si tenta di enucleare con precisione gli elementi che accomunerebbero gli individui che si riconoscono quali membri di una stessa comunità etnica o nazionale. È del tutto evidente che a tali elementi si può alludere senza doverli (e poterli) esplicitare, il che tradisce il possibile carattere putativo e la manipolabilità dei significati loro attribuibili [Cohen A.P. 2000]. All'interno di questa stessa cornice metaforica, difatti, si inquadra anche il rilievo iconico che assumono luoghi ed eventi associati all'identità collettiva in una certa narrativa ideologica della nazione quale entità chiamata a perpetuarsi nel tempo [Herzfeld 1997].

Identità in divenire e narrazioni

Sullo sfondo del dibattito brevemente richiamato è facile intravvedere una contrapposizione tra diverse prospettive adottate nell'analisi dei fenomeni identitari, con una ricorrente messa in discussione degli assunti propri del primordialismo e dell'essenzialismo e l'emergere di altri approcci interpretativi, tra cui quello incentrato sulle tesi del costruzionismo sociale [Snow, Corrigal-Brown 2015], che raccoglie un iniziale consenso soprattutto negli studi sull'identità di genere, come messo in evidenza nell'ampia rassegna operata da Karen Cerulo [1997].

La diversificazione dei quadri teorici di riferimento si accompagna con un crescente interesse verso i processi sottesi alla costruzione, al riconoscimento e

alla valorizzazione dell'identità collettiva. All'interno di questa cornice, inoltre, si collocano anche gli sviluppi più recenti dell'analisi sulla mobilitazione e le dinamiche identitarie di gruppi, movimenti e organizzazioni, ossia di quei collettivi non contrassegnati da un'appartenenza ascritta, ma deliberatamente scelta e tendenzialmente temporanea. Il che contribuisce anche ad una estensione del campo di applicazione del concetto di identità collettiva, con ricognizioni sempre più incentrate su quei collettivi la cui matrice identitaria non è assimilabile né a quella delle origini, né a quella del modello.

Un contributo significativo in questa direzione deriva proprio dalla rinnovata riflessione sui movimenti sociali e dal tentativo di superare alcuni limiti delle teorie sociologiche tradizionali nel dar conto dei modi in cui gli attori sociali danno forma ad un collettivo e si riconoscono in esso, elaborando significati condivisi e alimentando le proprie motivazioni alla partecipazione e alla mobilitazione. Un tema questo che resta al centro del dibattito attuale e che Cristina Flesher Fominaya [2020] sviluppa nella sua più recente analisi intorno alle ragioni che portano ad una nuova fase di sviluppo dei movimenti sociali.

Decisiva a tal riguardo resta comunque la riformulazione dei termini della questione originariamente proposta da Alberto Melucci [1989, 1995], il quale suggerisce di considerare l'identità collettiva come il risultato di un processo piuttosto che un requisito costitutivo di un soggetto collettivo. Nei suoi termini, l'identità collettiva di un movimento va più precisamente intesa come il frutto di una definizione condivisa, elaborata da coloro i quali sono coinvolti nel movimento stesso. Essa emerge da una costruzione e negoziazione che si produce attraverso le interazioni e le relazioni tra gli individui. Da questa costruzione in divenire della propria identità discende poi la definizione e condivisione delle finalità da perseguire, oltre che la scelta dei mezzi da attivare e dei campi di azione da privilegiare, tenendo conto dei vincoli e delle opportunità con cui il movimento si misura nei contesti storicamente e socialmente dati.

Nonostante alcune riserve espresse nei confronti del suo impianto teorico⁶, a Melucci occorre riconoscere il merito di aver suggerito un cambio di prospettiva

6. Mi riferisco in particolare alle annotazioni critiche di Snow [2001] in merito alla equivocabile distinzione tra identità collettiva intesa come processo e identità collettiva intesa come prodotto. Pur riconoscendo il rilievo che assumono i processi nella definizione dell'identità collettiva, Snow ritiene che la distinzione sia importante per comprendere le dinamiche di formazione dei collettivi.

nell'interpretazione dei fenomeni identitari che contraddistinguono i movimenti. Le sue considerazioni sulle dinamiche interne ai movimenti, oltretutto, sono state oggetto di ulteriori elaborazioni teoriche da parte di altri studiosi.

L'attenzione posta sulle relazioni, ad esempio, è rintracciabile negli sviluppi del tema delle emozioni e dei legami interpersonali nella formazione dell'identità dei soggetti collettivi [Hercus 1999; Yang 2000]; mentre le sue considerazioni sulla dimensione del conflitto quale modalità di affermazione della propria identità e consolidamento dei rapporti di solidarietà tra i membri del gruppo trova significative corrispondenze nelle analisi sulle rappresentazioni dei confini ("chi siamo" e "chi non siamo") ed il riconoscimento della condizione di estraneità dell'avversario o dell'antagonista [Taylor, Whittier 1992; Gamson 1997].

Pur se costruita intorno all'esperienza di gruppi e movimenti sociali contemporanei, l'analisi di Melucci offre altri spunti interessanti per una riflessione più generale sull'identità collettiva.

Particolarmente significativo a riguardo risulta il suo invito a concepire l'identità in termini dinamici piuttosto che statici. Una indicazione questa che appare scontata nel caso dei movimenti, ma che costituisce una chiave di lettura fondamentale anche per quei collettivi tenacemente ancorati ad una matrice delle origini – etnica o razziale che sia – o del modello, come nel caso delle comunità nazionali o religiose. Ciò consente infatti di superare la pretesa *inalterabilità* del patrimonio identitario e di riconoscere i possibili intrecci che si producono tra sedimentazione e ridefinizione dei suoi contenuti lungo l'intero ciclo di vita di una collettività.

Interpretati nella prospettiva del costruzionismo sociale, tali intrecci sono da considerarsi fisiologici e riflettono il succedersi degli orientamenti dominanti in una collettività. Il che suggerisce anche di intendere la valorizzazione dei contenuti identitari come tendenzialmente mutevole, costituendo una risposta adattiva, e qualche volta strategica, ai cambiamenti che interessano le collettività, anche a causa delle contraddizioni che possono emergere al proprio interno o degli eventuali attacchi esterni alla propria integrità. Oltretutto, c'è da consi-

identità collettiva, secondo Snow non si deve sottovalutare la funzione che svolge l'identità collettiva una volta delineatasi nel generare senso e dare un potente impulso all'azione collettiva e alla partecipazione degli individui ai movimenti.

derare che la selezione dei contenuti identitari da valorizzare può risultare talvolta non facile in ragione del sovrapporsi di diverse appartenenze; circostanza questa che contraddistingue, ad esempio, la condizione tipica delle comunità di immigrati di seconda generazione in bilico tra più identità [Anthias 2002].

La stessa definizione dei confini da cui dipende l'inclusione o l'esclusione da una collettività, l'appartenenza o l'estraneità ad essa, è espressione di una costruzione sociale che per sua natura non è mai definitiva, anche quando viene giustificata sulla base di qualche carattere naturale o di qualche specifico contenuto culturale, quali i miti di origine cui si riferisce Smith [1986, 1991] per qualificare la matrice etnica delle nazioni e dell'identità nazionale. La definizione dei confini identitari, dunque, è soggetta a possibili rimodulazioni, che necessitano immancabilmente di investimenti comunicativi e talvolta di vere e proprie forme di negoziazione finalizzate a risolvere eventuali conflitti o a tutelare specifici interessi.

Nel dar conto dei processi sottesi alla costruzione e riproduzione dell'identità collettiva, l'azione comunicativa assume in effetti una funzione essenziale. In una prospettiva narrativa⁷, infatti, possiamo affermare che sono proprio i costrutti discorsivi ad alimentare le rappresentazioni sociali che fanno da humus nella generazione e mantenimento dell'identità collettiva.

Questi costrutti discorsivi operano sia a supporto dei processi di identificazione fondati sulla valorizzazione ed esaltazione del patrimonio identitario, sia nel dare risalto alle inconciliabili divergenze con gli universi (culturali, sociali, politici, valoriali) altrui. La loro forza persuasiva, è bene precisarlo, non dipende tanto dalla coerenza o fedeltà alla realtà (autenticità) dei contenuti veicolati – i quali possono anche essere soggetti a manipolazione ideologica o essere asserviti all'azione politica – quanto dalla cornice all'interno della quale di volta in volta si iscrivono, risultando condizionati dal sistema mediatico coinvolto, dal posizionamento degli attori artefici della comunicazione e di chi invece ne è destinatario, sia che si tratti di specifici uditori o di un non meglio definito pubblico.

7. Mi riferisco qui agli sviluppi del paradigma narrativo inizialmente formulato da Fisher [1985], il quale introduce la metafora dell'*homo narrans* per indicare un tipo specifico di interazione tra gli individui. Una ricostruzione del dibattito critico intorno al paradigma narrativo è proposta da Brown [2006], al cui contributo si rinvia anche per approfondimenti sulle dinamiche dell'identità collettiva all'interno delle organizzazioni.

C'è in ogni caso da considerare che si tratta di atti comunicativi che si producono nella sfera pubblica, potendo spesso beneficiare dell'amplificazione mediatica, e che retroagiscono sul piano individuale anche per il tramite delle relazioni interpersonali. Una considerazione quest'ultima che si iscrive nella più ampia cornice teorica elaborata – e a più riprese ridefinita – da Habermas, il quale considera la sfera pubblica come luogo comunicativo e di intermediazione, ovvero “spazio discorsivo” in cui si diffondono opinioni e al contempo si generano e veicolano modelli interpretativi, credenze, rappresentazioni della realtà, concezioni morali e valutazioni etiche [cfr. Corchia, Bracciale 2020]. Tutto ciò ricorrendo a pratiche cui contribuiscono attori diversi: politici e partiti, professionisti del sistema mediatico, gruppi di pressione, rappresentanti della società civile e delle comunità religiose, esponenti della élite che ricoprono posizioni di potere e che a vario titolo esercitano forme di influenza [Habermas 2006].

Simboli e rituali

Come suggeriscono Eisenstadt e Giesen [1995], la costruzione sociale dei confini necessita allo stesso tempo di espressioni simboliche dell'identità. Le rappresentazioni dell'identità collettiva, infatti, si alimentano sia attraverso i reperitori discorsivi della narrazione, sia attraverso un “corpo comune di simboli” cui si presume siano associati significati condivisi [Cohen A.P. 1985, 16-7]. Alla costruzione e al mantenimento dell'identità, inoltre, concorrono anche quei rituali che si mettono in atto in una serie di occasioni non ordinarie della vita di una collettività [Hermanowicz, Morgan 1999].

Il nome e l'emblema rappresentano ovviamente le forme simbolico-espressive più elementari. Assegnare un nome e assumere un emblema sono difatti presupposti essenziali del processo di riconoscimento e distinzione. Una volta adottati, agiscono come potenti richiami identitari, sia all'interno che all'esterno di una collettività. Durkheim (1963) ne intuisce per primo la funzione in rapporto alla costituzione e al mantenimento dell'unità clanica simboleggiata dal totem.

Un'evocazione identitaria ancor più efficace si ottiene attraverso i rituali, ossia attraverso quelle pratiche sociali fondate su una sequenza codificata di gesti

simbolici e atti comunicativi, che implicano una sorta di “messa in scena”, il cui significato formalmente attribuito (manifesto) è in principio riconoscibile – perlomeno in modo approssimativo – dai soggetti che vi prendono parte in qualità di protagonisti o semplici spettatori.

Il potere evocativo del simbolo consiste nel fatto che esso rinvia ad una determinata realtà, ovvero la indica senza descriverla, operando da complemento a qualsiasi costrutto discorsivo. Una bandiera, una croce, uno slogan, il gesto di un pugno alzato possono di fatto agire con la stessa efficacia dell’emblema clanico nel richiamare un sentimento di appartenenza o nell’esprimere un’identità collettiva.

Il potere evocativo del rituale, invece, discende dal fatto che esso *si compie*, potendo assumere connotazioni diverse in relazione alle risorse identitarie da attivare, ovvero ai sentimenti collettivi da suscitare. Detto in altri termini, mentre il simbolo di per sé agisce esclusivamente come segno evocativo⁸, il rituale implica un’esperienza evocativa, una sorta di *attraversamento*, risultando non di rado contraddistinto da caratteri di sacralità e solennità e dalla capacità di suscitare emozioni.

Alle pratiche sociali fondate su forme rituali si fa ricorso in svariate circostanze. Focalizzando l’attenzione sulle funzioni latenti ad esse sottese, qui di seguito ne propongo una possibile classificazione che non ha alcuna pretesa di essere esaustiva, e che viene introdotta con la consueta avvertenza che trattasi di un abbozzo di tipologia da intendere in termini idealtipici. Una ricognizione sistematica, infatti, imporrebbe di soffermarsi su un insieme ben più ampio di pratiche con le quali ci si confronta tanto nel tempo ordinario scandito dalle routine quotidiane, tanto in modo più straordinario allorché si è coinvolti in eventi o manifestazioni afferenti più propriamente alla sfera pubblica.

La classificazione adottata risponde più che altro allo scopo di evidenziare il contributo di dette pratiche alla costruzione e al mantenimento dell’identità collettiva, distinguendo in prima approssimazione quattro diversi tipi di rituali implicati: *rievocativi*, *dimostrativi*, *regolativi* e *proiettivi*.

8. La distinzione tra segno e simbolo è stata ampiamente riproposta in letteratura a partire da una rilettura dell’opera di Cassirer [1961]. Per un approfondimento in merito alla funzione evocativa dei simboli si rinvia invece al dibattito sorto intorno al contributo di Sperber [1974].

Possiamo definire *rievocativi* quei rituali che rispondono alla funzione di consolidare il sentimento di appartenenza operando richiami a momenti topici della storia, reale o anche solo mitologica, di una collettività. Può trattarsi di rievocazioni che riguardano ora le sue origini e il suo costituirsi come soggetto (una nazione, una comunità religiosa, una organizzazione, ecc.), ora gli eventi, anche drammatici, che ne hanno segnato la sua storia nel tempo. I rituali rievocativi assolvono al bisogno fondamentale di una collettività di dare risposta alla domanda *chi siamo?* attraverso l'atto del fare memoria. Sono pertanto rituali incentrati sul culto – che assume una specifica valenza nei processi di costruzione dell'identità – del non dimenticare, del tenere vivi i ricordi e trarre motivazione e forza morale da essi.

Questo genere di rituali si fonda sulla capacità (ri)generativa delle pratiche collettive tese a trasformare gli eventi del passato in patrimonio identitario, conferendogli un valore attuale. Nei termini suggeriti da Halbwachs e Bartlett, si tratta di pratiche attraverso le quali si realizza anche quella elaborazione collettiva del passato che si accompagna, non di rado, a rinnovate narrazioni⁹. Possono rispondere anche ad una funzione di monito nella misura in cui rievocano traumi o eventi ingombranti per la coscienza collettiva da cui trarre insegnamento per il futuro, oppure agire come spazi di rappresentazione di quelle vulnerabilità collettive di cui parlano Plotin-Amrani e Brunner [2015].

I rituali rievocativi necessitano anche di luoghi iconici, ovvero di *setting* dal forte valore simbolico, ancor più se rivestono una valenza commemorativa che implica la rielaborazione di un trauma, oppure, nei termini intuiti da Walter Benjamin, un appello ad una memoria critica. Luoghi quali il National September 11 Memorial Museum, l'Hiroshima Peace Memorial Park, il National Memorial for Peace and Justice di Montgomery o l'Holocaust Memorial di Berlino svolgono esattamente questa funzione.

Una differente evocazione di significati è invece sottesa nei rituali che possiamo definire *dimostrativi*. Si tratta di rituali che si producono sotto forma di esibizione collettiva e che fanno leva sui sentimenti di orgoglio o sul bisogno di negoziare attenzione e ottenere riconoscimento. Attraverso questo genere di rituali si offrono

9. Rinviano all'ampia riflessione sul tema, qui si segnala a margine l'interessante analisi sui disallineamenti generazionali nella memoria degli eventi del passato proposta da Bernard Giesen [2014].

rappresentazioni simboliche della forza e delle capacità di una collettività, che possono risultare funzionali anche a possibili suoi riposizionamenti, sia nel confronto (a distanza) con il mondo esterno, sia in rapporto al contesto sociale e culturale più prossimo entro cui quella collettività si colloca. Tali rappresentazioni agiscono al contempo come occasioni per motivare alla compattezza un gruppo o una comunità, ovvero per consolidare il consenso nei confronti delle sue istituzioni e degli assetti di potere esistenti, o anche per ottenere sostegno ad una causa.

Possono ascriversi a questa fattispecie di pratiche rituali le celebrazioni nazionali incentrate su imponenti parate militari – quali quelle che accompagnano l'abituale commemorazione della vittoria sul nazismo che si svolge a Mosca nella Piazza Rossa, o quelle organizzate dal regime nordcoreano per dar mostra del proprio potenziale bellico – così come le manifestazioni a carattere rivendicativo quale, per fare solo un esempio, la marcia degli Unionisti a Belfast.

Allo scopo di riaffermare le norme e i valori fondanti di una collettività, rispondono invece quei rituali che possiamo definire *regolativi*. Attraverso di essi si dà in genere evidenza delle condizioni sottese al riconoscimento dello status di membro di una collettività, ma anche dell'attribuzione di ruoli di responsabilità o di specifiche prerogative nell'esercizio del potere.

Un carattere regolativo è intanto da riconoscere ai rituali iniziativi attraverso i quali si sancisce l'ingresso di un individuo all'interno di un gruppo, di una comunità, di una organizzazione. Può trattarsi del rituale cristiano del battesimo, come di quello induista della *diksha*, del rituale adottato per la presentazione e accoglienza di un nuovo membro in una loggia massonica, o di quello caratteristico dell'affiliazione ad un clan mafioso. Ad una logica simile obbediscono anche i tradizionali rituali collettivi che in alcune culture accompagnano ancora i passaggi alla pubertà, alla vita adulta e alla condizione anziana, come ancora avviene presso i Masai della Tanzania o i Samburu del Kenia. In tutti questi casi, la codificazione rituale riconduce all'interno di un quadro di senso condiviso le pratiche sociali messe in atto per contrassegnare l'appartenenza ad una determinata collettività o anche l'eventuale esclusione da essa¹⁰.

10. Per il rilievo che assume in termini di richiamo ai principi e alle norme che regolamentano l'appartenenza ad una comunità, anche l'esclusione - che può assumere la forma del mancato riconoscimento o del disconoscimento - può essere oggetto di specifiche pratiche

Alla fatispecie dei rituali regolativi sono inoltre da ricondurre tutte quelle ceremonie pubbliche che scandiscono la vita delle istituzioni di una collettività in corrispondenza degli eventi di insediamento e riconoscimento della piena autorità e responsabilità dei suoi organi. Così è per le ceremonie di giuramento dei capi di stato e dei ministri, per l'incoronazione dei sovrani o la designazione dei leader religiosi.

Una funzione del tutto diversa assolvono infine i rituali *proiettivi*. Ci si riferisce in questo caso a quei rituali attraverso i quali una collettività rende manifeste le sue aspirazioni ed esprime il bisogno di superamento delle condizioni contingenti. Si tratta di rituali che in una varietà di sistemi culturali svolgono anche una funzione catartica, di liberazione e di rimozione dei sentimenti negativi associati all'insicurezza, alla paura, all'angoscia, alla percezione dei limiti derivanti dalla condizione di esistenza umana.

In senso lato, si può affermare che i rituali proiettivi hanno tutti una valenza escatologica e per alcuni versi religiosa, tant'è che scandiscono il tempo liturgico-evocativo proprio di molte confessioni. Essi trovano spesso origine all'interno di sistemi di credenza in un ordine sovrannaturale o trascendentale, rappresentato ora da un senso di attesa e di speranza nel suo compimento, ora da un senso di timore, angoscia o minaccia per le sue manifestazioni. Esempi ne sono anche i rituali a carattere sacrificale, purificatorio, penitenziale o propiziatorio, per lunghissimo tempo praticati in molte società del passato.

Si tratta in ogni caso di rituali in grado di suscitare un forte coinvolgimento alimentando il senso di appartenenza e agendo come una potente fonte identitaria nel tenere unito un gruppo o una comunità. Traendo spunto dalle ceremonie degli Hopi, a questa conclusione giunge lo stesso Merton [1983, 193-196] richiamando l'attenzione sulla funzione latente di questo genere di pratiche sociali già intuita da Durkheim.

a carattere rituale. Lo stesso istituto della scomunica, rientrando nelle tre forme di censura adottati dalla Chiesa a fianco all'interdizione e alla sospensione *a divinis*, prevedeva in passato un vero e proprio rituale pubblico, la cui legittimità si fondava, oltre che sulle posizioni assunte direttamente dal pontefice, sulle conclusioni dei processi affidati al tribunale dell'Inquisizione.

Ritornando al punto

La tipologia proposta richiederebbe ovviamente molte altre specificazioni e soprattutto una più ampia varietà di esempi utili a rendere meglio riconoscibili le funzioni sottese a ciascun tipo di rituale, ma anche le possibili sovrapposizioni tra funzioni differenti.

Ritornando sui rilievi critici sollevati a riguardo del concetto di identità collettiva, tuttavia, qui mi preme soprattutto richiamare l'attenzione sul fatto che il riconoscimento e l'analisi delle pratiche sociali fondate su forme rituali concorre a meglio esplicitare i processi costitutivi ad essa sottesi, il cui corretto inquadramento dipende anche dal superamento di alcuni sostanziali faintendimenti che si sono riprodotti nel dibattito sull'argomento, e di cui vi è ancora traccia nel difficile accordo su una definizione condivisa.

Il primo faintendimento cui mi riferisco nasce originariamente dalla nota raccomandazione di Berger e Luckmann [1969, 235-236] a evitare di parlare di “identità collettiva” per non incorrere nel rischio di una falsa e reificante ipostatizzazione che ricondurrebbe la sociologia indietro nel tempo, alle interpretazioni veicolate dalla sociologia tedesca di matrice hegeliana di inizio Novecento, o alla scuola di pensiero durkheimiana cui sarebbe da contestare l'introduzione del fuorviante concetto di “coscienza collettiva”. L'evocazione di tale pericolo riaffiora periodicamente nel dibattito giustificando la posizione di chi sarebbe favorevole ad un abbandono definitivo del concetto di identità collettiva da sostituire eventualmente con altri (non meglio precisati).

Come giustamente osservato da Loredana Sciolla [1994, 504], il rischio però sarebbe tale “solo se si intendesse l'identità collettiva come un'entità unitaria, una totalità, del tutto esterna e costrittiva rispetto agli individui”. La concettualizzazione dell'identità collettiva nelle scienze sociali contemporanee si è al contrario venuta orientando sempre più verso un riconoscimento del suo carattere multidimensionale, con un'attenzione crescente al complesso intreccio tra identità collettiva, identità sociale e identità personale. Intreccio che si produce attraverso i processi di identificazione, il cui esito non soggiace in nessun modo a forme di determinismo indotte da una incombente “coscienza collettiva”. Oltre tutto c'è anche da considerare la sovrapposizione di molteplici appartenenze che nor-

malmente convivono nell'esperienza dei singoli individui, ossia nel loro essere al contempo cittadini di una nazione, membri di un'organizzazione o di un movimento, appartenenti ad una certa categoria professionale, appartenenti ad un gruppo etnico o razziale, persone con un determinato orientamento sessuale, ecc.

Il secondo faintendimento rintracciabile nel dibattito degli ultimi tre decenni deriva da una interpretazione dei processi di costruzione dell'identità collettiva talvolta ripiegata sulla tesi delle "identità inventate", posizione questa rigettata sia da Eisenstadt e Giesen [1995], che da Antony Cohen [2000, 150-1]. Nonostante possa risultare difficile indicare quali siano i caratteri che concorrono a definire esattamente l'identità scozzese, osserva Cohen, ciò non significa che si possa liquidare il problema ipotizzando che non esista una identità scozzese (la "scozzesità") o che essa nasca dal nulla. Tale faintendimento, oltretutto, è in parte da ricondurre anche ad una certa semplificazione riconoscibile nella tendenza a interpretare in termini necessariamente antitetici le concezioni primordialiste, essenzialiste e costruttiviste, a scapito di un più puntuale lavoro di ricostruzione di casi storici concreti, come messo in evidenza in particolare da Eriksen [2004] a proposito delle banali letture che a suo avviso sono state operate sulla documentata analisi storica e antropologica condotta da Smith [1986, 1991] sull'origine degli stati nazionali.

Questi faintendimenti sembrano facilmente superabili nella misura in cui si aderisce alla concezione costruttivista dell'identità collettiva che, nei suoi assunti fondamentali, trova un'efficace sintesi in *The construction of collective identity* di Eisenstadt e Giesen [1995]. Ciò però con alcune fondamentali avvertenze, che tengono anche conto degli sviluppi più recenti del dibattito, e che sinteticamente enuncio tralasciando per brevità le relative argomentazioni:

- a. posto che l'identità collettiva sia da considerarsi espressione di una costruzione sociale, occorre mettere in conto che possono comunque coesistere rappresentazioni identitarie plurime all'interno di una stessa collettività, quale ad esempio una comunità nazionale; ciò equivale a dire che non si può dare per scontata la convergenza su un unico costrutto identitario;
- b. per quanto i contenuti distintivi dell'identità collettiva possano essere identificabili in qualche repertorio di caratteri condivisi, resta fondamentale la rappresentazione che ne danno i membri della collettività medesima, da cui dipende lo stesso processo di identificazione (auto-riconoscimento);

- c. la condizione di uguaglianza delle posizioni dei membri di una collettività – cui si riferiscono esplicitamente Eisenstadt e Giesen [1995, 74] – può considerarsi operante solo nel sancire l'appartenenza alla collettività e il diritto ad esserne riconosciuti quali membri (*membership*); tale condizione, assunta come discriminante per le relazioni di fiducia e solidarietà, non garantisce di per sé l'effettiva partecipazione di tutti ai processi di costruzione dell'identità collettiva;
- d. se è vero che la determinazione dei principi di inclusione ed esclusione, e la conseguente demarcazione dei confini tra *in-group* e *out-group*, è da considerarsi frutto anch'essa di una costruzione sociale, ciò non significa che a questo processo partecipino indifferentemente tutti i membri di una collettività; anzi, nella stragrande maggioranza dei casi, essa è espressione di un esercizio di potere che presuppone posizioni asimmetriche nei ruoli rivestiti dai suoi membri.

Tali avvertenze, ascrivibili nel quadro di una più precisa esplicitazione degli assunti costruttivistici, sottendono al contempo un richiamo a non risolvere l'interpretazione dell'identità collettiva chiamando in causa in modo generico i processi sociali sottesi. Intendo dire che l'identità collettiva non può considerarsi espressione di una astratta costruzione sociale, altrimenti diventa difficile distinguere la peculiarità dei processi in gioco nella costruzione e mantenimento dell'identità di un movimento rispetto ad una comunità nazionale, di un'organizzazione mafiosa piuttosto che di una comunità transgender.

A tal fine, un significativo rilievo assumono proprio i rituali su cui ho inteso volutamente soffermarmi proponendone una possibile classificazione, perché le pratiche sociali entro cui si iscrivono hanno a che fare esattamente con i processi di costruzione sociale cui ricondurre i fenomeni identitari.

Fenomeni, aggiungo in conclusione, che vanno letti senza sottovalutare il fatto che sia le pratiche rituali messe in atto, sia lo stesso linguaggio che fa da corredo alla narrazione identitaria, sono influenzati dal sistema sociale dominante, che costituisce la più ampia cornice entro la quale si colloca la produzione di senso condiviso, ma anche la sua potenziale messa in discussione.

Riferimenti bibliografici

Abu-Lughod L., Lutz C.

2005, *Emozione, discorso e politiche della vita quotidiana*, Antropologia, n. 6, pp. 15-35.
<https://doi.org/10.14672/ada2005130%25p>

Alonso M.

2011, *Collective Identity as a Rhetorical Device*, *Synthesis Philosophica*, vol. 26, n. 1, pp. 7-24. <https://hrcak.srce.hr/72476>

Anderson, B.

2006, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London (ed. or. 1983).

Anthias F.

2002, *Where do I belong? Narrating collective identity and translocational positionality*, *Ethnicities*, vol. 2, n. 4, pp. 419-514. <https://doi.org/10.1177/14687968020020040301>

Barth F. (a cura di)

1969, *Ethnic Groups and Boundaries*, Little Brown, New York.

Bayart J-F.

1996, *L'illusione identitaria*, Fayard, Paris.

Benhabib S.

2005, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, il Mulino, Bologna (ed. or. 2002).

Berger P.L., Luckmann T.

1969, *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1966).

Billing, M.

1997, *Banal Nationalism*, Sage, London.

Brown A.D.

2006, *A Narrative Approach to Collective Identities*, Journal of Management Studies, vol. 43, n. 4, pp. 731-753. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6486.2006.00609.x>

Brubaker R.

2009, *Ethnicity, Race, and Nationalism*, Annual Review of Sociology, vol. 35, pp. 21-42. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-070308-115916>

Brubaker, R., Cooper F.

2000, *Beyond "Identity"*, Theory and Society, vol. 29, pp. 1-47. <https://doi.org/10.1023/A:1007068714468>

Calhoun C.

1997, *Nationalism*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Cassirer E.

1961, *Filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, Firenze, 3 voll. (ed. or. 1923-1929).

Cella G.P.

2006, *Tracciare confini. Realtà e metafore della distinzione*, il Mulino, Bologna.

Cerulo K.A.

1997, *Identity Construction: New Issues, New Directions*, Annual Review of Sociology, vol. 23, pp. 385-409. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.23.1.385>

Cohen, A.P.

1985, *The Symbolic Construction of Community*, Routledge, London-New York.

2000, *Peripheral vision: nationalism, national identity and the objective correlative in Scotland*, in A.P. Cohen (a cura di), *Signifying Identities*, Routledge, London-New York, pp. 145-169.

Cohen, R.

1994, *Frontiers of Identity: the British and the Others*, Longman, London.

Corchia L., Bracciale R.

2020, *La sfera pubblica e i mass media. Una ricostruzione del modello habermasiano nella communication research*, Quaderni di Teoria Sociale, n. 1-2, pp. 391-422.

- Cornell S., Hartmann D.
1998, *Ethnicity and Race: Making Identities in a Changing World*, Pine Forge Press, Thousand Oaks.
- De Cillia R., Reisigl M., Wodak R.
1999, *The discursive construction of national identities*, Discourse & Society, vol. 10, n. 2, pp. 149–173. <https://doi.org/10.1177/0957926599010002002>
- Durkheim E.
1963, *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano (ed. or. 1912).
- Eisenstadt S.N., Giesen B.
1995, *The construction of collective identity*, European Journal of Sociology, vol. 36, n. 1, pp. 72-102. <https://doi.org/10.1017/S0003975600007116>
- Eriksen T.H.
1993, *A future-oriented, non-ethnic nationalism? Mauritius as an exemplary case*, Ethnos, vol. 58, n. 3–4, pp. 197–221. <https://doi.org/10.1080/00141844.1993.9981474>
2004, *Place, kinship and the case for non-ethnic nations*, Nations and Nationalism, vol. 10, n. 1/2, pp. 49–62. <https://doi.org/10.1111/j.1354-5078.2004.00154.x>
- Fisher W.R.
1985, *The narrative paradigm: an elaboration*, Communication Monographs, vol. 52, n. 4, pp. 347–367. <https://doi.org/10.1080/03637758509376117>
- Flesher Fominaya C.
2010, *Collective Identity in Social Movements: Central Concepts and Debates*, Sociology Compass, vol. 4, n. 6, pp. 393–404. <https://doi.org/10.1111/j.1751-9020.2010.00287.x>
2020, *Social Movements in a Globalized World*, Macmillan Red Globe Press, London.
- Gamson J.
1997, *Messages of Exclusion: Gender, Movements, and Symbolic Boundaries*, Gender and Society, vol. 11, n. 2, pp. 178–199. <https://doi.org/10.1177/089124397011002003>
- Gellner E.
1997, *Nationalism*, Weidenfeld & Nicolson, London.

Giesen B.

2014, *Noncontemporaneity, Asynchronicity and Divided Memories*, Time & Society, vol. 13, n. 1, pp. 27-40. <https://doi.org/10.1177/0961463X04040741>

Giesen B., Seyfert R.

2016, *Collective identities, empty signifiers and solvable secrets*, European Journal of Social Theory, vol. 19, n. 1, pp. 111-126. <https://doi.org/10.1177/1368431015573364>

Habermas J.

2006, *Political Communication in Media Society: Does Democracy Still Enjoy an Epistemic Dimension? The Impact of Normative Theory on Empirical Research*, Communication Theory, vol. 16, n. 4, pp. 411-426. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2885.2006.00280.x>

Handler R.

1988, *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, The University of Wisconsin Press, Madison.

Hercus C.

1999, *Identity, Emotion, and Feminist Collective Action*, Gender and Society, vol. 13, n. 1, pp. 34–55. <https://doi.org/10.1177/089124399013001003>

Hermanowicz J.C., Morgan H.P.

1999, *Ritualizing the Routine: Collective Identity Affirmation*, Sociological Forum, vol. 14, n. 2, pp. 197-214. <https://doi.org/10.1023/a:1021462511364>

Herzfeld M.

1997, *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, Routledge, London.

Holland D., Fox G., Daro V.

2008, *Social Movements and Collective Identity: A Decentred, Dialogic View*, Anthropological Quarterly, vol. 81, n. 1, pp. 95-126. <https://doi.org/10.1353/anq.2008.0001>

Honneth A.

2002, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano (ed. or. 1992).

- James S.
1999, *The Atlantic Celts: Ancient People or Modern Invention?*, British Museum Press, London.
- Jones, J.
2011, *Who are we? Producing group identity through everyday practices of conflict and discourse*, Sociological Perspectives, vol. 54, n. 2, pp. 139–161. <https://doi.org/10.1525/sop.2011.54.2.139>
- Kantner C.
2006, *Collective Identity as Shared Ethical Self-Understanding. The Case of the Emerging European Identity*, European Journal of Social Theory, vol. 9, n.4, pp. 501-523. <https://doi.org/10.1177/1368431006073016>
- Martin DC.
1995, *The choices of identity*, Social identities, vol. 1, n.1, pp. 5-20. <https://doi.org/10.1080/13504630.1995.9959423>
- Melucci A.
1989, *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*, Tempe University Press, Philadelphia.
1995, *The Process of Collective Identity*, in H. Johnston, B. Klandermans (a cura di), *Social Movements and Culture*, Routledge, London (2003), pp. 41-63.
- Merton R.K.
1983, *Teoria e struttura sociale*, il Mulino, Bologna, 7a edizione (ed. or. 1968).
- Nasrin S., Fisher D.R.
2022, *Understanding Collective Identity in Virtual Spaces: A Study of the Youth Climate Movement*, American Behavioral Scientist, vol. 66, n. 9, pp. 1286-1308. <https://doi.org/10.1177/00027642211056257>
- Olzak S.
2015, *Ethnic, Racial, and Nationalist Social Movements*, in J.D. Wright (a cura di), *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*, 2nd edition, Elsevier, Oxford, pp. 123-129.

Parekh B.

1995, *The concept of national identity*, Journal of Ethnic and Migration Studies, vol. 21, n. 2, pp. 255-268. <https://doi.org/10.1080/1369183X.1995.9976489>

Plotkin-Amrami G., Brunner J.

2015, *Making up 'national trauma' in Israel: From collective identity to collective vulnerability*, Social Studies of Science, vol. 45, n. 4, pp. 525-545. <https://doi.org/10.1177/0306312715589846>

Polletta, F., Jasper J.M.

2001, *Collective Identity and Social Movements*, Annual Review of Sociology, vol. 27, pp. 283-305. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.27.1.283>

Pratt M.G.

2003, *Disentangling collective identities*, in Polzer, J. T. (a cura di), *Research on Managing Groups and Team, V: Identity Issues in Groups*, Elsevier, Oxford, pp. 161-88.

Remotti F.

2010, *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari.

Renan E.

2011, *Qu'est-ce qu'une nation?* [conference faite en Sorbonne le 11 Mars 1882], Éditions Flammarion, Paris.

Rossi P.

2007, *L'identità dell'Europa*, il Mulino, Bologna.

Sciolla L.

1983, *Teorie dell'identità*, in L. Sciolla (a cura di), *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*, Rosenberg & Sellier, Torino, pp. 7-59.

1994, *Identità personale e collettiva*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Treccani, Roma, Vol. IV, pp. 496-506.

Smith, A.D.

1986, *The Ethnic Origins of Nations*, Basil Blackwell, Oxford.

1991, *National identity*, Penguin, Harmondsworth.

Snow, D.A.

2001, *Collective Identity and Expressive Forms*, University of California, Irvine eScholarship Repository, <http://repositories.cdlib.org/csd/01-07>

Snow D.A., Corrigall-Brown C.

2015, *Collective Identity*, in J.D. Wright (ed.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, 2nd edition, Vol. 4, Elsevier, Oxford, pp. 174–180.

Sperber D.

1974, *Rethinking Symbolism*, Cambridge University Press, Cambridge.

Taylor V., Whittier N.E.

1999, *Collective identity in social movement communities: lesbian feminist mobilization*, in J. Freeman, V. Johnson (a cura di), *Waves of Protest: Social Movements Since the Sixties*, Oxford University Press, Oxford, pp. 169-194.

Weber M.

1981, *Economia e società*, Edizioni di comunità, Milano, 1981, 4 voll. (ed. or. 1922).

Yang G.

2000, *Achieving Emotions in Collective Action: Emotional Processes and Movement Mobilization in the 1989 Chinese Student Movement*, The Sociological Quarterly, vol. 41, n. 4, pp. 593–614. <https://doi.org/10.1111/j.1533-8525.2000.tb00075.x>

Carlo De Rose è professore associato in Sociologia generale presso l'Università della Calabria dove insegna Sociologia e ricerca sociale e Ricerca sociale applicata. Dopo un percorso dottorale svolto presso l'Università Cattolica di Milano, ha focalizzato lo sviluppo delle sue competenze in ambito metodologico ed epistemologico. I suoi interessi di ricerca si concentrano sui temi delle migrazioni, dello sviluppo locale e dell'identità collettiva. Ha svolto attività di ricerca sia in Italia che all'estero e attualmente è coinvolto in una ricerca nazionale sul tema del risentimento. Da alcuni anni coordina i corsi di laurea in Servizio sociale presso l'Università della Calabria.