

Identità versus identità.

Una riflessione sulle identità e sulle rappresentazioni dell'Altro come supporto al pregiudizio e alla disegualianza nelle società "quasi-multietniche"

Pierfranco Malizia

This article is the result of a series of reflections that are able to retrace some of the key issues in fund of the relationship with the Other's identity, a relationship that today may be to promote or affect in toto the possibility of multiculturalism, and the relationship identity-prejudice.

*"È in nome di una differenza culturale che
una persona o un gruppo sono maltrattati
socialmente o ne maltrattano altri"*

M. Wieviorka

Premessa

Le note che seguono sono il frutto di una serie di riflessioni tendenti a ripercorrere alcune delle principali problematiche di fondo del rapporto con l'Altro (l'"Altro-straniero" in particolare), rapporto che oggi, in un territorio di società europee sempre di più di fatto ("quasi") multietnico-multiculturali, può venire a favorire o ad inficiare in toto la possibilità stessa del multiculturalismo, inteso come sistema di convivenza nello stesso contesto sociale di differenti gruppi sociali portatori di culture diverse. E' un argomento certamente non esauribile in un saggio di limitate dimensioni come quello che segue; pertanto, senza pretesa di esaustività si cercherà solamente di svolgere in maniera sufficientemente congrua talune tematiche di fondo sulla relazione "identità-prejudizio". Infine, va ricordato che il discorso che qui si sostiene si fonda essenzialmente sul presupposto (Simmel 1989) che ogni azione sociale (e quindi anche il pregiudizio e la disegualianza) si fonda, fra l'altro, sul modo in cui conosciamo l'Altro riproducendolo in una immagine.

Identità, pregiudizio, pregiudizio dell'identità

È possibile ipotizzare una sorta di nesso di continuità, se non in qualche modo di casualità, fra due poderose costruzioni sociali come “identità” e “pregiudizio”? In altri termini, l'ipotesi di partenza è che, parafrasando Bourdieu (1983), l'identità, «fenomeno strutturato», sia «strutturante» il pregiudizio e viceversa (conseguentemente) in un *continuum* a tratti anche difficilmente differenziabile, per cui il combattere il pregiudizio, da parte del «pregiudicato» comporta necessariamente una costruzione di identità; ciò però a volte viene fatto «a tavolino» o «a palinsesto» per la necessità di riappropriarsi di un «sé» collettivo distrutto e/o dimenticato o anche probabilmente «mai esistito», di opporsi efficacemente al «pregiudicante»; come scrive De Vita, «la voglia di identità nasce in primo luogo dal desiderio di sicurezza, esso stesso un sentimento ambiguo... la domanda di identità è il più delle volte una domanda alla crisi delle certezze e alla bancarotta della comunità, della decomposizione dei rapporti sociali, nella de-territorializzazione, nella fine delle ideologie forti. Scaturisce da un contesto globalizzato fonte di incertezza, di paure di omologazione, di visibilità di culture altre che portano a interrogarsi sulla specificità soggettiva e a ripensare, tra l'altro, alla tradizione e al passato» (De Vita, cit. in Malizia 2008: 52).

Occorre quindi definire alcuni elementi costitutivi dell'identità, realtà in continua tensione con l'alterità: «l'identità si costruisce a scapito dell'alterità, riducendo drasticamente le potenzialità alternative, è interesse perciò dell'identità schiacciare, far scomparire dall'orizzonte l'altro [...] l'identità è un fatto di decisioni. E se è un fatto di decisioni, occorrerà abbandonare la visione essenzialista e fissista dell'identità, per adottarne invece una di tipo convenzionalistico [...] non esiste l'identità, bensì esistono modi diversi di organizzare il concetto di identità. Detto in altri termini, l'identità viene sempre, in qualche modo, “costruita” o “inventata”. Nelle due prospettive qui indicate, “decidere l'identità” assume significati e valori molto differenti. Nella prospettiva essenzialistica, si può solo decidere se ricercare l'identità delle cose [...]. La decisione non intacca minimamente la struttura dell'identità. Nella seconda prospettiva, quella convenzionalistica, decidere l'identità concerne non soltanto la scelta iniziale per la determinazione dell'identità, ma riguarda (indipendentemente dalla consapevolezza che ne possono avere) il livello e tipo d'identità, l'organizzazione interna, la coesione, la coerenza di ciò per cui intendiamo predicare l'identità, i confini inoltre degli oggetti o degli enti rispetto a cui solleviamo la questione dell'identità» (Remotti 1996: 5 e 61).

Infine il tema, attraverso alcuni tratti essenziali, del pregiudizio come «azione razionale rispetto allo scopo di distanziare l'altro» o, meglio, «tutti gli altri» partendo proprio da una «certa» (o supposta tale, come spesso avviene) identità che fa «costruire socialmente» l'Altro, sempre però nella direzione

della subordinazione, se non in quella dello sfruttamento: “tra i fattori che concorrono in modo precipuo alla genesi dei pregiudizi, vanno considerati in primo luogo la difesa degli interessi personali e quella del gruppo di appartenenza. Tale difesa per un verso porta a stravolgere la verità e per altro porta a produrre qualsiasi tipo di giustificazione della propria innocenza”, pregiudizio che viene ad alimentarsi continuamente, se non altro per poter perpetuarsi, di stereotipi che «possono essere il prodotto di un persistente tessuto di pregiudizi nei confronti degli “altri”, degli stranieri, dei diversi; possono costituirsi come reazione a danni reati o presunti, subiti o minacciati; possono essere indotti da persone o gruppi agenti per interessi propri o della categoria a cui appartengono. Gli stereotipi possono formarsi in ambienti intellettuali [...] o scaturire dall’immaginario popolare» (Tentori 1989: 186).

Sull’identità (riepilogando)

Possiamo definire l’identità (Sciolla, 1985: 105) come un «sistema di significati che, mettendo in comunicazione l’individuo con l’universo culturale dei valori e dei simboli sociali condivisi, gli permette di dare senso alle proprie azioni ai propri occhi e a quelli degli altri di operare scelte e di dare coerenza alla propria biografia», un sistema cioè di riconoscimento e di autoriconoscimento; l’”identità dell’identità” è un qualcosa continuamente sottoposto alla dialettica invarianza/mutamento, concetto “accomodante” che vuole costruire una “dimora sicura” ed uno “spazio difeso” che origina e custodisce sia il “diritto di essere” come quello di “avere” (Bauman 1999, cap. II).

Pur se l’identità collettiva è altra cosa da quella “individuale” non si può parlare d’identità di un soggetto senza riferirsi alle radici relazionali e sociali di tale identità (Melucci 2000: 121) ed è per questo che pure nella “società della incertezza” l’azione sociale (individuale e collettiva) rimane in qualche modo ispirata, ora in maniera più forte, ora più debole, a tracce di unitarietà spaziale e continuità temporale; un “filo di Arianna” fors’anche sfilacciato e consunto ma con il quale non si può non continuare a dover fare i conti, un legame lasco di appartenenza ad un mondo del quale si continua a far parte pur se con un certa dose di distacco e di relativo coinvolgimento: “distacco” e “relativo coinvolgimento” nelle “cerchie sociali” già discretamente sconnesse.

E probabilmente non può essere che così, perlomeno nella misura in cui rimangono vive le dimensioni/funzioni più rappresentative dell’identità (Sciolla, cit.) come quella “cognitiva” (la identità permette di collocarsi in un campo abbastanza definito di significati e valenze) o quella di “differenziazione” (che permette ai soggetti, individuali o collettivi che siano, di individuare una propria specificità, una “distinzione” dall’Altro) o, ancora, quella di “bussola”

(nella misura in cui orienta alle scelte) e, infine quella di “collante sociale” (come *trait d’union* fra esperienze e rappresentazioni collettive).

Riprendendo quanto espresso da Remotti (1996) potremmo dire che “ego si identifica tramite alter” il quale però, secondo quello che potremmo definire un continuum bipolare, è ora “assolutamente negato” (ovvero non-riconosciuto, pregiudicato ed è tendenzialmente” da “annullare”, anche nel senso più tragico del termine), ora “invisibile” (non potendolo “negare”, l’altro viene marginalizzato tanto da perdere una visibilità sostanziale), ora “emarginato” (riconosciuto ma “ghettizzato” in tutte le forme possibili dimensioni, come quella spaziale-sociale, economico-politica, culturale, ecc.), ora effettivamente “riconosciuto” (ovvero l’alterità come fattore del tutto coesistente alla propria identità).

Ma l’identità è anche un “progetto di vita” (Sartre 1958) collettivo che si perpetua tramite i processi di socializzazione: l’identità è un fenomeno che nasce dalla dialettica fra individuo e società. I tipi di identità, d’altra parte, sono prodotti sociali *tout court*, elementi relativamente stabili della realtà sociale oggettiva (Berger, Luckmann 1969: 168); l’identità socio-culturale è possibile solo nel caso di una «socializzazione riuscita... L’instaurazione di un altro grado di simmetria tra realtà oggettiva e realtà soggettiva» (Berger, Luckmann: 223) è un modello quindi che si apprende, ma non solo questo: «l’identità nella vita, rimane largamente costante. È più facile maturare una identità che cambiarla e i cambiamenti totali di identità sono pressoché inesistenti» (De Vita 1999: 137).

La costruzione e la definizione di una identità non sono mai operazioni “neutre”: come scrive Fabietti, «i gruppi umani hanno la tendenza a elaborare definizioni positive del sé, mentre producono invece definizioni negative dell’Altro» (Fabietti 1998: 16).

In altri termini è come dire che, in moltissime culture, esista quasi un automatismo fra “affermazione del sé-deprezzamento dell’Altro”, come se non si scorgesse altra via d’uscita, per la definizione ed il mantenimento del sé, che la continua gerarchizzazione (al proprio “interno” culturale e nei rapporti con le altre società-culture) dei vari sé esistenti il cui livello massimo è ovviamente rappresentato del proprio sé; è immediatamente intuibile come ciò può comportare implicitamente la logica del “chi-non-è-come-me-è-contro-di-me” e quindi la necessità di disporre di “potere” per potersi garantire la “vetta” della suddetta gerarchia o per poter sovvertire la stessa a favore del proprio sé.

E la radice di questa costruzione e mantenimento non neutri dell’identità forse può ben spiegarsi con Bauman quando afferma che “in ogni epoca l’Altro rappresenta il futuro vago e non programmato, il luogo dell’incertezza perpetua e come tale, un luogo attraente e spaventoso” (Bauman, cit.: 122).

“Identità” è poi “appartenenza”: “l’appartenenza – scrive Di Cristofaro Longo – sta all’identità come lo status al ruolo. Essa delinea l’elemento statico,

descrittivo di una posizione all'interno di una determinata cultura, mentre l'identità, col il ruolo, che, peraltro, si esplica solo all'interno di una identità, delinea il momento attivo, l'esercizio concreto dei diritti e dei doveri che da essa sono determinanti" (Di Cristofaro Longo 1996: 39-56).

Infine, l'"identità come narrazione" (Melucci, cit.): "narrare a se stessi" e "narrare se stessi" sembra oggi un modo per recuperare certezze riguardo a questa "dimora meno sicura" di quanto non potesse esserlo in passato, specie oggi in questa "modernità liquida"

che facilmente disancora e sfuma contorni; identità come narrazione viene ad assolvere le funzioni-madre di individuazione dei confini e della continuità storica, una "ancora di salvezza" (Melucci, cit.:125) vera e propria.

L'identità collettiva (che non è certamente riducibile solo la c.d. "identità nazionale", in quanto non è esclusività dello "stato-nazione" bensì ad ogni gruppo sociale che in essa ci si riconosca e sia riconosciuto/riconoscibile), così come precedentemente accennato rispetto alla cultura, non ha caratteri di monoliticità né è qualcosa di "dato" né, pertanto e conseguentemente impermeabile (diacronicamente e sincronicamente) alle altre identità collettive; oltretutto va ricordato che, fatto immediato in società multiculturali, anche nelle cosiddette società monoculturali (o, per meglio dire, a cultura egemone) abbondano di forme pluridentitarie che, per forza di cose, sono continuamente sollecitate, con modalità a volte costellate da non poca sofferenza, a negoziazioni di significato, a mediazioni di sensibilità culturale (Bennett 2002) o fors'anche a veri e propri "compromessi" del tipo "dissonanza cognitiva".

Proseguendo in questo "tentativo di discorso", Palmonari (2006: 164) ricorda che "ci si continua a rappresentare in molte collettività sociali, l'identità come derivante da una unica appartenenza ... non ci si rende conto, con queste prese di posizione assoluta, che ciascuno di noi può avvertire come saliente ... una certa appartenenza che poi considererà secondaria in un momento successivo".

L'identità è "sentirsi" e "riconoscimento", dove forse il secondo aspetto è in molti casi prioritario e/o primario rispetto al primo: la fenomenologia delle c.d. "identità inventate" (Malizia 2001) ne è una riprova, anche se, nella prassi non sempre necessariamente ciò si concretizza, generando conseguentemente isolamento in un caso, conflittualità in altri.

L'identità e le identità

Occorre ripartire dalla "diversità" e dal rapporto fra "diversità" che s'instaura necessariamente nella società, anche quelle presuppostamente "monoculturali" ovvero "monoidentitarie", e quindi con maggiore evidenza nella

loro progressiva trasformazione a “multi-etnico-multiculturali” ovvero “pluri-identitarie”; dall’altro, di entrare nei meccanismi di interazione sociale e di costruzione collettiva di realtà che consentono (o meno) la realizzazione delle medesime e permettendo forse anche una migliore comprensione di come si forma una società *tout court*, senza aggettivi quanto/qualitativi, di come avviene quel “contratto sociale” che ne costituisce poi il collante assolutamente necessario per un insieme/sistema comunque eterogeneo e tanto più ove culturalmente differenziantesi in maniera sostanziosa.

Il multiculturalismo, l’interazione costante fra più identità collettive è, in sé, un dato di fatto che si costituisce ogni volta che, diacronicamente e sincronicamente, diversi gruppi socio-culturali vengono a trovarsi “in vicinanza” interagendo negli stessi spazi di relazione; situazione non certo “scoperta” dalla contemporaneità, basti pensare ad esempio come da sempre il Mediterraneo abbia creato una situazione unica di *cross-road* sviluppando tutte quelle che ancor oggi consideriamo come le diverse possibilità di interazione, ovvero l’“assimilazione”, l’“integrazione”, il “melting pot”, la “salad bowl” ora in maniera (e con modalità) fortemente conflittuale, ora naturalmente sviluppatasi in forma di “dialogo” socio-culturale nonché politico.

In altri termini, l’uso stesso del termine preconizzerebbe la necessità, l’utilità (e forse anche l’ovvietà, nel senso che non si vedono, se non in una logica pura di dominio weberiano, altre possibilità) di una interazione sostanzialmente e durkheimianamente “solidale” tra attori sociali appartenenti a differenti identità culturali al fine di realizzare una società complessiva tendenzialmente armonica; una società fatta più di “ponti” che uniscono che di “porte” che si chiudono, superando spazi chiusi/difesi etnocentricamente parlando ed approdando ad un territorio più ricco e probabilmente più libero ove coesistano “più sensi comuni” nel quotidiano come nella progettualità; una opportunità inaspettata per irprovare ad essere “pellegrini” piuttosto che “turisti”, come direbbe Bauman.

È evidente che tutto ciò non può non basarsi sull’abbattimento progressivo degli egocentrismi semantico-culturali per una condivisione di significati in un linguaggio che crea (rendendo possibile) uno spazio pubblico di relazione, un’“arena” di interazione sociale di “condivisione” piuttosto che di “preclusione”, di “vicinanza” piuttosto che di “lontananza”.

Il multiculturalismo, qui inteso come un sistema pluridentitario, assiomaticamente, viene ad essere/significare una dimensione ove, parafrasando Heidegger, “più menti (= culture) vengono ad abitare”, o in altri termini, ove vengono a convivere, confrontarsi, affrontarsi differenti identità culturali intese come insiemi differenziati di riferimenti culturali nei quali (ed attraverso i quali) un gruppo sociale si riconosce, si definisce e viene conseguentemente definito/riconosciuto dagli altri gruppi sociali.

Le rappresentazioni sociali identitarie dell'Altro

Arriviamo quindi a una riflessione, altrettanto importante per la costruzione di una società multiculturale dell'Altro, non come realtà in sé coesistente ma come categoria problematica. Anche questo è un ordine di discorso che richiederebbe un trattamento molto diffuso, ma pur nell'economia di questa trattazione, non possiamo non concordare con D'Andrea (in D'Andrea, De Simone, Pirni 2005: 84) quando ricorda che "molti dei problemi di relazione che affliggono l'umanità occidentale contemporanea – e non solo – possono ricondursi quindi a un'unica figura, l'Altro. E' l'incapacità di mettersi in rapporto con l'Altro che genera intolleranza, razzismo, odio etnico, violenza apparentemente insensata e le altre aberrazioni di cui si è spesso testimoni. la perdita delle strutture profonde di riferimento morale e simbolico, causata anche dal progressivo disimpegno delle agenzie di socializzazione primaria dai loro compiti, ha messo gli uomini in una condizione di angoscia e malessere diffuso, da cui è difficile immaginare esiti facili e rapidi!

Sempre sull'incapacità di relazionarsi con l'Altro, Cotesta ricorda che «nelle società complesse moderne esiste una molteplicità di gruppi, collettività e categorie sociali. la comparazione tra il proprio essere sociale e quello degli altri individui è una normale attività cognitiva necessaria per *dare senso* alla propria vita. perciò, gli altri vengono continuamente da noi classificati, interpretati, valutati. Ciò è necessario per classificare, interpretare, valutare noi stessi. Secondo determinate nostre *aspettative di status* noi tendiamo a fare propri norme e valori di un gruppo considerato migliore, superiore a quello di cui *attualmente* facciamo parte. [...] Viceversa, rifiutiamo le norme, i valori, gli atteggiamenti ed i comportamenti di gruppi peggiori, inferiori, verso i quali mostriamo ostilità» (Cotesta 1999: 209-222).

L'Altro-straniero, non più solo come realtà distante e/o "esotica", bensì come quello "della porta accanto", assolutamente reale e vicino, incombente (le migrazioni e le sostanziali conseguenti modificazioni dei "paesaggi sociali") o virtuale (una società – mondo che attraversa Internet e le assolute facilità di viaggio, di transazioni di vario tipo e natura, relazioni politiche e legami sopranazionali, ecc. diventa sempre più interconnessa).

Non poche le problematiche che si (ri)aprono; cercheremo in questa sede di delinearne le principali, strutturando il discorso in questi termini:

- a) il tema della "differenza",
- b) lo "straniero" come rappresentazione sociale,
- c) l'ambivalenza dello "straniero".

Vediamoli ora brevemente.

- a) La “differenza” (salvo ovviamente quelle “naturali”) è il risultato di un processo sociale di differenziazione (Pacelli, 2001) non una realtà data, una condizione normale dello sviluppo della complessità sistemica della società ma che può diventarne fatto problematico nella misura in cui si realizza l’equivalenza “differenza=disuguaglianza”, ovvero una differenza che da “orizzontale”, diventa di fatto e di diritto “verticale”.
- b) Lo “straniero”, diverso in qualche modo per eccellenza, è una rappresentazione sociale (Grande 2005), ovvero “sistemi di interpretazione dell’ambiente sociale che permettono agli individui ed ai gruppi di agire, comunicare e di regolare le loro reciproche intenzioni ... lo studio delle rappresentazioni sociali non mira a comprendere una vita sociale fatta, posta al di sopra degli individui e immutabile, ma una vita sociale che si sta facendo (Ivi: 9). E il “rappresentare” però “non vuol dire in effetti semplicemente sdoppiarla, ripeterla o riprodurla, vuol dire invece ricostruirla, ritoccarla, cambiarne il testo. La comunicazione che si stabilisce tra concetto e percezione, l’uno penetrando nell’altra, trasformano la sostanza concreta comune, creano l’impressione di realismo, di materialità delle astrazioni, poiché noi possiamo agire con loro, e delle astrazioni delle materialità, poiché esse esprimono un ordine preciso. Queste costellazioni intellettuali, una volta fissate, ci fanno dimenticare che esse sono la nostra opera, che hanno un inizio ed avranno una fine, che la loro esistenza esterna porta il segno di un passaggio attraverso la psiche individuale e sociale” (Ivi: 68).
- E lo “straniero” è un prodotto di una complessa (nello spazio e nel tempo) rappresentazione sociale con specifiche caratteristiche come l’aspetto cognitivo (come insieme più o meno strutturato di dati, stereotipi, esperienze in merito) o l’esprimere un carattere “significante” (stabilendo una corrispondenza fra la rappresentazione ed il significato retrostante) nonché una espressione simbolica (un qualcosa che “stat-pro-aliquo” e che rinvia ad una più articolata realtà, ad un mondo più vasto di significazioni e valenze); la “estraneità dello straniero non è nello straniero e la sua eliminazione non consiste nell’eliminazione di una supposta differenza ... l’estraneità dello straniero è il risultato di una particolare categoria sociale che, rendendo pensabile e visibile il nesso Noi-Altro che costituisce la base per l’identificazione sociale, rende pensabile e visibile il nesso lontananza-vicinanza che caratterizza ogni rapporto umano” (Colombo 2002: 92).

La costruzione sociale “straniero” avviene attraverso un processo (Ivi: 22-27) articolato su quattro procedimenti cognitivo-descrittivi che possono essere così sintetizzati:

- il primo è quello della “inversione”, ovvero l’attribuzione all’Altro-straniero di tutto ciò che “è” (in termini di pensiero e di azione, di forme culturali e di relative prassi sociali) il nostro contrario; ciò comporta, naturalmente e necessariamente l’assunzione che il “nostro” sia la normalità, il riferimento certo ed inappellabile, la “misura delle cose”, nel quale “tutti” ci si potrebbero/dovrebbero riconoscersi in quanto tendenzialmente “universale”;
- segue poi la logica della “mancanza”, ovvero all’Altro-straniero (e ciò è anche conseguente da quanto sopra) “manca qualcosa” (che noi, appunto, abbiamo) e tale incompletezza di normalità- a volte anche di carattere fisico, non solo socioculturale – ne conferma tanto logicamente la specificità anomala;
- l’“eccesso”: con tale logica si tende a descrivere ed affermare l’Altro-straniero come colui che è una sorta di vera e propria esasperazione, esagerazione, ridondanza in tutto: fisicità, sessualità, stili di vita, piccole-grandi consuetudini, rappresentazioni del mondo, tutto è tendenzialmente *oversize* rispetto alla (nostra) normalità;
- infine, la logica della “combinazione” che consiste sostanzialmente nella caratterizzazione di chi non-è-come-noi in una umanità mista di animalità, quasi una alterazione fisico-sociale di ciò e di come si dovrebbe essere, una anomalia strutturale (e strutturante) che viene definitivamente a stigmatizzare la diversità, ad ipostatizzarla.

c) Aldilà di ciò, riportando il discorso in termini esclusivamente socioculturali, l’ambivalenza dello Straniero può essere molto forte; esaminiamo talune impostazioni di discorso.

- Lo “straniero” come opportunità.
Anche se, come precedentemente accennato e come svilupperemo in seguito, l’attribuzione di significato al “tipo sociale” Straniero si denota e si connota perlopiù in termini di negatività e quindi di contrasto, ciò non è necessariamente l’unica rappresentazione possibile. anzi, riprendendo Simmel (1989; capp. VII e IX), la sua valenza sociale può benissimo essere una opportunità, una ricchezza per il contesto sociale-altro, nel quale lo straniero può svolgere un ruolo “diverso da quello di ogni altro membro; il suo parziale coinvolgimento nella vita del gruppo, gli consente di acquisire un’obiettività che rimane invece preclusa agli altri componenti. “Egli, non essendo radicalmente legato agli elementi specifici e alle tendenze peculiari del gruppo, può assumere al riguardo un atteggiamento oggettivo”. Inoltre, poiché lo straniero è ad un tempo vicino e lontano, spesso ci si rivolgerà a lui come a un confidente. Le confidenze, tenute celate alle persone a noi prossime, possono essere fatte allo straniero, proprio perché, in

tal caso, è probabile che esse non comportino conseguenze. Per ragioni analoghe, lo straniero può svolgere la funzione di giudice nei confronti delle parti contendenti in un modo migliore di quanto non possano farlo i membri effettivi del gruppo, poiché egli non è legato né all'uno né all'altro contendente (Coser, 1983:265).

L'essere diverso cioè può consentire al gruppo sociale "ospite" una forte opportunità di rilettura del sé e del mondo, di ulteriori possibilità di allargamento qualitativo di prospettive che, come si è accennato a proposito dell'identità, non significa "perdita del sé" ma un sé più consapevole e conseguentemente anche più "robusto" proprio perché più "aperto".

- Lo "straniero" come pericolo

La stabilità cognitiva o sociale risiede nella capacità di definire confini che consentano di distinguere ciò che è interno (amico, uguale, solidale) da ciò che è esterno (nemico, differente, ostile), che consentano di fornire codici in grado di orientare gli individui all'interno di una condizione esistenziale caratterizzata dal mutamento, e di fornire una chiave di lettura per l'azione in situazioni quotidiane di incertezza. La cultura, le tradizioni, le istituzioni consentono all'individuo di semplificare le scelte che si trova a compiere, ma funzionano in modo soddisfacente solo quando sono indiscusse e si presentano come naturali.

Lo straniero rende evidente il carattere contestuale dei codici culturali, ne rivela l'arbitrarietà. Introduce incertezza, crea ansia, solleva dubbi. Confonde i confini, annebbia la nostra capacità di creare classificazioni, simboli, divisioni; rende indefinibile le differenze L'ostilità nei confronti dello straniero può anche essere un modo per gestire i problemi che si creano all'interno del gruppo: lo straniero è un facile bersaglio su cui scaricare le ansie e le incertezze che derivano da crisi interne alla comunità. In questo caso, lo straniero è l'elemento che consente di trasferire all'esterno del gruppo le tensioni interne, che consente di indirizzare all'esterno gli impulsi aggressivi. Lo straniero funziona inoltre come catalizzatore per la solidarietà interna. La lotta comune verso lo straniero, verso il nemico esterno, consente di costruire o di inventare una comunità che si riconosce come tale proprio nel suo impegno collettivo contro l'invasore (Colombo cit.:58).

- Lo "straniero" come destrutturazione.

Ogni gruppo sociale, come è normale che sia, sviluppa nel tempo una propria visione del mondo, certamente in termini più autoreferenziali che di continuo apertura/confronto ma, altrettanto certamente, assolutamente permeabile all'Altro con scambi continui ora più o meno dichiarati e/o

ammessi, con una reciprocità incontestabile: ciò, che può assumersi come un dato di fatto, viene in qualche modo negato (con maggior forza nei momenti critici) quasi come se lo ammettere che in fondo “siamo tutti meticcii” destabilizzasse irrimediabilmente il proprio “essere-nel-mondo”. E lo Straniero, anche non volendo, può porre questo tipo di ansia che, a sua volta, può generare un senso di pericolo che si diffonde con una notevole facilità e che provoca un “richiudersi” collettivo nei confronti di un Altro destinato a cadere vittima delle fenomenologie di in-group. Come scrive Sorrentino, «quando oggi lo straniero fa problema è perché il forestiero, il diverso destruttura il mio mondo, minaccia il suo (più o meno) tranquillo equilibrio, e dà luogo a meccanismi di esclusione e di conflittualità, ovvero a conflitti sul tipo di quelli vigenti sul terreno politico (che si esprimono nella dicotomia antitetica amico-nemico). Il meccanismo di esclusione ha poi il suo corrispettivo nella dinamica di inclusione, in forza della quale più s'intensifica e si rinserra l'inclusione identitaria, con un inevitabile riflesso di conservazione dell'assetto del proprio mondo, più si preme sull'esclusione e si innalzano schermi di estraniamento. Di fronte allo straniero il rifiuto, la paura, il ripiegamento identitario hanno la loro scaturigine in questo processo di estraniamento, che è individuale e collettivo al tempo stesso» (Sorrentino 2001: 44-45).

Questo in generale; lo Straniero-residente, quello (come di diceva) della “porta accanto”, assume poi una ulteriore connotazione:

I migranti non minacciano la nostra cultura perché visibilmente appartenenti a un'altra, ma perché esercitano la pretesa di vivere al di fuori della loro. Insomma, l'esistenza dei migranti è una confutazione del carattere indispensabile della cultura per gli individui. Se islamici, accettano di vivere tra cristiani, se di lingua araba cercano di imparare la lingua del nuovo paese e magari di adottarne gran parte dei costumi e delle regole. Ma a ben vedere, più che confutare l'idea di cultura, il migrante minaccia la pretesa che una cultura coincida con un territorio (si può essere, con diversa intensità, islamici in Europa, questo è lo scandalo religioso degli stranieri). E soprattutto, ecco lo scandalo ancora più grande, l'individuo non è il microcosmo rappresentativo della sua supposta cultura originaria, ma qualcuno che ha operato un assemblaggio di culture diverse, insomma un ibrido, un meticcio. Il migrante suscita sospetto, paura e ostilità, perché, che lo voglia o no, è un veicolo di ibridazione (Dal Lago 2006: 78).

E ciò che spesso non solo si rischia ma si concretizza in violenza può essere la vera e propria xenofobia: «le diverse definizioni del termine xenofobia concordano nel ritenere la xenofobia un atteggiamento di avversione per tutto ciò che è straniero. tuttavia, a monte di questo odio c'è la paura di chi è percepito come una minaccia. Il termine xenofobia è formato dalla

composizione impropria di due parole greche: *xenos* (straniero) e *fobos* (paura, avversione). La xenofobia, che può essere considerata una reazione psicologica “naturale” verso un gruppo percepito come una minaccia, è stata strumentalizzata nel corso della storia da molte ideologie» (Delle Donne 2000: 89).

Noi versus l'Altro

Weber, con il concetto di *standlich* (ovvero l’“onore del rango sociale”, Weber, 1968) definisce egregiamente una caratteristica fra le più sociologicamente rilevanti del pregiudizio, ovvero la concezione dell’ “Altro” come minaccia incombente, sempre presente, di “declassamento” (ora razziale, ora culturale, ora di genere, cioè di tutte le forme, pregiudiziali esistenti) del sé sociale, del “noi”, della “identità” collettiva.

L’identità poi (Remotti, cit.) si costruisce come si è detto tendenzialmente “contro” l’Altro attraverso un sistema di significati (Sciolla, 1985) costituito spesso da “definizioni positive del sé versus definizioni negative dell’Altro”.

Il pregiudizio quindi attraverso i suoi stereotipi, le costruzioni ideologiche “giustificanti” (Taguieff, 1999), le azioni di produzione/riproduzione di esclusione (*out-group*) o di diseguaglianza (*in-group*) non solo un mix “residui/derivazioni” (Pareto, 1964) bensì un formidabile strumento funzionale (e funzionante) per una autoreferenziale riaffermazione del *we-ness*, specie quando insorge una difficoltà a “definirsi” (o a “ridefinirsi”) o quando si avverte la possibilità di una ascesa sociale (reale o presunta) di un gruppo “inferiore” o, ancora, quando si ritiene assolutamente insoddisfacente il proprio status.

In particolare poi, quando la patologia della relazione verso l’Altro assume marcate connotazioni razziali e/o etniche, si parla di *razzismo*. Secondo Michel Wieviorka, il razzismo pur presente in diverse epoche storiche e culture, è un fenomeno tipico, nella sua odierna connotazione, delle società moderne e individualistiche che hanno iniziato a svilupparsi nell’Europa occidentale alla fine del Medioevo. L’autore, partendo da questo presupposto, ha analizzato il rapporto tra razzismo, partecipazione individualistica alla modernità e affermazione dell’identità sociale, individuando quattro poli che corrispondono ciascuno ad una particolare modalità di tensione e di opposizione tra i due fattori analizzati (Wieviorka, 2000). Il razzismo universalista, per l’autore, accompagna la marcia universale della modernità, quando questa ha l’ambizione di ergersi a punto di riferimento del progresso, attraverso un “progetto di evangelizzazione globale”. Il secondo polo corrisponde a quelle situazioni sociali in cui alcuni gruppi o individui, colpiti da un forte declassamento sociale, sono segnati dalla emarginazione reale o minacciata. Il razzista, in

questo caso, è colui che perde o rischia di perdere il suo *status* o la posizione sociale o, comunque, intende proteggersi da una minaccia reale o presunta di declassamento. Si tratta, quindi, di un atteggiamento difensivo, legato all'ansia da perdita che si trasforma in aggressività verso quei gruppi sociali che sono percepiti essere in competizione con il proprio di appartenenza.

Di fatto, l'affermazione consapevole e deliberata di un'identità culturale, anche se espressa da una minoranza, può produrre come conseguenza una reazione altrettanto veemente da parte dei gruppi che si collocano in una posizione di contiguità all'interno dello spazio sociale.

“Pregiudicare” è una attività fortemente differenziata e differenziantesi; i destinatari del pregiudizio sono infatti vari e diversi:

- il pregiudizio razziale, basantesi sulla dimostrazione “indimostrabile” di una realtà biologica di “razza” che, per sue caratteristiche intrinseche, divide molto “semplicemente” il mondo in due (la “razza superiore” e le “razze inferiori”) e giustifica il atto del dominio razziale;
- il pregiudizio sociale, che attribuisce a strati socio-economico-culturali egemoni la possibilità/capacità di valutare e gestire il resto della società in quanto “inabile”, come si è cercato anche di dimostrare con la cosiddetta teoria della “cultura della povertà”;
- il pregiudizio etnico, “oggetto” culturale certamente non recente e non solo europeo, che sta purtroppo tornando ad avere oggi “momenti di splendore” fino a giustificare nuovamente massacri e guerre grazie anche al suo forte “sodalizio” con i localismi politici. Esso riprende i temi della “comunità” contrapposta alla “società” in base a un concetto, l’etnia appunto, se vogliamo altrettanto (se non di più) ambiguo e paradossale come quello di razza; concetto che identifica e cataloga “l’Altro” in un *mix* di cultura e natura, “storicità” e “presente”;
- il pregiudizio culturale vero e proprio, figlio dell’*etnocentrismo*, per il quale la propria cultura è la “migliore” (se non l’“unica”) e per cui è logicamente lecito vedere l’Altro come “barbaro”, “selvaggio”, ecc., anche dopo anni di “relativismo” prima e di “anti-antirelativismo”, come si è detto, poi.

Il pregiudizio culturale, che spesso viene a rafforzarsi dando unitarietà in sé alle altre tipologie pregiudiziali, è di fatto “difesa del proprio mondo”, e di “orientamento competitivo” (Tentori, 1962).

In tempi e modalità diverse, progressivamente, il pregiudizio culturale è venuto ad inglobare (trasformandone parzialmente alcune caratteristiche originarie) il pregiudizio razziale, ovvero «razzismo classico [che] proponeva una visione di umanità a comparti gerarchizzati chiamati “razze”. La sua versione moderna non fa più riferimento a fattori di tipo biologico ancorché non manchino esempi recenti di tentativi miranti a restaurare un razzismo

su basi biologiche [...] Il razzismo culturale si alimenta piuttosto di un relativismo culturale estremo. Anziché presentare una visione dell'umanità per comportamenti genirchizzati, il nuovo razzismo fa delle culture umane degli universi assolutamente distinti ed incomunicabili [...]. Ad esso importa frammentare l'universo umano in tanti isolati per giustificare il rifiuto e l'esclusione» (Fabietti, cit.: 19).

Il pregiudizio razzial-culturale è una “tentazione che riemerge” (Jedlowski 1995) continuamente, una costante “interpretazione tendenziosa delle differenze” (Memmi 1989) mutevole nella forma, costante nella sostanza e nelle conseguenze.

Media e pregiudizio nella costruzione dell'Altro

Parlare di “realtà mediata dai media” significa oggi, in altri termini, riflettere su

- a) i media come produttori di una “seconda realtà” (Luhmann, 2000) parallela (anche se intersecantesi) a quella esperienzialmente sperimentata in maniera “im-mediata”,
- b) i media come “diffusori” (ma anche “produttori”) di “oggetti culturali” (Griswold, 1997) con un'attività quindi “assoluta”, pervasiva e fortemente influenzante l'agire sociale di “gatekeeping” e “newsmaking” non più certamente riferibile solo all'informazione in senso giornalistico ma riferibile a qualsiasi “dato” socio-culturale, ovvero qualsiasi dato tout court.

La questione di fondo quindi non è legata al problema di come i media “possano/vogliano” distorcere la realtà (immagine dei media come “manipolatori”) o di come i media “rappresentino” la realtà stesa (immagine dei media come “finestre sul mondo”), bensì di come, in quanto “sistemi”, costruiscano la (loro) realtà con le proprie specifiche logiche e modalità di osservazione, di scelta (gatekeeping), di evidenziazione (newsmaking, ma anche i “programmi”); il tutto attraverso un “loro” linguaggio.

Anche perché i media, come ogni sistema, sono sostanzialmente autoreferenziali (Luhmann 1990) capaci cioè di strutturare l'ambiente e quindi di “interpretare”, “tradurre” e “ritrasmettere” lo stesso secondo criteri e/o processi interni autocostruiti per i quali qualsiasi “dato” può diventare rilevante (secondo una valutazione binaria “informazione-non informazione”) solo nella misura in cui il sistema:

- a) decide che sia rilevante;
- b) li riporta e traduce “dentro” come tali;
- c) lo diffonde come tale.

In altri termini, la realtà come la riceviamo è una realtà come si è mostrata al sistema, scelta, valutata come tale, tradotta in termini di sistema mediale, (e quindi) portata a nostra conoscenza; il tutto poi con una libertà interpretativo-comunicazionale del tutto specifica e molto “ampia” proprio perché processo che avviene “a distanza”, interazione “quasi-interazione” (Thompson cit.: 121-168) discretamente manchevole, con una relativa “presenza sociale” (Galimberti, Riva 1997) che fa “valere tutto” in un continuum produttivo-riproduttivo di simboli, valori, oggetti, significati e, comunque, fortemente asimmetrico.

Il ragionamento sin qui sostenuto vale per gli aspetti propriamente “tecnico-metodologici” di costruzione della realtà da parte dei media; c’è ancora probabilmente la necessità di sviluppare ulteriormente (sia pure in maniera sintetica) gli aspetti “logici” della costruzione stessa che sono tipici di un sistema autopoietico, e possono individuarsi principalmente in:

- a) una scelta valutativo-normativa;
- b) una categorizzazione della realtà;
- c) una attribuzione causale agli avvenimenti;
- d) una valutazione morale degli stessi;

ovvero:

- a) la scelta, il *gatekeeping*, aldilà dei suoi aspetti tecnici (Wolf, 1994), della realtà (che è l’atto primario e generativo della sua ri-costruzione mediale) non è comunque “neutra” o meglio frutto di una attività di *observing* neutra bensì sempre e comunque riportabile all’assetto culturale di sistema;
- b) quanto sopra, che già è frutto in se di una opera di riduzione della complessità, comporta poi una ulteriore riduzione che viene effettuata in termini di categorie interpretativo-cognitive spesso fin troppo “tradizionali” e “routinarie” (nel senso concettuale ed in quello operativo-professionale) atte comunque a rendere (relativamente) certo l’incerto;
- c) niente di meglio poi, continuando in questa logica processuale, del poter costruire un “succede perché”, una *liason* causale intra-categoriale che facilita anche la ulteriore “programmabilità” anche se in forme differenziate;
- d) quest’ultimo criterio, che rimanda anche alle classiche c.d. teorie normative della prestazione dei media (McQuail 1996) e più in generale a un’ideale di società (più che alla società reale, nel senso di come ci si mostra) deciso comunque dal sistema referente (che determina il valore) e non necessariamente esistente in se, fornisce l’ultimo tassello mancante al processo, ovvero una sorta di “divenire” teleologico che chiude, a mo’ di “nastrino” questo pacchetto di realtà “precotta”, preconfezionata”.

Tutto ciò determina, infine, la possibilità di un ripensamento complessivo degli “effetti” dei media (Wolf, 1992) in termini di rilettura degli stessi come “costruttori” di realtà nei contenuti, nelle forme di conoscenza, nelle modalità di interpretazione della realtà stessa, ovvero (Livolsi, 2000, cap. 16):

- i media incidono di fatto sui contenuti dello schema di rappresentazione della realtà principalmente attraverso la diffusività autoprodotta in una catena come si è detto, di rimandi e riprese (longitudinali e latitudinali) senza fine: l'esempio della “stalla più fotografata d’America” (Ivi: 337) è effettivamente “esemplare”;
- i media incidono sulle forme di conoscenza, ovvero contribuiscono fortemente a strutturare il nostro conoscere attraverso immagini prodotte/riprodotte (sempre secondo i codici, i linguaggi dei media stessi) e “formattate” in maniera certamente non neutrale né poco rilevante nei confronti del *decoding*, bensì trasferendosi in profondità nelle nostre categorie interpretative, nelle nostre rappresentazioni sociali (Moscovici, 1989);
- infine i media altrettanto fortemente possono determinare spazi di significazione, costruendo (perlomeno in parte notevole) spesso il luogo dove “le menti abitano” (Livolsi cit.: 341) e dal quale necessariamente non possono non essere influenzate.

I discorsi dei mass media, in generale, tratteggiano spesso rispetto all’Altro una cornice ideologica, i cui elementi principali – elementi che assumono la forza di «dati» e che quindi non vengono sottoposti facilmente a critica – sembrano essere costituiti dalle seguenti proposizioni e dalle seguenti strategie:

- **Diversità:** le minoranze sono diverse. Loro non fanno parte né di Noi né del «nostro» Paese. Dunque devono essere trattati in modo diverso.
- **Concorrenza:** gli immigrati sono giunti qui per vivere e lavorare a nostre spese, senza contribuire al nostro comune benessere economico. Costituiscono un fardello e occupano il nostro spazio sicché il nostro stesso popolo non gode più di sufficienti risorse e diviene la vera vittima della loro presenza. Dobbiamo quindi resistere a questa concorrenza sleale e dare priorità alla «nostra» gente.
- **Minaccia:** non solo una minaccia economica e culturale, ma il loro stesso comportamento mette a repentaglio la nostra sicurezza e la nostra pace. Sono aggressivi e violenti. Ci minacciano (minacciano soprattutto i nostri vecchi e le nostre donne) con aggressioni, furti e rapine.
- **Problemi:** gli immigrati procurano guai in ogni settore della società. Non sono mai soddisfatti e protestano sempre. Creano conflitto e divisione all’interno della nostra società. I problemi che hanno derivano dalla loro natura, dal loro essere diversi. Noi diamo loro tutte le opportunità.
- **Aiuto:** tuttavia «ci» sentiamo responsabili. Se hanno problemi dobbiamo

aiutarli, essere comprensivi. La nostra sola ricompensa sarà il loro affetto, la loro gratitudine e la loro collaborazione, e la nostra sola speranza sarà quella che accettino le nostre condizioni, i nostri costumi, le nostre leggi e le nostre regole.

- Presentazione di sé: siamo disposti ad aiutarli dimostrando così che non abbiamo pregiudizi. Chi afferma il contrario mente o esagera. Sfortunatamente il pregiudizio e la discriminazione esistono, ma solo fra individui ai margini della società.

Svolgiamo alcune considerazioni in particolare su un medium tutt'ora "powerful", ovvero la televisione, che è a tutt'oggi ancora in grado di coltivare, pur se non intenzionalmente, il sapere comune, gli stereotipi a lungo termine: "la televisione è un sistema narrativo centralizzato. E' parte e contenitore della nostra vita quotidiana. Gli sceneggiati, gli annunci pubblicitari, le informazioni e tutti gli altri programmi che essa trasmette portano in ogni casa un mondo relativamente coerente di immagini comuni e messaggi. La televisione coltiva fin dalla infanzia predisposizioni e preferenze solitamente accolte da altre fonti primarie e, superando le storiche barriere dell'alfabetizzazione e della mobilità, è diventata la principale fonte comune di socializzazione e di informazione per una popolazione altrimenti eterogenea. La formula ripetitiva dei messaggi e delle immagini televisive prodotti in massa costituisce la principale componente di un ambiente simbolico comune a tutti" (Losito 1994: 138).

In questo senso, un utile spunto di riflessione sull'ipotesi di rapporto televisione/costruzione dell'Altro è costituito da alcune logiche produttive proprie della televisione stessa come le seguenti di Viglongo, la quale, per ciò che concerne il *medium* televisivo, individua dei modelli di trattazione del pregiudizio nel *medium* stesso che qui vale la pena riprendere e sviluppare (Viglongo 1995):

- Il primo modello individuato è quello della «tv dell'emergenza razziale» che si configura come la televisione che fa dell'integrazione una battaglia di impegno civile, denunciando i rischi di involuzione presenti nel fenomeno, talvolta drammatizzando e stigmatizzando gli episodi di razzismo conclamato, talvolta minimizzando gli episodi «scomodi». All'impegno e alla tensione morale non si accompagnano però tentativi di tematizzazione e di approfondimento che possano contribuire a formare un quadro di riferimento per la risoluzione del problema, né, tantomeno, a ridurre lo scarto tra vissuto e rappresentazione del problema. E' un modello di rappresentazione televisiva applicabile soprattutto ai notiziari e ai programmi informativi.
- Il secondo modello, definito della «tv dell'integrazione razziale», è presente soprattutto nella fiction americana e si caratterizza per l'assenza di con-

flittualità inter-etniche. Si pensi ai telefilm come *I Robinson* che, dando per scontata una società integrata, senza differenze o tensioni, forniscono una rappresentazione irrealistica non solo per il vissuto e la realtà italiana ma anche per quella statunitense, in cui alle logiche dell'integrazione vanno sostituendosi quelle delle differenze.

- La «tv post-razziale» è il terzo modello televisivo individuato, che nasce da quei programmi e da quei linguaggi (musica, sport, moda, pubblicità) connessi al mondo dello *star-system*, della bellezza e del successo. Qui la differenza razziale diventa quasi un valore propulsivo e positivo, in sintonia con i miti del successo, dell'originalità e della bellezza.

Tornando al primo modello, l'autrice stessa segnala la relativa capacità del *medium* di fornire specifiche tematizzazioni e/o approfondimenti, ovvero quel «tematizzare a vuoto», quella rappresentazione «debole» che, pur se certamente accompagnata da forte tensione morale, non va più di tanto alle radici delle problematiche, fermandosi ad una notiziabilità «limitata» e consolatoria.

Una (molto relativa) conclusione

Il multiculturalismo (e conseguentemente l'interazione costante con l'Altro) è un dato di fatto, ma nella realtà è la società stessa ad attribuirne valenza e significati; «opportunità», «rischio», «problema sociale»: a seconda di come viene percepito e socialmente costruito e definito, la coesistenza di più «sensi comuni», di «luoghi ove le menti abitano» (Heidegger) nel quotidiano come nell'avvenire, pongono non poche questioni e, sovente, tensione, se non della vera e propria conflittualità sociale.

L'«io ulteriore», reificato (De Vita 2003: 191) nell'«Altro», in colui che relativizza l'«Io» del pensiero unico e le «normali» forme di socialità, rimette in discussione la convivenza, la differenza, la relazione in un continuum i cui due poli opposti sono l'«assimilazione-omologazione» e l'«integrazione-differenziazione»; ma tali poli non sono certamente solo un problema d'impostazione teorica, bensì il quesito centrale su come «organizzare» (socialmente, politicamente, valorialmente, economicamente ecc.) la società di oggi e di domani, che è un problema di tutti, non solo di «qualcuno».

Tutto ciò ha poi una ricaduta immediata per lo scienziato sociale non solo in termini di necessità d'abbandono di letture univoche per una ripresa forte della pluridisciplinarietà ma anche come necessità di revisione delle categorie tradizionalmente usate.

Occorrerà forse (ri)porsi di fronte allo studio dell'interazione identitario-culturale con un'ottica, un «pensare sociologicamente» differente dall'abituata

le: una sfida di non poco conto, certo, ma è solo una delle tante che oggi ci vengono poste.

Bastide (1971) che forse più di tanti altri affrontando *ante litteram* le problematiche del convivere multiculturale, scriveva che proprio nei momenti nei quali i contatti di vario tipo/natura/causalità fra culture si infittiscono, gli “individui tendono a radicarsi in un territorio, a barricarsi dietro i muri di una casa, a distinguere i ‘propri’ dagli ‘altri’ [...] coloro che ci stupiscono e ci fanno paura. In un certo senso la storia del mondo è quella di un restringersi progressivo dei rapporti umani: [...] ma oggi, con il progresso dei mezzi di trasporto e delle tecniche di informazione, l’universo si è bruscamente rimpicciolito [...]. si potrebbe sperare che questo moltiplicarsi degli incontri e dei contatti faccia approdare finalmente al trionfo della fraternità mondiale, al sentimento della nostra unità, della nostra responsabilità comune... ed invece approfittano di questi contatti con un atteggiamento squadrato da una mentalità da compartimento stagno [...]. Ne viene che il moltiplicarsi dei rapporti fra popoli e culture non sfoci il più delle volte che nel moltiplicarsi delle barriere e delle incomprensioni” (Bastide 1971, pp.13-14).

Un ri-riconoscimento dell’“Altro” in termini principalmente di opposizione-separazione, uno “straniero generalizzato” proveniente da un “altrove” non conosciuto se non per stereotipi, “fantasmatico” e che, in quanto tale, dà malessere, insicurezza anche senza particolari o definiti riscontri obiettivi.

Ciò che sembra mancare è, parafrasando Heidegger, l’“andare verso”, fors’anche e solo in termini di curiosità intellettuale e di semplice etica della convivenza, pur se in una società di relative certezze come quella tardomoderna.

Il problema quindi (che la sociologia può fortemente aiutare ad inquadrare/descrivere compiutamente) è delineare una modalità integrativa di differenti realtà socioculturali in una cornice (la società multiculturale) che espliciti e racchiuda diritti, doveri, opportunità, rispetto, riconoscimento, partecipazione.

Vi è poi, sempre e comunque, il dialogo, all’inizio e durante la costruzione del processo di una società multiculturale reale; e se la prima condizione del dialogo è una chiara autoconoscenza della propria identità culturale, la seconda è, come scrive Ferrarotti che dà credito a questa opzione, “il riconoscimento, teorico e pratico, che, oltre alla propria cultura possano esserci altre culture, dotate di pari valore umano, seppure ad uno stadio meno avanzato di sviluppo tecnico. Non si può pretendere di comunicare con ciò che si nega” (Ferrarotti 1988: 76).

Il problema della convivenza, dell’integrazione, può essere affrontato assumendo la sociodiversità che definisce la specie umana analogamente come il movimento ecologista ha ottenuto che fosse assunta la biodiversità della

natura come ricchezza condivisa. Ciò può portare a superare le intolleranze di ogni tipo/natura in nome di un'accezione (e quindi integrazione) di identità differenti sinergicamente arricchenti a porsi come le "alterità" in maniera assolutamente identità compatibile, "in" sistemi democratici multiculturali e "fra" sistemi senza interpretazioni ed apparati discriminatori.

In altri termini, l'obiettivo è un'identità collettiva composta da diverse "interpretazioni di un sé collettivo" non esclusive né escludenti e quindi non più tendenzialmente esposte alla tentazione della violenza, dell'autoritarismo o di qualsiasi forma (anche se non necessariamente sempre fortemente pernicioso) di asimmetria sociale.

Riferimenti bibliografici

- AA.VV., (1985), *Complessità sociale e identità*, Milano, Franco Angeli.
 AA.VV.; (1994), *Memoria e integrazione*, Lecce, Argo.
 AA.VV., (1995), *Mass media e società multi-etnica*, Milano, Anabasi.
 AA.VV., (2001), *Comprendere lo straniero*, Assisi, Cittadella.
 Bastide R. (1971), *Noi e gli Altri*, Milano, Jaca Book.
 Bauman Z., (1999), *La società dell'incertezza*, Bologna, Il Mulino.
 Baumann G., (2003), *L'enigma multiculturale*, Bologna, Il Mulino.
 Bennett M., (a cura di) (2000), *Principi di comunicazione interculturale*, Milano, Franco Angeli.
 Berger P., Luckmann T., (1969), *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, il Mulino.
 Bourdieu P. (1983), *La distinzione*, Bologna, il Mulino.
 Colombo E., (2002), *Le società multiculturali*, Roma, Carocci.
 Coser L.A., (1983), *I maestri del pensiero sociologico*, Bologna, il Mulino.
 Costa-Lascaux J., (1994), *Memorie al plurale*, in AA.VV. (1994).
 Cotesta V., (1999), *Sociologia dei conflitti etnici*, Roma-Bari, Laterza.
 D'Andrea F., De Simone A., Pirni A., (2005), *L'io ulteriore*, Perugia, Morlacchi.
 Dal Lago A., (2006), *Esistono i conflitti fra culture?*, in GALLI C. (a cura di) (2006).
 Damianis E., (2006), *La dimensione sociologica dell'Altro*, Tesi di dottorato, Università di Teramo.
 De Vita R., (1999), *Incertezza e identità*, Milano, Franco Angeli.
 De Vita R. (2003), *Identità e dialogo*, Milano, Franco Angeli.
 Delle Donne M., (2000), *Convivenza civile e xenofobie*, Milano, Feltrinelli.
 Di Cristoraro Longo G., (1996), *Identità e cultura*, Roma, Studium.
 Fabietti U., (1998), *L'identità etnica*, Roma, Carocci.
 Ferrarotti F. (1988), *Oltre il razzismo*, Roma, Armando.
 Galli C., (a cura di) (2006), *Multiculturalismo*, Bologna, Il Mulino.
 Geertz C., (1987), *Interpretazioni di cultura*, Bologna, Il Mulino.
 Grande T., (2005), *Che cosa sono le rappresentazioni sociali*, Roma, Carocci.
 Griswold W., (1997), *Sociologia della cultura*, Bologna, Il Mulino.

- Jedlowski P., (1995), *Razzismo, pregiudizio e senso comune*, in “Il Mondo 3”, 1:25-38.
- Livolsi M.,(2000), *Manuale di sociologia della comunicazione*,Bari,Laterza.
- Losito G.,(1994), *Il potere dei media*,Roma,Carocci.
- Luhmann N., (1990), *Sistemi sociali*,Bologna,Il Mulino.
- Luhmann N.,(2000),*La realtà dei mass media*,Milano,Franco Angeli.
- Malizia P., (a cura di),(2004), *Il linguaggio della società*,Milano,Franco Angeli.
- Malizia P.(2009),*Al plurale*,Milano,Franco Angeli.
- McQuail D.,(1996),*Sociologia dei media*,Bologna,Il Mulino.
- Melucci A., (a cura di) (2000), *Parole chiave*, Roma, Carocci.
- Mongardini C., (1992),*La conoscenza sociologica*, Genova, ECIg.
- Pacelli I., (2004),*Differenza*, in MALIZIA P.(a cura di) (2004).
- Palmonari A., (2006), *Idee che possono diventare progetto*, in GALLI C. (a cura di) (2006).
- Pareto V., (1916 [1964]),*Trattato di sociologia generale*, Milano, Comunità.
- Remotti F., (1996),*Contro l'identità*, Roma-Bari, Laterza.
- Sartre J.P., (1958), *L'essere e il nulla*, Milano, Mondadori.
- Sciolla L., (1985),*Il concetto di identità*, in AA.VV. (1985),*Complessità sociale e identità*,Milano,Franco Angeli.
- Simmel G.(1908 [1989]), *Sociologia*,Milano,Comunità.
- Sorrentino S., (2001),*Lo straniero “segno dei tempi nella filosofia del Novecento*,in AA.VV. (2001),*Comprendere lo straniero*,Assisi,Cittadella.
- Tentori T., (1962),*Il pregiudizio sociale*, Roma, Studium.
- Thompson J.,(1998),*Mezzi di comunicazione e modernità*,Bologna,il Mulino.
- Weber M., (1922 [1968]),*Economia e società*, Milano, Comunità.
- Wieviorka M., (2000),*Il razzismo*, Roma-Bari, Laterza.
- Wolf M.,(1994),*Teorie delle comunicazioni di massa*,Milano,Bompiani.

