

Studi e ricerche



Psicologia della Religione e-journal

Società Italiana di Psicologia della Religione
<http://www.PsyRel-journal.it>

Identità: psicologia, cultura e religione

Geraldo José de Paiva – *Universidade de São Paulo, Brasile*

Riassunto

Sono presentate alcune teorie contemporanee dell'identità psicosociale, derivate dall'interazionismo simbolico, dalla categorizzazione/prototipicità del gruppo e dalla prospettiva hegeliana della trasformazione. È anche indicata la necessità di integrare l'identità sociale con la dimensione personale dell'identità analizzata con i concetti dell'immaginario e del simbolico. Tramite la discussione di alcuni casi di costituzione dell'identità religiosa, viene illustrata la convergenza tra categorizzazione/prototipicità del gruppo e l'elaborazione del simbolico in diversi contesti religiosi-culturali.

Parole chiave: identità; categorizzazione; cultura; prototipicità; immaginario/simbolico

Abstract

Identity: psychology, culture and religion

Some contemporary theories of the social psychology of identity, derived from symbolic interaction, group categorization/prototypicality and Hegelian dialectics are presented; the need for composing social identity with the personal dimension of identity is pointed out and the concepts of the imaginary and the symbolic are suggested in order to analyze personal identity; the convergence of group categorization/prototypicality with the working out of the symbolic is illustrated through the discussion of some cases of constitution of religious identity in different religious-cultural settings.

Keywords: identity; categorization; culture; prototypicality; imaginary/symbolic

La questione contemporanea dell'identità

Un modo interessante per caratterizzare l'ampia questione dell'identità nei nostri giorni, è dire che si è rotta l'unità dialettica legata al concetto di "identità", cioè quella della permanenza nel cambiamento o del cambiamento nella permanenza.

Forse oggi siamo piuttosto propensi alla posizione di Eraclito ("pánta rêi", tutto scorre), dopo essere rimasti convinti della permanenza delle cose, come i filosofi della scuola eleatica. Tuttavia, per continuare il richiamo agli antichi greci, già in Aristotele troviamo quella difficile unità dell'essere che cambia, cioè del movimento, cui è inerente una qualche stabilità e una qualche transitorietà.

Il vortice delle trasformazioni di ogni tipo, in cui ci vediamo trascinati nel tempo presente, che gli uni chiamano "globalizzazione", gli altri "post-modernità" (piuttosto condensazioni linguistiche, che non concetti analitici), con il mondo di cambiamenti ai quali ci rimandano, quel vortice di trasformazioni ci rinnova l'impressione che non ci si possa bagnare due volte nello stesso fiume (Eraclito) e che poco spazio è stato lasciato alla memoria.

Quest'accelerazione della transitorietà è ciò che caratterizza la post-modernità, per i teorici delle identità minime, vuote, nomadi, fluide, liquide e possibili, come Cushman, Gergen, Markus & Nuris, tra gli psicologi; Lasch (e fino ad un certo punto Giddens e Bauman) tra i sociologi.

L'analisi che questi studiosi ci offrono fa riferimento, è vero, a quello che sembra accadere negli strati più ricchi della società occidentale. In realtà questi autori sono consapevoli che la maggioranza dell'umanità lotta ancora per il pane e il tetto, lontana dall'abbondanza di alternative materiali, sociali e culturali, a disposizione dei più fortunati. Nondimeno, questi ultimi sarebbero i precursori dell'umanità futura e questa condizione ottimale giustificerebbe l'interrogativo sull'utilità del concetto di "identità" o, almeno, richiederebbe la rimodulazione radicale di quel concetto.

Altri ricercatori, invece, dedicandosi allo studio dei gruppi di resistenza, quali i gruppi etnici, le minoranze religiose, le culture minacciate, le rivendicazioni di genere, le competenze professionali, colgono il mantenimento (o addirittura il rinforzo) di riferimenti stabili a delle collettività che garantiscano loro un luogo nel mondo, ossia, per riprendere il vecchio termine, un'identità.

Non mancano gli esempi: identità nazionali o transazionali, identità culturali, identità sessuali, identità religiose, identità professionali. E non viene nemmeno escluso, in questo ambito, il riflesso di un movimento più ampio, di post-post-modernità, di ritorno a dei riferimenti e parametri universali.

Ciò che è probabilmente accaduto a ritmo più accelerato negli ultimi decenni, è stato il venir meno di alcune identità, il sorgere di altre e, soprattutto, una riorganizzazione di un gran numero di loro, ora articolate reciprocamente a livelli non soltanto coordinati ma sovraordinati o subordinati.

Se, dunque, si può caratterizzare, come ho fatto all'inizio, l'ampia questione dell'identità contemporanea come rottura della tensione dialettica tra la permanenza e il cambiamento, a scapito della permanenza, sembra conveniente restringere questa caratterizzazione alla modalità prevalente degli strati emergenti della popolazione ed echeggiata dai teorici della post-modernità, e contrapporre ciò che altri studiosi vedono come una ricerca impegnativa di riferimenti stabili personali e di gruppo, nell'ambito di ciò che è inteso, con qualche ampiezza concettuale, come modernità o, addirittura, modernità tardiva.

Con le argomentazioni che seguiranno, intendo presentare alcune prospettive attuali della psicologia sociale contemporanea circa l'identità, sottolineare la necessaria complementarità della dimensione psicosociale con la dimensione personale ed evidenziare

(sulla base di dati empirici) la fertilità di una delle possibili prospettive per la comprensione della costruzione dell'identità religiosa.

Alcuni approcci recenti alla questione

La scuola di Chicago: l'interazionismo simbolico

Il termine "interazionismo simbolico" si deve a Herbert Blumer (1969), uno dei più influenti protagonisti della Scuola di Chicago, ispirata da George H. Mead, filosofo, psicologo e sociologo, il cui volume *Mind, Self and Society* fu compilato dai suoi studenti, nel 1934. L'espressione "interazionismo simbolico" designa il processo attraverso cui sono costituiti i "me" della persona in interazione con gli altri e con l'altro in generale, non primariamente per mezzo di oggetti concreti, ma per mezzo dei loro simboli: le parole e i giochi.

Specifico di questa corrente accademica è la netta connotazione sociologica, improntata alla ricerca psicologica, denominata per questo "psicologia sociale sociologica", di cui è espressione il *Social Psychology Quarterly* dal 1937.

Parole e giochi conducono facilmente alle nozioni di posizione e ruolo. Il ruolo, definito come le aspettative del comportamento connesse alla posizione sociale, è diventato concetto-chiave nella psicologia sociale nell'ambito dell'interazionismo simbolico. Da questo concetto sono state sviluppate due teorie per lo studio dell'identità: la teoria del ruolo (di Theodore Sarbin) e la teoria dell'identità (di Sheldon Stryker).

Teoria del ruolo

La teoria del ruolo, di Sarbin, non aspira ad attingere l'ambito intero del *self*, di cui si occupava Mead. Invece, si limita all'ecologia sociale del *self*, costituita dalle relazioni di ruolo, cioè dalle relazioni che si stabiliscono nel gruppo in funzione delle aspettative di comportamento associate alle posizioni che le persone vi occupano. Un ruolo è giocato in funzione dei ruoli degli occupanti nelle altre varie posizioni; per questo, il ruolo giocato è rispettivamente assunto da una persona e adottato dall'altra. Ciò che una persona è quale membro del gruppo, cioè la sua identità psicosociale, è determinato dai ruoli che gioca; così che l'identità sociale di uno è "il molteplice risultato di tentativi di trovarsi un luogo nel sistema dei ruoli" (Sarbin & Scheibe, 1983, p. 8). L'identità, però, non

è cosa semplice, giacché, in funzione della posizione, il ruolo ora è conferito alla persona, ora è acquisito da lei stessa. I ruoli conferiti provengono da posizioni occupate senza la mediazione dello sforzo o del merito, come per esempio, nazionalità, genere, parentela, posizioni ereditarie; i ruoli acquisiti provengono dall'attività della persona quali (al giorno d'oggi) professioni, affiliazioni politiche o religiose. Lo svolgimento del ruolo è valutato dai membri del gruppo; il che genera, nella persona valutata, delle emozioni legate al rispetto e alla stima, che consolidano o indeboliscono l'identità psicosociale. Il rispetto si riferisce al ruolo conferito; la stima, al ruolo acquisito. Se il ruolo è conferito, la sua buona esecuzione non comporta tanta stima quanto la cattiva esecuzione comporti disistima; se il ruolo è acquisito, il suo cattivo esercizio non porta a tanta disistima quanto il buon esercizio alla stima. Siccome l'identità sociale risulta da un intreccio di ruoli conferiti e acquisiti, è stato possibile individuare quattro modalità di identità, determinate dall'incrocio di questi due assi, a seconda che sia alto o basso il rispetto, ed alta o bassa la stima. Si parla, allora, di un'identità "ottima" (*optimal*), "impotente" (*helpless*), "cava" (*hollow*) o "vuota" (*empty*). Al modificarsi delle posizioni, si modificano pure i ruoli e le valutazioni. Quello, dunque, che la persona è, si modifica dinamicamente: ciò che era divenuta un'identità sociale, non cessa di interagire con le nuove valutazioni dell'adempimento di nuovi ruoli.

Teoria dell'identità

La teoria proposta da Stryker (ad es. 1987) attribuisce anch'essa l'identità psicosociale ai ruoli legati alle posizioni, però il suo interesse primario va al grado di individualità che distingue le identità sociali. Non soltanto riserva un posto alle tracce di personalità nella determinazione dell'identità ma, soprattutto, sottolinea la svariata internalizzazione dei ruoli che le persone giocano nel gruppo, in funzione dei processi psicologici di coinvolgimento e di centralità. Il coinvolgimento comprende il numero di relazioni sociali della persona e il costo emotivo nell'eventuale perdita dell'identità; la centralità denota l'importanza soggettiva di un'identità nel repertorio della persona. Siccome la persona possiede molteplici identità a causa della molteplicità dei ruoli, la teoria si esercita sulla diversa salienza che i ruoli presentano nell'economia psicologica della persona. Le identità si strutturano, dunque, secondo una gerarchia di impor-

tanza. Si noti che nello stesso individuo, gli stessi ruoli possono avere la loro importanza alterata dalle vicende della vita e da qui risultano delle mutazioni nella struttura dell'identità. Le identità situate al culmine o ai livelli più elevati della gerarchia hanno un potere più grande nel definire l'identità della persona perché hanno maggior probabilità, rispetto a quelle situate a livelli inferiori, di essere attivate in una più grande varietà di situazioni.

Scuola di Bristol

Diversamente dall'interazionismo simbolico, l'interesse della Scuola di Bristol è posto sulla relazione tra i gruppi, non di rado nella forma del conflitto.

Teoria dell'identità sociale

La teoria dell'identità sociale, sviluppata da Henri Tajfel (1972, 1981) a partire dalle sue iniziali ricerche sulla percezione visiva, spiega l'identità psicosociale come la percezione di appartenenza a un gruppo e di non appartenenza ad un altro. C'è, infatti, una tendenza della cognizione a riunire in categorie o gruppi, oggetti, avvenimenti e persone a seconda delle loro somiglianze fisiche, psichiche, comportamentali ed altre. La percezione sociale consiste in "categorizzare" (o riunire in categorie) le persone che possiedono caratteristiche non possedute da altre persone. Le prime costituiscono un gruppo, le altre un altro; per questo, i gruppi si distinguono, si contrappongono e, non di rado, confliggono tra loro. Il gruppo al quale uno appartiene è denominato *ingroup* e il gruppo al quale non appartiene, *outgroup*. Un effetto interessante della categorizzazione è percepire i membri dell'*outgroup* come più omogenei e quelli dell'*ingroup* come più eterogenei. L'appartenenza a un gruppo può derivare dalla scelta della persona ma anche dall'imposizione esterna o dalla casualità. Rilevante per l'appartenenza è l'elemento motivazionale dell'autostima, che inizia, mantiene, modifica o pone termine al processo di adesione al gruppo.

Teoria dell'auto-prototipicità

Affine alla teoria dell'identità sociale è la teoria dell'autocategorizzazione di J. C. Turner (ad es. 1985) che preferisce al vocabolo "categoria", quello di "prototipo". Questo termine, con il gruppo di Eleanor Rosch nel decennio degli anni '70, ha preso il posto (nelle discussioni psicologiche sulla formazione dei concetti) di vocaboli più classici ed essenzialistici

come “categoria” e “concetto” vincolati alla filosofia. Il prototipo, “rappresentazione delle caratteristiche che definiscono meglio l’*ingroup*” (Oakes, Haslam & Turner, cit. in Cassidy & Trew, 1998, p. 727), è meno rigido, più aperto, meno esigente del concetto o della categoria, ma ha il vantaggio di adattarsi al pensiero e all’azione quotidiana della gente. Se è difficile il concetto di “quello che deve essere salvato in un incendio”, è relativamente facile fornirne un prototipo: “i bambini, le foto della famiglia e i documenti personali”. Turner non esclude la motivazione affettiva, ma preferisce la motivazione di ordine cognitivo, che consiste nel riconoscersi conforme al prototipo. Più di Tajfel, che ha dichiarato esplicitamente di non pretendere di approcciare la dimensione personale dell’identità, Turner propone una correlazione negativa fra identità grupppale e identità personale: nella misura in cui qualcuno condivide il prototipo del gruppo, altre determinazioni identitarie perdono rilievo e la persona tende a “spersonalizzarsi” in favore del gruppo. Seguendo Tajfel, che proponeva una più grande eterogeneità dell’*ingroup*, Turner postula che la persona tende a confrontarsi non soltanto col prototipo, ma anche con i membri del suo gruppo, e chiama questo processo “auto-prototipicità”.

Una scuola brasiliana?

Nel libro “La storia di Severino e la storia di Severina¹: Un saggio di psicologia sociale”, Ciampa (1987) valorizza la narrativa autobiografica, che permette di accompagnare, nella dimensione longitudinale, le trasformazioni attraverso cui passano persona e personaggio. Dato il carattere drammatico di molte di queste trasformazioni, l’autore coglie, acutamente, i cambiamenti che accadono nell’autodefinizione delle persone nella misura in cui esse entrano in interazione con altre persone ed altri gruppi. Non a caso la sua teoria dell’identità è denominata “metamorfosi”, cioè cambio della forma, trasformazione.

Nella sua riflessione, l’autore coniuga il vettore della permanenza con quello del cambiamento, presenti nella discussione sull’identità, per mezzo del processo dialettico di posizione, negazione e superamento. Da questo punto di vista, la teoria è molto sensibile alle condizioni della post-modernità, anche se la sua formalizzazione strutturale hegeliana

garantisce qualche dimensione di permanenza identitaria. Ciampa sviluppa la sua riflessione psicologica contro lo sfondo filosofico del materialismo storico, ripreso da Habermas. Nella sua riflessione, l’autore coniuga il vettore della permanenza con quello del cambiamento, entrambi presenti nella discussione sull’identità, attraverso il processo dialettico di posizione, negazione e superamento.

Riconoscendo gli ostacoli allo sviluppo concreto di questo processo, Ciampa ci ammonisce contro il ritorno allo *status quo*, che chiama riposizionamento. Superando la posizione degli psicologi, Ciampa estende la costruzione dell’identità fino ai limiti dell’umano, sottolineando come particolarmente importante (a fronte della definizione di altre identità) il definire qualcuno come “umano”. Questa definizione, la cui necessità non è di solito rilevata dagli psicologi, se non nei casi di profondo degrado della persona, è per Ciampa una definizione indispensabile, perché tutti allo stesso modo, ricchi e poveri, sono alienati da loro stessi e ridotti alla condizione di oggetto, a fronte dell’unico soggetto, il Capitale. L’analisi delle biografie di Severino e di Severina è esemplare, nel senso che l’universale umano si realizza nel concreto particolare della vita di ciascuno di questi due personaggi. Scettico, con Habermas, circa il successo del socialismo reale nella configurazione di un’identità umana, e insistendo, con lo stesso filosofo, sull’azione comunicativa come ciò che permette l’universalizzazione delle relazioni tra gli uomini, Ciampa spiega l’identità religiosa buddista, raggiunta da Severina, come “ri-posizione”, cioè, passo indietro nel processo di umanizzazione, perché le tappe superiori dell’umanità non soffrirebbero la limitazione dell’agire comunicativo connessa con un sistema religioso.

Identità psicosociale e identità personale: la necessaria complementarità

Sono del parere che oggi il concetto d’identità conserva la sottolineatura sull’interazione con il gruppo, ma recupera indirettamente la singolarità dell’individuo, richiamando l’attenzione sull’avvio, strettamente personale delle inclusioni/esclusioni nel/dal gruppo. L’approccio al tema dell’identità risulta mi-

¹ In portoghese “*história*” e “*estória*”. Il primo è un individuo reale (dal centro di Bahia alle strade di San Paolo), mentre la seconda è un personaggio di fantasia (dai versi del poema “*Morte e Vita Severina*” di João Cabral de Melo Neto) [NdC].

gliore coniugando psicologia sociale e psicologia della personalità, il necessario inserimento della persona nel gruppo e la singolarità di ogni individuo con la sua storia

Dal punto di vista metodologico, nelle indagini sull'identità si annuncia una via nomotetica intrecciata con un percorso idiografico. È quello che segnalano, per es., Cassidy and Trew (1998, p. 737) nella ricerca sull'identità nord-irlandese ("processi *individuali* coinvolti nella costruzione delle identità *sociali*") e Deborah Frable (1997, p. 155) nell'*Annual Review of Psychology* che raccomanda di considerare l'identità come "una costruzione sociale *personalizzata*" e porre attenzione alle "molte categorie *sociali personalmente* importanti per fondare l'identità delle persone". Per quel che mi riguarda, da qualche anno ho proposto che, dal punto di vista psicologico, l'identità sia considerata nei suoi elementi di cognizione, affetto ed azione e nella sua adesione al gruppo. Soltanto la concorrenza di elementi di ordine personale e di legami con il gruppo sembra in grado di riconoscere tanto la dimensione psicosociale quanto la dimensione personale del processo di costituzione dell'identità. Mi pare che è nell'accostamento della costruzione della coerenza di ordine cognitivo con l'ordine del gruppo che diventa possibile capire la dinamica variabile dei diversi gradi d'identità personale e psicosociale, etnica, professionale, religiosa o qualunque altra.

Accogliendo il suggerimento di Antoine Vergote (1998), dell'Università di Leuven, di porre attenzione al campo del linguaggio, ho proposto l'esplorazione della realtà oggettiva del legame col gruppo, aggiungendo all'analisi psicosociale del legame, l'indagine sull'elaborazione personale dell'adesione al gruppo, per mezzo dei concetti di immaginario e di simbolico, ispirati a Jacques Lacan.

La relazione intersoggettiva che si inizia è una relazione immaginaria, in cui l'ego è un altro, e l'altro un alter ego (Laplanche & Pontalis, 1995). È proprio dell'immaginario ridurre l'altro a se stesso, il differente all'uguale, lo strano al conosciuto. L'immaginario, sempre in quest'accezione, si nutre di diverse figure: sinonimi, analogie, omologie, metonimie e isomorfismi. Il simbolico, al contrario, riconduce alla concatenazione dei significanti, secondo la quale ogni significante acquista questa funzione quando s'inserisce, come elemento, in un ordine che gli è esterno, in modo tale che, sebbene

come elemento possa permanere lo stesso, diviene un significante altro quando inserito in un'altra concatenazione (Kauffman, 1994). Il simbolico, dunque, passa attraverso la differenza, l'alterità, la metafora, e produce un significato nuovo.

Immaginario e simbolico organizzano la vita psichica sotto aspetti diversi e, una volta istituiti nello psichismo, si mantengono integri e con funzioni complementari (Paiva, 2004). Suggerisco dunque, che, dal punto di vista dell'identità personale, l'identità e il suo cambiamento si effettuano in senso proprio soltanto nel piano del simbolico, e permangono incoative o, addirittura, inesistenti, se si mantengono nel piano dell'immaginario.

Grazie al ricorso concettuale all'immaginario e al simbolico, da una parte, e, dall'altra, alla teoria dell'identità sociale (Tajfel, Turner), ho indagato, personalmente e in collaborazione con altri, la costituzione dell'identità religiosa, in particolare di quella che risulta da cambiamenti dell'adesione al gruppo. Non mi sono avvalso della teoria della metamorfosi perché mi pare che supponga la religione come opposta all'agire comunicativo, contro la prospettiva di parecchie tradizioni religiose che vedono nel contatto col divino la forma insuperabile di comunicazione tra gli esseri umani.

Ricerche sulla costituzione psicosociale e personale dell'identità nell'adesione religiosa

Nelle ricerche sulla costituzione dell'identità religiosa, abbiamo studiato dei convertiti dal cristianesimo/cattolicesimo alle "nuove religioni" giapponesi *Seicho-no-ie* e *Perfect Liberty* (PL) o al buddismo (Paiva, 1999, 2004, 2005; Paiva et al., 2000). I convertiti (brasiliani, uomini e donne, senza ascendenti giapponesi e con alcuni anni di affiliazione alla "nuova religione") sono stati intervistati circa la loro religione attuale, la religione precedente, il percorso per convertirsi all'attuale religione, la differenza tra una religione e l'altra, le figure esemplari della loro religione, la possibilità di appartenenza simultanea a più di una religione e ciò che, eventualmente conservano dalla religione precedente. I convertiti al buddismo sono stati studiati, inoltre, sotto gli aspetti dei processi di sincretismo e di post-modernità. L'adesione di brasiliani, cristiani/cattolici, senza legami culturali con il Giappone, ad una religione nata e cresciuta

all'interno della cultura giapponese, è certamente un incontro interculturale. La difficoltà specifica dell'incontro tra cristianesimo e cultura giapponese è stata espressa e discussa nelle molte opere dello scrittore giapponese cattolico Endo Shusaku (Paiva, 2001). Le interviste hanno fornito dei risultati che illustrano diversi processi di trasformazione dell'identità religiosa, nella dimensione personale e nella dimensione psicosociale. Quei processi possono essere ridotti a quattro: cambiamento *attuato* di appartenenza al gruppo e di simbolico; cambiamento *in corso* di appartenenza e di simbolico; appartenenza a *più di* uno gruppo e aggiunta di un secondo simbolico; *ambiguità* di appartenenza e di simbolico. Molto brevemente presento alcuni risultati e commenti, per illustrare ciascuna di queste modalità di trasformazione.

Maria mostra di aver cambiato anche il suo simbolico religioso, perché possiede il prototipo della *Perfect Liberty* (PL), cioè la persona e la funzione del Fondatore, Tokushika Miki, gli insegnamenti e i precetti, la preghiera potente dell'*oyashikiri*², l'orientamento dato dai maestri (equivalenti ai sacerdoti o pastori cristiani), la dedizione a fare diventare "artistica" la vita quotidiana. Persistono degli elementi cattolici, come il riferimento alla messa domenicale, ai Dieci Comandamenti, all'"amatevi gli uni gli altri", alla connotazione punitiva delle disgrazie; tutti elementi che compaiono, però senza risalto, nella nuova articolazione simbolica e possono essere caratterizzati come immaginari.

Si evidenzia, nel percorso di *Maria*, un cambiamento d'identità, perché c'è stata la sostituzione di un gruppo religioso ad un altro, e di un simbolico ad un altro ben delineato, con pochi elementi del simbolico precedente, assimilati al nuovo simbolico, sul registro dell'immaginario.

Si verifica la convergenza dei processi di formazione dell'identità personale e dell'identità psicosociale, nel senso che *Maria* è cosciente di essere religiosa nel nuovo gruppo religioso di affiliazione.

Graziela, nella *Perfect Liberty* da 14 anni, dichiara letteralmente che "si è sempre identificata con la Chiesa [Cattolica]", ma che la PL ha dato risposta alle sue domande e ai dubbi di ogni giorno. Va an-

cora a messa, ma non riesce a mettere in pratica gli insegnamenti che ascolta. Dedicava tutto il suo tempo libero alla PL, sostenuta dai riferimenti della *Perfect Liberty*, cioè la persona e la funzione mediatrice del Fondatore, le cerimonie rituali, la parola salvifica *oyahikiri*, i precetti e le pratiche riguardanti l'elaborazione artistica della vita, il carattere di specchio dell'individuo, che riflette le mancanze e i vizi della famiglia, riferiti agli ascendenti e ai discendenti. *Graziela* si riferisce al cattolicesimo e allo spiritismo come religioni, e alla PL come filosofia di vita; sembra, con questo, indicare delle realtà per lei non coincidenti. Il riferimento al cattolicesimo ha bisogno di essere indotto dall'intervistatore e si limita alla messa, all'inefficacia dell'insegnamento cattolico e all'influenza negativa della sua famiglia cattolica non praticante. Questi elementi, però, non gravitano ancora, a modo dell'immaginario, intorno all'articolazione piellista, ciò suggerisce che non si è ancora affermato in modo esclusivo un sostituto simbolico della religione precedente. *Graziela* dà l'impressione di camminare verso la piena accettazione del simbolico della PL, ciò che sembra dimostrato anche dalla sua intensa dedizione alle attività "pielliste" e alla scarsa frequentazione del culto cattolico.

Annamaria si è affiliata con serietà al gruppo PL, che sembra non entrare in competizione con la religione cattolica, alla quale dice di appartenere. Rileva nella PL il potenziamento personale e culturale e l'assenza di qualsiasi pressione riferita all'affiliazione religiosa. Sembra essere in relazione con la PL come gruppo di natura non religiosa, di grande influenza nella sua vita personale e sociale. Non sembra avere sostituito il simbolico religioso precedente con un altro simbolico religioso, ma avere aggiunto al simbolico religioso cattolico un simbolico di un altro tipo; di conseguenza non contrappone (se non superficialmente) il cattolicesimo alla PL. Attraversa una fase di fragilità emotiva e incontra un gruppo che la occupa, distrae e arricchisce culturalmente, fornendole sostegno cognitivo e affettivo. Ha il simbolico della PL relativamente strutturato, poiché ha come prototipo il culto della pace e del ringraziamento, l'elaborazione artistica della vita quotidiana,

² *Oyashikiri*: preghiera dotata di un potere unico, in virtù dell'unione del Capo della PL con la persona che la fa e dell'infusione della forza spirituale dei Fondatori.

³ *Omitamà*: emblema dei fedeli della PL, simile al sole, dove sono presenti gli spiriti dei fondatori e quelli degli antenati della famiglia.

l'emblema dell'*omitamà*³, la preghiera e la spiegazione causale degli infortuni della vita. Annamaria ribadisce la libertà della PL davanti alle opzioni religiose e l'inesistenza di pressione sulla persona. Da questo insieme di espressioni, nasce l'impressione che Annamaria appartenga in maniera paritetica a due gruppi, ognuno dei quali con il suo simbolico, un gruppo di sostegno sociale efficace e strutturato, e un gruppo religioso. Ci sono delle dichiarazioni ambigue, riferite all'uno e altro simbolico: l'equiparazione dell'*omitamà* al crocifisso, ambedue simboli santificati; l'assenza, nella PL, di un modello obbligatorio, come la figura del papa; la sinonimia dei benefici con le grazie divine. Ma queste affermazioni sono insufficienti perché si possa parlare di migrazione di elementi da un simbolico all'altro sotto la forma dell'immaginario. In questo contesto, la negazione di un depositario delle caratteristiche della PL e il riferimento inevitabile al papa nel cattolicesimo conferma il mantenimento di due simbolici di ordine distinto e, forse, la minore strutturazione del simbolico piellista.

Teresa appartiene al gruppo della *Seicho-no-ie*; ha il prototipo della *Seicho-no-ie* trasmesso dal Fondatore, Masaharu Taniguchi: l'inesistenza del peccato, la filiazione divina perfetta, il Dio interiore, la purificazione del subcosciente per mezzo della lettura dei sutra/mantra nella meditazione, il corpo come bozzolo dello spirito, il *karma* degli antenati, il ringraziamento costante, l'autoprototipicità missionaria. *Teresa* si riferisce alla *Seicho-no-ie* come la sua religione. In altri momenti, però, parla della *Seicho-no-ie* non come una religione ma come una filosofia che le fa comprendere meglio la religione di origine, dal cui gruppo non si è sciolta; dichiara che continua ad essere cattolica, va in chiesa, fa celebrare delle messe, invoca con il loro nome gli angeli, legge la bibbia, mantiene l'abitudine della preghiera. *Teresa* sembra, dunque, considerare il cattolicesimo come sua religione di base, sottostante attualmente alla *Seicho-no-ie*, ma destinata ad essere (nella prospettiva del New Age), insieme alle altre religioni, assorbita dallo stesso vertice, semplicemente Dio come luce e energia interiore. Dal punto di vista del simbolico, dunque, lei si rivela indeterminata, visto che non possiede un asse di significazione che articoli i molteplici elementi religiosi di riferimento, e lascia l'impressione di essere diretta da due agglomerati religiosi retti dall'immaginario; ciò che non permette, al momento, un giudizio sul processo di trasformazione dell'identità

e ci porta a domandarci addirittura se, nel suo caso, ci sia ancora luogo per il concetto d'identità.

Conclusione

Le interviste e le loro elaborazioni, presentate come illustrazioni delle modalità di transizione religiosa degli intervistati, rivelano, dal punto di vista psicosociale dell'identità, che l'identità religiosa è stata modificata soltanto quando è stata riferita alla categorizzazione e alla prototipificazione gruppale, cioè, quando il gruppo di appartenenza precedente è stato contrapposto al nuovo gruppo di appartenenza, e quando è stato contrapposto un prototipo all'altro: processo che si può ritenere concluso in *Maria* e ancora in corso in *Graziela*. Quando al gruppo di appartenenza o al prototipo precedente è stato semplicemente aggiunto un altro gruppo o prototipo, non si è modificata l'identità religiosa, ma soltanto è divenuto più ampio il ventaglio d'identità della persona, come in *Annamaria*. Il caso di *Teresa* ha illustrato la duplicità dell'appartenenza e della prototipizzazione, ciò che ha impedito di stabilire il mantenimento o il cambio dell'identità religiosa. Come atteso dalla teoria dell'identità sociale, c'è un parallelo stretto fra categorizzazione/prototipicità e appartenenza gruppale.

La funzione attribuita all'appartenenza al gruppo nella formazione dell'identità deve essere compiuta dalla verifica della sistemazione simbolica o immaginaria attuata da ciascuno soggetto. Nei casi portati ad esempio, appare completata la strutturazione simbolica in *Maria*, con la sostituzione di un simbolico ad un altro, e in *Annamaria* con l'aggiunta di un simbolico all'altro. In *Graziela*, si intravede una strutturazione simbolica in corso, con la tendenza a sostituire un'articolazione religiosa all'altra. La strutturazione immaginaria è rincontrabile in *Teresa* che va e viene da un riferimento religioso all'altro. Tuttavia, intorno della strutturazione simbolica di *Maria* e di *Annamaria* compaiono (evocati dall'assimilazione) elementi molteplici sia della religione precedente (*Maria*) sia di entrambi i sistemi simbolici (*Annamaria*).

Ciò che in questi studi è risultato inaspettata, perché all'inizio non ipotizzata e ancor meno attesa, è stata la convergenza dei processi di formazione personale e psicosociale dell'identità. Come sintesi possiamo dire che, dal punto di vista della teoria psicosociale adottata e della concettualizzazione dell'imma-

ginario e del simbolico, si verifica un cambiamento di appartenenza al gruppo quando si ha un nuovo simbolico e si ha un nuovo simbolico quando si ha un cambiamento di appartenenza gruppale. Negli altri casi permangono appartenenza e simbolico, con la possibilità di assimilazione immaginaria (al simbolico conservato) di elementi provenienti dall'altro simbolico. Io credo che con questa convergenza si uniscono psicologia della personalità, psicologia sociale e alcune tendenze recenti della sociologia nello studio dell'identità religiosa e dell'identità in generale.

Riferimenti bibliografici

- Blumer, H. (1969). *Symbolic interaction: Perspective and method*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Cassidy, C., & Trew, K. (1998). Identities in Northern Ireland: A multidimensional approach. *Journal of Social Issues*, 51, 54(4), 725-740.
- Ciampa, A. d. C. (1987). *A estória do Severino e a história da Severina. Um ensaio de Psicologia social*. São Paulo: Brasiliense.
- Frale, D. E. S. (1997). Gender, racial, ethnic, sexual and class identities. *Annual Review of Psychology*, 48, 139-162.
- Kauffman, P. (1994). Voci "immaginaire", "réel", "signifiant", "symbolique" *Dictionnaire encyclopédique de psychanalyse. Le legs de Freud et Lacan*. Paris: Bordas.
- Lacan, J. (1966). Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je *Ecrits* (Vol. 1, pp. 89-97). Paris: Seuil.
- Laplanche, J., & Pontalis, J.-B. (1995). *Vocabulário de Psicanálise* (2. ed.). São Paulo: Martins Fontes.
- Oakes, P. J., Haslam, S. A., & Turner, J. C. (1998). The role of prototypicality in group influence and cohesion: Contextual variation in the graded structure of social categories. In S. Worchel, J. F. Morales, D. Páez & J. C. Deschamps (Eds.), *Social identity: International perspectives* (pp. 75-92). London: Sage.
- Paiva, G. J., de. (1999). Imaginário, simbólico e sincrético: Aspectos psicológicos da filiação a novas religiões japonesas. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 12(2), 521-535.
- Paiva, G. J., de. (2001). Cristo in Giappone: rive e derive del cattolicesimo nella letteratura di Endo Shusaku. In M. Aletti & G. Rossi (Eds.), *L'illusione religiosa: rive e derive* (pp. 217-230). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Paiva, G. J., de. (2004). Identidade e pluralismo: Identidade religiosa em adeptos braileiros de novas religiões japonesas. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 20, 21-29.
- Paiva, G. J., de. (2005). Sincretismo e Pós-modernidade na construção imaginária e simbólica da identidade religiosa no encontro entre cristianismo e budismo. Relatório de Pesquisa: CNPq.
- Paiva, G. J., de, Faria, D. G., Gomes, D. M., Gómez, M. L. T., Lopes, R., Nunes, L. C., ... Zangari, W. (2000). Processos psicológicos de conversão religiosa: imaginário e simbólico, categorização e prototipicalidade. *Psicologia Clínica (PUCRJ)*, 12(92), 151-169.
- Sarbin, T. R., & Scheibe, K. E. (Eds.). (1983). *Studies in social identity*. New York: Praeger.
- Stryker, S. (1987). Identity theory: Developments and extensions. In K. Yardly & T. Honess (Eds.), *Self and Identity: Psychosocial perspectives* (pp. 89-108). New York: Wiley.
- Tajfel, H. (1972). La catégorisation sociale. In S. Moscovici (Ed.), *Introduction à la psychologie sociale* (Vol. 1, pp. 272-302). Paris: Larousse.
- Tajfel, H. (1981). *Human groups and social categories*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, J. C. (1985). Social categorization and the self-concept: A social cognitive theory of group behavior. In E. J. Lawler (Ed.), *Advances in group processes* (Vol. 2, pp. 61-76). Greenwich, CT: Jai Press.
- Vergote, A. (1998). L'oscillation de l'intention dans les métaphores religieuses: déisme ou foi chrétienne. *Recherches sur la Philosophie et le Langage*, 19, 147-163.

Testo della relazione presentata alla Giornata di Studio “La psicologia della religione: ambiti di ricerca e prospettive di applicazione” (Università Cattolica di Milano, 14 ottobre 2013) e parzialmente ridotto dalla pubblicazione “Identidade psicossocial e pessoal como questão contemporânea”, *Psico*, 38(1), pp. 77-84, 2007, con l’amabile autorizzazione dell’Editore della Rivista, che ringrazio.

Geraldo José de Paiva è professore presso l’Istituto di Psicologia dell’Universidade de São Paulo; vice-coordinatore del GT Psicologia & Religião, di ANPEPP; capo del Laboratorio di Psicologia Sociale della Religione, del medesimo Istituto.

Corrispondenza / email: gjdpaixa@usp.br

Citazione (APA) / APA citation: Paiva, G.J. de (2014). Identità: psicologia, cultura e religione. *Psicologia della Religione e-journal*, 1 (1), 27-35. <http://dx.doi.org/10.15163/2421-2520/2014A04>.

Online: <http://www.PsyRel-journal.it>



2014