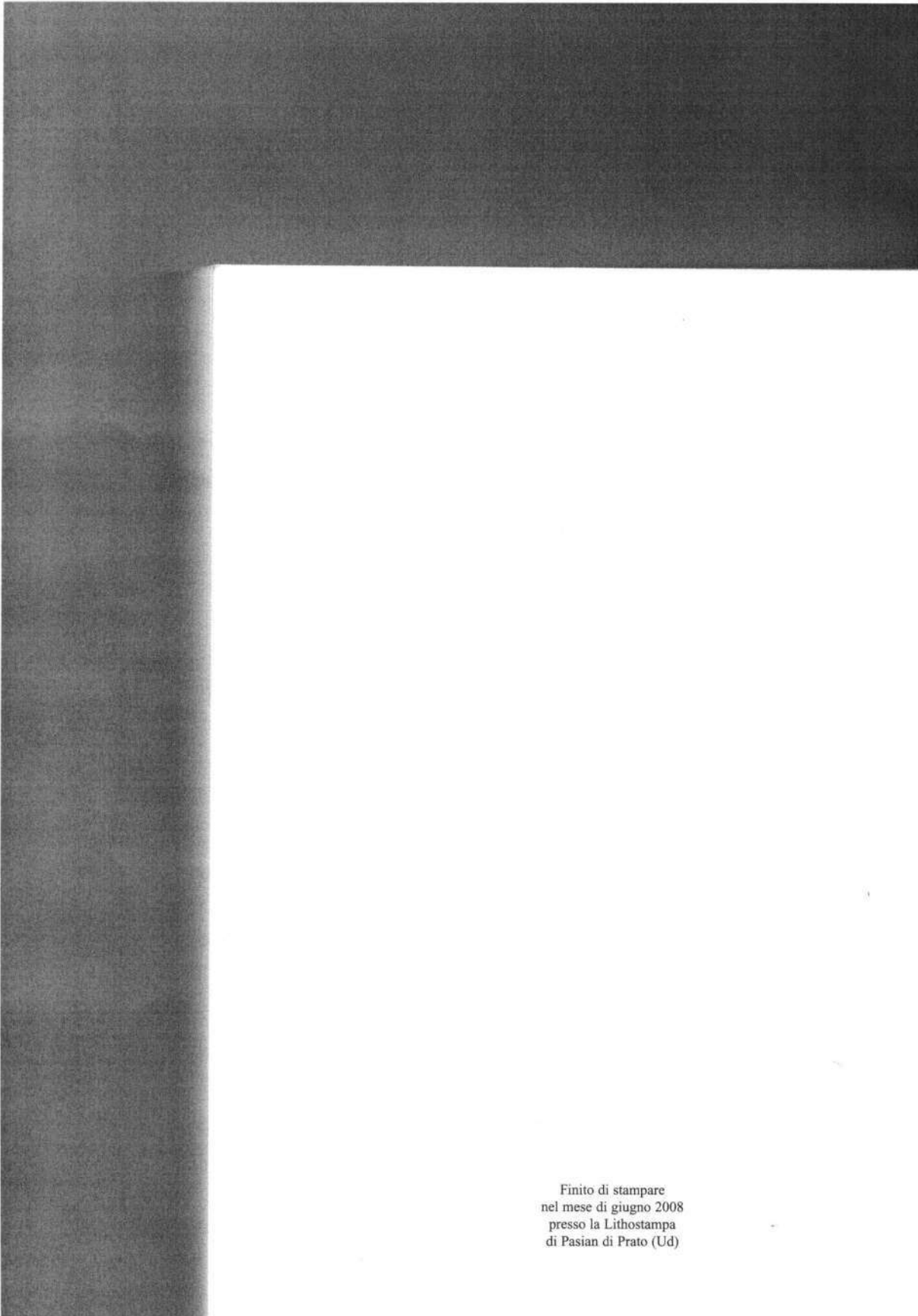


UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI UDINE  
Centro Internazionale sul Plurilinguismo

**PLURILINGUISMO**  
contatti di lingue e culture

13





Finito di stampare  
nel mese di giugno 2008  
presso la Lithostampa  
di Pasian di Prato (Ud)

*Pubblicazione periodica del*  
Centro Internazionale sul Plurilinguismo  
dell'Università di Udine

*Direzione scientifica*  
Roberto Gusmani - Vincenzo Orioles

*Direttore responsabile*  
Vincenzo Orioles

*Redazione*  
Raffaella Bombi  
Fabiana Fusco  
Gian Paolo Gri  
Carla Marcato

*Direttore del*  
Centro Internazionale sul Plurilinguismo  
Carla Marcato

Registrazione del Tribunale di Udine n. 19/93 del 27/12/93

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI UDINE  
Centro Internazionale sul Plurilinguismo

# PLURILINGUISTICO

## contatti di lingue e culture

13



9007  
JEEEN

Gli articoli inviati alla redazione saranno sottoposti all'esame preliminare di almeno due *referees*. Il loro parere motivato verrà comunicato agli autori, che si impegnano ad apportare le correzioni eventualmente richieste. I testi non accettati per la pubblicazione non saranno restituiti.

Centro Internazionale sul Plurilinguismo  
Università degli Studi di Udine  
via Mazzini, 3  
33100 Udine  
Tel. 0039 0432 556460 - Fax 0039 0432 556469  
e-mail: pluriling@cip.uniud.it  
internet: <http://www.uniud.it/cip/>

*Plurilinguismo* è un periodico annuale distribuito da Forum, Società Editrice Universitaria Udinese srl. Il prezzo dell'abbonamento per il volume 13 (2006) è di € 20,00 per i privati e di € 17,00 per i dipartimenti e le biblioteche.

Le sottoscrizioni e le richieste di arretrati potranno essere inviate a Forum, via Larga 38, 33100 Udine, Italia. Tel. 0432 26001; fax 0432 296756; e-mail [forum@forumeditrice.it](mailto:forum@forumeditrice.it)

*Plurilinguismo* is published once a year by Forum Società Editrice Universitaria Udinese srl. The subscription rate for this issue (13, 2006) is € 20,00; for departments and libraries € 17,00.

Orders for current subscriptions and back issues should be sent to Forum, via Larga 38, 33100 Udine, Italy. Tel. 0039 0432 26001; fax 0039 0432 296756; e-mail [forum@forumeditrice.it](mailto:forum@forumeditrice.it)

## INDICE

### Saggi

- Walter Belardi*  
Luci ed ombre in Graziadio Isaia Ascoli ..... pag.
- Edoardo Vineis*  
Plurilinguismo e politica linguistica ..... »
- Benedetta Baldi*  
L'identità mediata: nuovi cittadini e nuove identità nella prospettiva  
dei media ..... »
- Raffaella Bombi*  
Aspetti dell'interlinguistica dall'angolazione dell'*e-learning* ..... »
- Fabiana Fusco*  
Traduzione e doppiaggio: un caso di 'negoiazione'? ..... »
- Fiorenzo Toso*  
Correnti e contrasti di lingue e culture attraverso le Bocche di Bonifacio.  
L'interferenza genovese tra Corsica e Sardegna ..... »

### Il mosaico linguistico e culturale della Bosnia ed Erzegovina

(Relazioni del Convegno internazionale, Centro Internazionale sul Plurilinguismo e Dipartimento di Lingue e Civiltà dell'Europa centro-orientale, Udine, 24 novembre 2006)

- Alice Parmeggiani*  
Bosnia ed Erzegovina: un mosaico o un puzzle? ..... »
- Hanka Vajzović*  
Lingua e rapporti etnici in Bosnia ed Erzegovina: identità della lingua  
ed elementi determinanti delle identità linguistiche ..... »
- Amina Šiljak-Jesenković*  
Alcune implicazioni di una letteratura plurilingue: elementi simbolici  
nella letteratura bosniaca musulmana in lingue orientali ..... »

ISSN 1127-0241

€ 20,00

Università degli Studi di Udine  
Centro Internazionale sul Plurilinguismo

Benedetta Baldi

L'IDENTITÀ MEDIATA: NUOVI CITTADINI E NUOVE  
IDENTITÀ NELLA PROSPETTIVA DEI MEDIA

Estratto da  
«Plurilinguismo. Contatti di lingue e culture»  
n. 13 (2006)

**FORUM**

L'IDENTITÀ MEDIATA:  
NUOVI CITTADINI E NUOVE IDENTITÀ  
NELLA PROSPETTIVA DEI MEDIA

BENEDETTA BALDI

**Introduzione**

Nuovi cittadini, nuove identità, identità mediate, sono temi indiscutibilmente sempre importanti ma cruciali nel nostro presente confuso tra il possibile desiderabile e il desiderabile possibile. Le parole del titolo richiamano campi semantici che non sempre trovano accordo nei significati da attribuire e nei collegamenti da fare; forse, in questo momento, dobbiamo cercare di convivere con tutta una serie di concetti instabili, di affermazioni liquide; dobbiamo indirizzarci verso soggettività imprevedute e confrontarci con collettività nuove, svincolate dalle grandi narrazioni. È noto, del resto, che la società, così come il singolo, ha la propria prospettiva del mondo, la propria rappresentazione; in altri termini, la società ha una propria specifica identità che corrisponde al contenuto simbolico che le consente di 'leggere' il mondo socialmente. La difficoltà di capire il nostro essere e agire sociali deriva dal fatto che la conoscenza sociale è parte integrante di noi stessi ed è iscritta nel nostro essere al punto da non riuscire a dare trasparenza al nostro universo simbolico ovvero ad ammettere che le nostre azioni sono, per buona parte, socialmente indotte. Queste considerazioni portano a riflettere in merito alla nostra possibilità di azione all'interno di un pensiero collettivo condizionante. La necessità di interpretare il nostro essere e agire collettivo trova forza nella complessità postmoderna e nelle trasformazioni plurime, spesso bizzarre, incoerenti e contraddittorie da questa prodotte.

Nella società contemporanea, le previsioni sociologiche, i giudizi e i pre-giudizi cedono il passo a mutamenti incontrollabili solo, parzialmente, intuibili o, sensibilmente, immaginabili. Senza indulgere a posizioni marcatamente continuiste né a un'enfasi eccessiva sul cambiamento occorre forse ripensare il modo in cui ognuno di noi utilizza le parole chiave per cercare un lessico affettivo/cognitivo che chiarisca, soprattutto a noi stessi, cosa intendiamo ogni qualvolta impieghiamo una parola. Questo, naturalmente, non nell'ottica di un pensiero omogeneo, di un accordo sulle questioni, ma di un lessico condiviso sul quale confrontarsi con la speranza di trovarsi più in contraddizione che in un'apatica, reciproca, comprensione frutto di un

pensiero debole e confuso. Il termine per avere senso deve essere utilizzato in modo rigoroso; il problema allora è capire quello che ci stiamo comunicando per non rischiare di partire verso i nonluoghi cari a Marc Augé per ritornare più confusi e delusi ai luoghi che abitiamo. L'occasione di incontri come questo obbliga a ripensare le cose e a produrre lo sforzo di nuove idee o a riorganizzare entro una cornice nuova, quindi con nuovi stimoli, idee maturate ma non sufficientemente pensate. Quando si affrontano per la prima volta tematiche complesse si cercano, se non delle conferme, almeno dei punti di ancoraggio, delle occasioni di riconoscimento per le proprie idee; nella letteratura sull'argomento e nelle riflessioni di colleghi e amici. È proprio dagli scambi di idee con gli altri, dalle impressioni più immediate emerse da una prima, timida, chiacchierata che, il più delle volte, nasce l'interesse o la passione per qualcosa. Le reazioni istintive, gli entusiasmi, i dubbi, le contraddizioni e la richiesta di precisazioni aiutano sempre a delineare la prospettiva di osservazione, anche in ordine teorico, della ricerca.

Molti fenomeni sociali sono riconducibili a una sorta di continuità. Le culture, o i loro fondamenti di tipo linguistico, etnico, religioso, sono segnate da commistioni, contiguità contaminanti, seppure avversate – e talvolta negate – da molti studi etnoantropologici. La scelta di indagare i fenomeni sociali, culturali, politici, identitari attraverso la relazione con lo spazio, trova giustificazione nella necessità di ridurre e ricondurre gli stessi fenomeni a unità osservabili che si prestino a comparazioni e distinzioni tradotte in limiti e confini. «Lo spazio [scrivono Donnan - Wilson 1999, p. 9] è l'idea generale che i soggetti hanno di dove le cose dovrebbero essere in relazioni fisiche e culturali una con l'altra». La difficoltà di immaginare un'identità senza opporla al riconoscimento per differenziazione dalle altre porta Sack (1986, p. 32) a concludere che «il confine territoriale può essere la sola forma simbolica in grado di combinare la direzione nello spazio con affermazioni sul possesso e sull'esclusione». La distinzione per opposizione originata dal confine produce il riconoscimento e innesca il meccanismo di costruzione identitaria che si realizza sempre intorno a due fenomeni analiticamente distinti e legati, ovvero l'individuazione e l'identificazione. A questo proposito è illuminante l'espressione usata da Beck (2000) del superamento dello «stato come contenitore» che sintetizza in maniera efficace il cambiamento prodotto dalla globalizzazione e l'impossibilità di continuare a organizzare le nostre conoscenze in relazione con lo stato e i suoi confini. Scrive Friedman (2005, p. 27):

La metafora essenziale è la categoria di 'stato nazionale', rappresentato come un'entità chiusa, con una popolazione omogenea e una fisiologia determinata dalla sua stessa limitatezza, ossia dalla territorialità, e quindi dall'esclusione. Da questa metafora sono deducibili le nozioni di purezza nazionale e di assolutismo etnico, e tutte le forme di essenzialismo. Ma perché questa metafora possa operare, si deve prima ridurre lo Stato a una totalità culturale [...] Non appena lo si rende culturalistico, questo concetto produce una com-

pleta omologazione culturale, ossia la formazione di soggetti identici. [...] In questo senso il soggetto è permeato di cultura.

La comunità limitata dello Stato-nazione e le sue modalità di inclusione e di esclusione hanno fornito per molto tempo agli uomini la possibilità di pensare le diversità interne meno determinanti rispetto alle contrapposizioni con l'esterno. Il valore simbolico espresso da una linea di confine aiuta a riempire di significati l'astrazione implicita nell'idea di stato. La paradossale rassicurante certezza prodotta dall'imbarazzante muro di Berlino dà conto dell'ambiguità di ogni confine che «ha a che fare con l'insicurezza e col bisogno di sicurezza» (Magris 2001, p. 58).

C'era una volta un paese, o tanti paesi assolutamente lontani eppure a portata di mano, diversi in tutto dal nostro modo di vita, eppure usciti dal nostro stesso grembo e, a volte, addirittura parlanti la nostra stessa lingua. Oh nostalgia! Poter fingere ancora nemico chi non minaccia ormai nessuno, ma che, anzi, ci comprende, ci vorrebbe addirittura imitare! Oh tempi felici! Quando potevamo immaginare che bastasse trasgredire quei confini che ci proteggevano e assicuravano per 'aprirci' al diverso, per vivere straordinarie avventure. Dovrai crescere in fretta, ricca, povera Europa, per affrontare quelle future (Massimo Cacciari, «la Repubblica» 20 settembre 2003).

Lo Stato-nazione storicamente si è costituito in Europa intorno all'idea di uno spazio geografico e simbolico unificato che garantisce una serie di valori e di pratiche comuni. I suoi aspetti più importanti sono costituiti dall'uniformità delle leggi sull'insieme di un territorio, dalla pratica ufficiale di un solo codice linguistico, dall'esistenza di un solo corpo politico centralizzato e rappresentativo dell'insieme, da una certa omogeneità etnica, culturale o religiosa. Certo, la costruzione dello Stato-nazione ha variato da un paese all'altro, da una regione del mondo all'altra: è risultata da una lunga gestazione sociale e politica oppure è stata imposta dall'esterno; ha inoltre preso strade e forme diverse [...]. Le costruzioni nazionali sono state generalmente accompagnate da: una progressiva riduzione dei particolarismi politici [...]; una riduzione dei particolarismi culturali; una riduzione dei particolarismi linguistici [...] (Kilani 2002, pp. 276-277).

La costruzione di un'identità collettiva ha incontrato in Europa la necessità di ricomporre l'alterità moderna. In questo senso, il concetto di nazione rappresenta l'elemento centrale del processo di identificazione collettiva dal momento che consente all'altro nello Stato-nazione un'alterità meno altra rispetto a quella esterna. La rigida cornice culturale entro la quale sembrano muoversi i membri dello Stato-nazione ottiene la consacrazione definitiva nella proclamazione dell'unità nazionale e questo a prescindere da considerazioni riguardo a unità incentrate su una cultura rispetto ai valori, come nel caso della Francia, o piuttosto su una cultura di tipo etnico, come per la Germania.

Molto spesso l'exasperazione dei confini fisici e politici ha condotto a espressioni estreme, come nel caso della muraglia cinese o di un muro eretto all'interno di una stessa città per segnare il confine, e la differenza, tra chi sta di qua e chi sta di là. La



caduta del muro e il progresso tecnologico hanno gettato nuovamente il cono di luce sulla necessità di ridisegnare i confini e definire se la scelta debba privilegiare e includere affinità linguistiche, religiose, culturali, politiche o etniche. La relazione tra identità collettiva e Stato-nazione ha condotto a un'enfasi eccessiva sul dibattito delle differenze culturali, in particolare in una prospettiva eurocentrica; ciò ha portato a considerare la comunicazione entro i confini culturali facile e quella con l'esterno complessa e rischiosa.

### 1. La percezione del tempo e quella dello spazio

La fortuna di espressioni metaforiche come «nonluoghi» (Augé 1993), «liquidità» (Bauman 2005), «medietà» (*in-between*, Bhabha 2001), reti, ci ricordano che la costruzione delle identità può avvenire anche attraverso l'impiego di materiali culturali condivisi ma che ancora esistono due indirizzi contrastanti per cui alcuni cancellano le linee di confine (i *border crossers*) mentre altri sono pronti a disegnarne di nuove e più marcate (i *border reinforcers*). Augé (1993, p. 74) parla di luoghi e di nonluoghi come di palinsesti nei quali viene riscritto il «gioco misto dell'identità e della relazione», dato che il primo non si estingue mai come del resto il secondo non si compie mai definitivamente; i nonluoghi reali della surmodernità si definiscono, così, per la loro modalità d'uso «quando viaggiamo sull'autostrada, quando facciamo la spesa al supermercato o quando aspettiamo in un aeroporto il prossimo volo per Londra o Marsiglia» (ivi, p. 88); sono, per concludere, spazi privi di espressioni simboliche identitarie.

Oggi ci troviamo a confrontarci con un nuovo ordine sociale liquido, senza ancoraggi, senza punti fermi; fluidi i valori, fluide le istituzioni, fluidi i comportamenti (cfr. Bauman 2005). Giddens (1994) osserva che nella società globalizzata l'individuo costruisce la propria identità in risposta ad un contesto sociale in continua trasformazione e minacciato da rischi economici, politici, ecologici... L'assenza di assicurazioni da parte della dimensione pubblica porta l'individuo a ripiegare sempre più spesso nella sfera privata. L'apparente contraddizione tra un generale maggiore benessere e sicurezza sociale, da una parte, e il senso di insicurezza percepito dalle persone, dall'altro, trova giustificazione nel fatto che mentre un tempo il destino degli uomini era in buona parte determinato dalle condizioni sociali e dalla collocazione del soggetto alla nascita, con scarse speranze di mobilità, nella società contemporanea le alternative possibili sono suscettibili di incertezza e di rischio indipendentemente dal soggetto coinvolto. Zukin (1995, p. 263), a tale proposito, ricorda che «[i]l venir meno dell'ideale di un destino comune ha rafforzato il fascino della cultura» intesa però nel significato americano di «etnicità» e, pertanto, di separazione territoriale volta alla ricerca di omogeneità degli occupanti quel dato territorio e,

di conseguenza, di straordinario elemento identitario. Il concetto di medietà (cfr. Bhabha 2001), ovvero l'essere tra, insiste sulla necessità di una rilettura della cultura e della società sullo sfondo di un fenomeno che si frappone tra culture differenti e testimonia un qualcosa in movimento, in continuo divenire.

Ogni persona è depositaria di due dimensioni: una verticale, retaggio della storia e della tradizione, l'altra orizzontale, espressione della contemporaneità. A dispetto di quanto si potrebbe pensare i meccanismi della globalizzazione insistono maggiormente sull'ultima dimensione. Se intuitivamente si è portati a considerare l'identità come una sorta di patrimonio ereditato occorre tuttavia riflettere sul fatto che la percezione di un tempo condiviso al di là delle collocazioni spaziali, dei differenti destini e delle diverse culture è la chiave di volta verso l'omologazione o, per contro, verso la differenziazione (cfr. Riccardi 2006, pp. 58-59). Per quanto concerne la concezione del tempo le diverse culture accordano preferenze in ordine alla differenziazione entro le dimensioni del presente, del passato e del futuro. La comunicazione globale orienta la scelta verso il presente nel senso di una perdita di tradizione, da un lato, e di assenza di prospettive sicure, dall'altro.

«Se Kant ha ragione, non v'è percezione e categorizzazione che non si inquadri nelle intuizioni pure dello spazio e del tempo» (Eco 2004, p. 115). Nel mondo globalizzato, infatti, le tradizionali categorie che ci consentivano di esprimerci in termini di interno e di esterno e di distinguere il vicino dal lontano, hanno perso la loro forza rappresentativa. Lo spazio e il tempo, presupposti impliciti di ogni nostra rappresentazione cognitiva, di ogni nostro rassicurante 'qui e ora', sono stati soppiantati dallo spazio, come luogo illimitato e indefinito all'interno del quale noi siamo collocati, e dal tempo come contrazione prossima all'istantaneità. 'Istantaneità' significa acquisizione immediata, 'sul posto', ma anche 'immediata perdita d'interesse' poiché la distanza temporale che separa la fine dall'inizio va indebolendosi fino a svanire (Bauman 2005, pp. 132-133).

La definizione di uno spazio indefinito, senza confini e delimitazioni, male si concilia con lo spazio che abitiamo, lo spazio ordinario, euclideo. Nel pensiero antico, lo spazio aveva due modalità e due possibilità per esprimersi. La prima, cara ai Pitagorici, individuava lo spazio nel 'soffio infinito' di un 'mare' d'aria che si allontana dalla terra e si fa contenitore di tutti gli oggetti materiali; la seconda, atomistica, presuppone un 'vuoto' che consente il libero movimento degli atomi, quindi dei corpi, senza alcuna resistenza. A queste due concezioni, quella pitagorica e quella atomistica, se ne contrappone, rispetto al criterio della necessità, una terza, aristotelica, per la quale il corpo non ha bisogno di uno spazio per collocarsi e che, in assenza di corpo, non occorre uno spazio/luogo per contenerlo. Per Aristotele il luogo del mondo materiale è la superficie dell'ultimo cielo, al di là del quale non vi è nulla; il mondo è la somma di singoli luoghi che non concorrono a costituire uno spazio unitario. Per il concetto di spazio, importante è la teoria stoica dell'esistenza

secondo la quale oltre i confini del mondo materiale piano esiste un vuoto infinito pronto ad accogliere i frammenti del mondo dopo la conflagrazione e prima della ricostruzione.

Oggi siamo di fronte ad una spazialità nuova, nata dalle ceneri della spazialità tradizionale (cfr. Bauman 2005). In questa nuova prospettiva, quali forme di appartenenza riflettono le identità culturali? Quelle di una cultura aperta, omogenea e amorfica al tempo stesso, o quelle di una cultura globale chiusa che non attribuisce identità ma produce piccole patrie e nuovi nazionalismi. L'individuo è oggi protagonista, suo malgrado, di una nuova spazialità senza limiti e confini all'interno della quale predomina la logica di una privatizzazione e individualizzazione dell'intero mondo. Scrive Bauman (2005, p. XIII) «[...] il nostro è un tipo di modernità individualizzato, privatizzato, in cui l'onere di tessere l'ordito e la responsabilità del fallimento ricadono principalmente sulle spalle dell'individuo». Il progetto di globalizzazione interpreta la volontà di ricondurre molteplicità ad unità, di risolvere con la riduzione in 'uno' i 'molti'.

La relazione tra spazio e tempo e la costruzione di memoria risultano essere le componenti principali dell'identità personale e collettiva dell'individuo. Attraverso le diverse esperienze la memoria realizza le persone come organizzazione di ricordi, come racconto coerente di un'identità. La memoria e il suo principale veicolo, la tradizione, fa rivivere il passato rendendolo presente in una sorta di continuità temporale e di coerenza rispetto all'interpretazione della realtà odierna.

Mentre per la memoria [...] il passato è continuamente ripresentificato, per la coscienza storica il passato è definitivamente passato. [...] La storia, in quanto progetto consapevole di studio sistematico ma selettivo del passato, non può fare a meno di misurarsi con il problema dell'attendibilità, della 'prova' documentale, vale a dire con il problema dell'oggettività provata dei fatti storici. La memoria invece non è tanto interessata alla conoscenza scientifica del passato. È interessata alla pratica (Ferrarotti 1998, pp. 34-35).

Lo storicismo classico si aiutava nella definizione del concetto di tradizione con la metafora ancipite del nano poggiato sopra le spalle del gigante: una prima interpretazione incontrava l'idea in termini di progresso ovvero del fatto che ogni epoca supera la precedente, la seconda, vedeva ogni progresso come inferiore rispetto all'accumulo delle tradizioni.

Come a dire che il tempo essendo irreversibile, l'identità attraverso mondi essendo materia di dubbio, riducendo la correzione del tempo a costrutti epistemici, io soddisfo la mia passione inutile per la regressione e per la cancellazione del già accaduto solo nella contemplazione [...] Dunque il tempo passa mentre si concepisce e la cancellazione del passato e la proposta di un diverso futuro. [...] mentre si prescrivono i mezzi per cambiare il mondo quale è, il mondo è già cambiato e la regola di mutamento va sottomessa a severa revisione (Eco 2004, p. 209).

La società globale che per Giddens ha il merito di liberare le persone dal peso della tradizione produce, per contrasto, il desiderio delle persone di ancorarsi a qualcosa di stabile, di ricercare una radice nelle origini e di ipotizzare un ponte tra passato e presente. La possibilità di tante alternative indica, per contrasto, che non esiste una sola realtà ma un'eventualità che si realizza contro tutte le altre che rimangono irrealizzate ma possibili e che nessuna possibilità è necessaria. Nello stesso modo in cui le persone sanno di avere tante strade e che queste non costituiscono, solo per il fatto di esistere, un percorso (cfr. Baldi 2007a).

Nella mappa del tuo impero, o grande Kan, devono trovar posto sia la grande Fedora di pietra sia le piccole Fedore nelle sfere di vetro. Non perché tutte ugualmente reali, ma perché tutte solo presunte. L'una racchiude ciò che è accettato come necessario mentre non lo è ancora; le altre ciò che è immaginato come possibile e un minuto dopo non lo è più (Calvino 2002, pp. 31-32).

Queste considerazioni conducono a concludere con Semprini (2003, p. 85) che «la strutturazione sociale lascia il posto alla fluidità sociale in cui le identità e i percorsi degli individui seguono traiettorie meno prevedibili e in trasformazione permanente».

La gestione del tempo e l'organizzazione dello spazio determinano la nostra esperienza e cultura. Secondo Bauman (2005) la società globale si caratterizza in rapporto al superamento dei confini fisici che sono alla base invece della modernità. L'organizzazione della società moderna dipende dalla definizione dei confini che marciano lo Stato-nazione che prevede una precisa identità (cittadinanza) legata da vincoli territoriali che a loro volta includono appartenenze culturali e linguistiche. Nel mondo post-moderno, questi vincoli territoriali e culturali si intersecano con i media globali con il risultato di indebolire l'identità sottesa al radicamento territoriale e di dare luogo ad una maggiore libertà di scelta identitaria.

## 2. Un cittadino piccolo piccolo

Parafrasando il paradosso di Herbert Alexander Simon riguardo alla dialettica sull'utilitarismo «Come preferiamo le preferenze?» (cfr. Simon 2000) ci possiamo domandare oggi «Come identifichiamo le identità?». È intuitivo come un tale dilemma contestualizzi la dimensione identitaria entro la cornice dell'identificazione e dell'autoidentificazione simbolica alla stregua di quanto Simon aveva ricondotto al dubbio la convinzione atomistica e marcatamente riduzionista del soggetto delle preferenze. Il rifiuto del concetto di unità dinamica e il tentativo di risolvere tutti i fenomeni in dati elementari semplici non dà ragione di ciò che l'identità realmente è: un *multiple self* irriducibilmente plurale.

L'identità:

- nell'epoca premoderna si fonda essenzialmente sulla tradizione (appartenenza di origine, discendenza, [...]);
- nell'epoca moderna si fonda sulla decisione libera del soggetto (appartenenza di scelta [...]);
- nell'epoca ultimo-moderna non si fonda, ma rimane legata alla libera decisione del soggetto, intesa non come appartenenza, ma come adesione temporanea e aperta, cangiante (Vigna - Zamagni 2002, p. 166).

Alcuni studi caratterizzano questa condizione contemporanea come possibilità dell'individuo di adattare la scelta identitaria in merito a contesti e esigenze del momento. Per quanto questa possibilità possa risultare in contrasto con quanto avviene nelle società tradizionali, l'idea è che, in generale, l'identità non sia determinabile entro categorie rigide. Gli studi socio-antropologici hanno messo in luce che le relazioni di ruolo modificano scelte atteggiamentali degli attori dell'interazione comunicativa a prescindere dal contesto entro il quale si realizzano.

Oggi le persone non possono più contare su modelli di comportamento tracciati in modo chiaro e devono muoversi, in tempi rapidi, seguendo come unico criterio quello dato dal rapporto costi-benefici. Da qui, la necessità di avere a disposizione sempre maggiori informazioni e conoscenze - riguardo, tra l'altro, ad uno spazio sociale ogni giorno più vasto - e, di conseguenza, di essere sempre - e in misura sempre maggiore - dipendenti dai mass media (cfr. Livolsi 2003, pp. 254-255). Il corpo solido della società tradizionale, forse gravato da peso eccessivo, affonda nel liquido e scompare «come per acqua cupa cosa grave» (Dante, *Paradiso*, III, 123). Senza l'ordine imposto dalle classi, ogni singolo individuo ha la responsabilità riguardo alla costruzione della propria politica di vita, del proprio senso di appartenenza, della propria identità o, quantomeno, dell'identità prevalente, dominante. I vecchi valori e le vecchie istituzioni sono indubbiamente andati distrutti ma le 'rovine' sono ancora presenti ed è su queste che deve essere ricostruita l'identità; la ricostruzione dell'identità dalle macerie risulta naturalmente più complicata della costruzione sul vuoto perché presuppone la scelta di abbandono del vecchio e l'adesione al nuovo. Nel *De rerum natura*, Lucrezio ci ricorda che la materia è composta da corpuscoli invisibili e che «[...] il vuoto è altrettanto concreto che i corpi solidi» (Calvino 1993, p. 13).

Il destino tracciato e l'identità condivisa propri della società tradizionale hanno spostato con il tempo l'accento sul privilegio per una selezionata élite fino ad abdicare, oggi, al potere massmediatico della società dell'informazione. Le narrazioni che passano attraverso i media di massa attivano i comportamenti delle persone;

[t]erroristi che prendono come modelli figure alla Rambo (che hanno a loro volta prodotto molteplici epigoni non occidentali); casalinghe che leggono romanzi rosa e guardano le soap-opera come parte del tentativo di costruirsi le loro vite; famiglie musulmane che si radunano ad ascoltare i sermoni dei leader islamici su cassetta; collaboratori domestici

dell'India meridionale che visitano il Kashmir in viaggi organizzati: sono tutti esempi del modo attivo in cui la gente si appropria dei media (Appadurai 2004, p. 21).

L'impulso a spostarsi è alimentato in modo determinante da un immaginario massmediatico che si spinge oltre i confini di stato. Così, «[p]er i giovani albanesi, che hanno imparato l'italiano, guardando la televisione italiana, [...] la migrazione fisica verso l'Italia non è stata che la logica conseguenza del progressivo disinvestimento nella cultura albanese e dell'investimento emozionale sull'italianità' (come versione dell'Occidente localmente disponibile), il tentativo di raggiungere alla fine [...] la terra promessa dei loro sogni televisivi» (Morley 2000, p. 155 in Giaccardi 2005, p. 146 con alcuni adattamenti).

L'opinione pubblica occidentale è ancora inebriata dalla caduta del muro di Berlino e saluta con entusiasmo le crepe che si aprono in quest'ultimo baluardo del comunismo. Nel luglio 1990, l'Italia è in prima linea nell'organizzare il passaggio in Europa di migliaia di oppositori del regime rifugiati nelle ambasciate occidentali [...]. La stampa riporta con grande evidenza le offerte di ospitalità dei sindaci italiani; la televisione riprende quel padre albanese che, appena sbarcato in Italia, solleva la sua bambina e grida: «Libera, sei finalmente libera!»; si riscoprono con entusiasmo gli antichi legami tra l'Albania, già baluardo della cristianità contro i turchi, e l'Italia, in cui vivono 100.000 cittadini di origine e anche lingua albanese. Nel marzo del 1991, altri albanesi salpano per l'Italia, questa volta di loro iniziativa. Apparentemente, la gioia per questi fratelli assetati di libertà non si attenua: anzi, essi vengono annessi, per così dire, all'Occidente [...], grazie alla distinzione tra loro (che stanno diventando dei 'nostri') e quegli altri che iniziano a inquietarci (stanno già diffondendosi i sintomi dell'emergenza immigrazione) [...] *Bastano però pochi giorni perché gli albanesi siano respinti al di là della linea. Il confine mobile che li aveva inclusi quando in poche centinaia sceglievano la libertà [...] arretra rapidamente per assestarsi sul 'limes', le nostre acque territoriali.* [...] Inizia proprio in questa fase, nel marzo 1991, una ridefinizione degli albanesi come 'clandestini' e 'criminali', una ridefinizione prima di fatto, nelle cose, e poi di diritto, nell'azione dello stato, come verrà dimostrato qualche mese dopo da un'incredibile vicenda, quella dello stadio di Bari [nel quale gli albanesi vengono ospitati per una settimana, senza servizi igienici, bagnati con idranti e alimentati con il cibo gettato dagli elicotteri] di cui oggi quasi nessuno parla più (al pari dell'annessione del 1939) (Dal Lago 2005, pp. 182,183, corsivo mio).

Lo stadio di Bari anticipa di qualche anno (1998) i campi di 'permanenza temporanea' una sorta di non-luogo entro il quale si esprime quella che Dal Lago (2005, p. 186) chiama la «spersonalizzazione degli esseri umani».

La televisione prima, le nuove tecnologie, poi, sono arrivate là dove le istituzioni avevano fallito. Oggi è possibile trovare on line interessi comuni come è possibile conoscere, amare, odiare, curiosare, confrontarsi con identità altre, con paesi esotici, con popoli diversi. Ma si tratterà di un processo lungo e difficile poiché «[i]nterazione tra culture non significa necessariamente 'dialogo', 'negoiazione', 'scambio reciproco' e idilliaca assenza di conflitto. L'ibridazione, il meticciamiento, il sincretismo

sino, i 'frutti puri che impazziscono', per riprendere l'espressione di James Clifford (1993), sono fenomeni risultanti, oggi come in passato, da eventi e processi spesso drammatici [...]» (Fabietti 2005, p. 169).

Attraverso i media l'immaginazione, che tradizionalmente costituisce un fatto privato, viene riproposta come un fenomeno collettivo:

[...] le immagini, le sceneggiature, i modelli e le narrazioni che passano attraverso la mediazione di massa [...] marcano la differenza tra la migrazione odierna e quella del passato. Quelli che desiderano muoversi, quelli che si sono mossi, quelli che desiderano tornare e quelli che hanno scelto di restare formulano di rado i loro progetti al di fuori della sfera della radio e della televisione, delle cassette e dei video, della carta stampata e del telefono. Per gli emigranti, sia le pratiche di adattamento ai nuovi ambienti, sia l'impulso a muoversi o a tornare sono fortemente influenzati da un immaginario mass-mediatico che spesso travalica lo spazio nazionale (Appadurai 2004, p. 20).

L'immaginazione, nel momento in cui riveste carattere collettivo, diventa fenomeno e quindi azione intesa come agire sociale.

[...] la mediazione elettronica e la migrazione di massa segnano il mondo presente non perché siano forze tecnicamente nuove, ma in quanto forze che sembrano spingere (e a volte costringere) l'opera dell'immaginazione. [...] Certo, molti spettatori di fatto non emigrano, così come molti eventi mass-mediatici sono a diffusione soprattutto locale [...] Ma pochi film importanti, o trasmissioni d'informazione o spettacoli televisivi sono completamente impermeabili agli effetti di altri eventi mediatici che giungono da lontano. E ben poche persone nel mondo odierno non hanno un amico, un parente o un collega che non stia per andarsene altrove, o che già non sia tornato a casa, portando con sé storie e possibilità. [...] [La] relazione mobile e imprevedibile tra eventi mass-mediatici e pubblici migranti definisce il nucleo della relazione tra la globalizzazione e il moderno. [...] l'opera dell'immaginazione [...] non è né completamente libera né completamente sotto controllo, ma è invece uno spazio di contesa in cui gli individui e i gruppi cercano di annettere il globale entro le loro pratiche del moderno (Appadurai 2004, pp. 17-18).

Oggi, più che un tempo, si prende in considerazione la possibilità di immaginare la nostra vita, quella dei nostri figli, dei nostri vicini, degli altri in territori differenti rispetto a quelli di origine. «Le migrazioni di massa (volontarie o forzose) non sono certo un fatto nuovo nella storia dell'umanità, ma quando si affiancano al rapido fluire delle immagini mass-mediatiche, alle sceneggiature e alle sensazioni siamo di fronte a un nuovo ordine di instabilità nella produzione delle soggettività moderne» (Appadurai 2004, p. 17). Il legame tra esposizione delle persone ai media e loro coinvolgimento agli accadimenti nel mondo è messo in luce dalle osservazioni di McLuhan (1968) che individua nel villaggio globale la possibilità offerta dai mezzi di comunicazione di massa di produrre nelle persone una sensibilizzazione e vicinanza ai temi che vengono loro proposti e con i quali stabiliscono una certa familiarità. Thompson (1998) parla a questo proposito di «dissequestro dell'esperienza» nel

senso di un recupero, in forma mediata, di categorie di esperienza quotidiana per molto tempo messe da parte.

Oggi, si è portati a ritenere che i media siano in grado di produrre determinati effetti a prescindere dalla contestualizzazione della situazione entro la quale esercitano la loro funzione.

In realtà, l'attribuzione e lo scambio di significati rilevanti per l'esistenza (per la propria identità, per l'interazione con gli altri, ecc.) – che costituiscono lo spazio simbolico in cui si muove una parte crescente della nostra azione quotidiana – richiedono che gli individui consapevolmente rielaborino gli stimoli esterni, all'interno di un sistema di facilitazioni e condizionamenti, risorse e vincoli di cui anche i media sono parte. Questo processo, tutt'altro che automatico, è piuttosto impegnativo, e se da un lato è semplificato dai mutamenti culturali e tecnologici in atto, dall'altro è diventato più difficile. L'accessibilità, la sincronizzazione delle attività o la convergenza di interessi momentanei non fanno la comunità, ma quelle che Z. Bauman ha chiamato, forse in modo più appropriato, *tribù rudimentali* (Giaccardi - Magatti 2001, p. 55).

Anche Maffesoli (2004) utilizza la metafora della tribù per evidenziare la perdita della dimensione individualistica propria dell'età moderna a vantaggio dell'assunzione fluida e caduca di ruoli. In questo senso si realizza il passaggio da una dimensione verticale di identità predeterminata e di lungo periodo a quella orizzontale e mobile di identificazione; si passa, in altre parole, dall'individuo al personaggio (*personae*).

### 3. Turisti e vagabondi

La ricerca di individualità di un tempo differisce da quella della «modernità liquida» (Bauman 2005) con la quale ci troviamo a confrontarci oggi e nella quale occorre negoziare ogni volta il proprio collocamento all'interno della società, la propria condizione di 'turista' o 'vagabondo' e nella quale la fragilità di un qualsiasi progetto di vita male si concilia con la necessità di 'fissare' il futuro. «I turisti si muovono perché trovano che il mondo alla loro portata (globale) è irresistibilmente attraente, i vagabondi si muovono perché trovano che il mondo alla loro portata (locale) è inospitale, fino ai limiti della sopportazione» (Bauman 2005, p. 103). L'arrivo dello straniero che irrompe in un ordine che si pensava consolidato e omogeneo innesca un meccanismo di incertezza, quindi di insofferenza, che conduce al disordine interiore prima che esteriore. Questi fenomeni risultano amplificati dal fatto che, molto spesso, i flussi si strutturano come spostamenti di reti etniche in grado di stravolgere l'ambiente che si abita se non viene ripensato in senso pluralistico ovvero se ogni omogeneità, di per sé valore, non si ristrutturata come parzialità, sia sul piano sociale che su quello politico.

Il senso di spaesamento si accompagna alle persone nelle società contemporanee; oggi, infatti, si assiste alla gestione della quotidianità da parte di individui disorientati da una sovrabbondanza di stimoli difficili da organizzare attorno a esperienze sempre più deboli e mediate. La sensazione che i riferimenti culturali, come del resto i legami sociali, non possano più essere dati per scontati acuisce il senso di incertezza delle persone divise tra il desiderio di sentirsi liberate da tradizioni vincolanti e l'esigenza di affermare un'identità in grado di sfuggire al senso di anonimato proprio della società contemporanea.

Nella società globale, il mondo è terreno di spostamenti incrociati all'interno dei quali i fenomeni di immigrazione e di migrazione coesistono. Ogni vagabondo genera insicurezza perché porta con sé l'elogio del movimento e della transitorietà. Talvolta, in modo surrettizio, si attribuiscono a questi arrivi anche problematiche endogene iscritte in un sistema che fa fatica a guardarsi allo specchio e preferisce affidare a stereotipi e pregiudizi la scorciatoia cognitiva e affettiva del rifiuto. L'atteggiamento ostile nei confronti del pluralismo culturale si esprime nelle forme del razzismo, dell'antisemitismo, dell'anti-islamismo e di altre espressioni ancora in difesa di un'identità la cui fragilità molte volte ha origini diverse. Il 'non abitare' dello straniero provoca inquietudine nell'intimità domestica e minaccia il senso di appartenenza. Inoltre, i flussi migratori, accentuati dalla globalizzazione, hanno caratteri diversi rispetto al passato poiché i nuovi arrivi vengono per restare – il viandante che Simmel (1998) racconta arrivare oggi e decidere di restare domani – e ciò implica la questione della cittadinanza e dei diritti doveri impliciti nel rispetto di leggi comuni svincolate da credi, costumi, culture. La prospettiva di una società globale implica la costruzione di identità universali da identità singolari e una cultura umana che si alimenta nella dissoluzione della specificità di ogni cultura nell'universale.

Sartori (2000, p. 98) respinge l'idea che l'integrazione proceda di pari passo con la cittadinanza poiché la diversità dello straniero non è monolitica ma plurale in quanto, con buona approssimazione, si può distinguere in diversità linguistica, di costume, religiosa e etnica con corrispondenti diverse capacità di integrazione. A tal proposito conclude (ivi, p. 99) che «l'integrazione avviene tra integrabili e pertanto che la cittadinanza concessa a immigrati inintegrabili non porta a integrazione ma a disintegrazione». In altre parole il politologo, differentemente dai fautori del multiculturalismo che invitano a 'ripensare la pluralità' invita a 'pensare il pluralismo' in una prospettiva di 'pluralità pluralistica' ovvero di una società pluralistica all'interno della quale viga il rispetto reciproco e le reciproche concessioni tra i diversi e le loro diversità. Sartori (2000, p. 81) ricorda che i governi democratici sono governi di parte, o meglio di partiti, e che le leggi sono espressioni di politiche di governo; ne discende che le leggi sono neutrali poiché si applicano ugualmente e non rispetto al contenuto che esprimono. Le leggi, per essere generali, devono essere applicate a

tutti poiché la loro diversa applicazione dà luogo a leggi particolaristiche o sezionali, discriminanti nella dinamica di inclusione e di esclusione.

Finora si è sempre ritenuto che il principio della cittadinanza pone in essere cittadini eguali [...] e che, viceversa, senza cittadini eguali non ci può essere cittadinanza. [...] Oggi si comincia a ritenere che la tesi dell'eguale cittadinanza è valida nel contesto dello Stato-nazione, ma che perde validità quando lo Stato nazionale entra in crisi, e ancor più quando uno stato proprio non è nazionale, quando è multinazionale. Ma perché? [...] Uno Stato non deve essere nazionale per essere Stato: basta che sia una organizzazione potestativa sovrana corredata da adeguati apparati coercitivi. [...] Il destino del 'cittadino eguale' non dipende dalla natura nazionale o meno dello Stato, ma dalla struttura liberal-costituzionale o meno dello Stato. [...] Attribuire la crisi della cittadinanza alla crisi dello Stato-nazione è dunque spiegazione pretestuosa. Il principio della 'cittadinanza differenziata' (Young 1990, ma specialmente Kymlicka 1995) propugnata dal multiculturalismo non si fonda sul fatto che il cittadino non c'è più, che si sta dissolvendo di fatto, ma sul rifiuto di uno Stato considerato ingiusto che 'non vede' e quindi opprime le differenze etnico-culturali. [...] Come asserisce concisamente Dahrendorf (1993, p. 18) «I diritti di cittadinanza sono l'essenza della società aperta». Il che mi induce a soggiungere che se vengono riformulati in 'diritti di cittadinanze' (plurali e separate), la società aperta si spezza e suddivide in società chiuse. Abolita la servitù della gleba che legava il contadino alla terra, oggi rischiamo di inventare una 'servitù dell'etnia' (Sartori 2000, pp. 87-92).

Parlare di cultura, oggi, impone necessariamente il prendere in considerazione le culture altre e questo con le conseguenti implicazioni; infatti se, da una parte, il relativismo conduce a cedere a ogni tipo di rivendicazione portata avanti in nome della diversità, l'etnocentrismo, dall'altra, porta verso un atteggiamento di superiorità tale da spingere al punto di perdere di vista insieme all'altro anche sé stessi. Il rischio che si corre indulgendo al relativismo o all'etnocentrismo è comunque quello di produrre un multiculturalismo a singhiozzo ostacolo nel cammino verso la cooperazione interculturale. Benhabib (2005, p. 27) parla di multiculturalismo forte o a mosaico intendendo «il punto di vista secondo cui i gruppi e le culture umane costituiscono entità chiaramente circoscrivibili e riconoscibili che, dotate di confini stabili, coesistono come tessere musive»; in questa prospettiva, lo studioso auspica la possibilità di «guardare alle culture umane come a creazioni, o meglio, ri-creazioni e negoziazioni ininterrotte degli immaginari confini tra 'noi' e 'l'altro'». Del resto, l'interculturalità insegna a cogliere le culture e le identità nel loro aspetto dinamico ovvero nel loro divenire come frutto e negoziazione di azioni, risorse, narrazioni. Come ben esprime Benhabib (2005, pp. 23-24) «[v]ista dall'interno, una cultura non ha bisogno di presentarsi come una totalità; piuttosto, essa forma un orizzonte che recede ogniqualvolta uno gli si approssimi».

Queste considerazioni suggeriscono di adottare nei confronti delle culture 'altre' la stessa cautela e attenzione che prestiamo nel momento in cui descriviamo noi stessi attraverso molteplici appartenenze e identità sfaccettate (politiche, religiose, cul-

turali, professionali, di genere, educazione, famiglia...); gli stereotipi che non utilizziamo per descrivere noi stessi e la nostra cultura sembrano essere perfetti per descrivere gli altri (cfr. Mantovani 2004, p. 23). «'Un minatore africano è un minatore' era l'espressione che usavamo [scrive Baumann 1996, p. 1] come slogan contro la riduzione della cultura delle persone alla loro identità etnica o tribale». Lévi-Strauss (1984) difende il pluralismo culturale e vede nell'intolleranza – espressione dell'etnocentrismo – l'unica possibilità di preservare e conservare la cultura. Il riferimento è, in questo caso, alla considerazione che solo a condizione di una certa impermeabilità tra le culture si riescano a tutelare le culture stesse; in questo senso, si arriva al paradosso di vedere nel rifiuto e nella negazione l'unico sostegno alla differenziazione e alla conservazione. A parere dell'antropologo lo scotto da pagare per ottenere l'unità e l'unificazione totale del genere umano entro un'unica civiltà globale risulta essere troppo alto e implicare la completa dissoluzione delle diversità culturali, condizione prima di una vita propriamente umana. In effetti, l'ordine sembra essere il punto di equilibrio tra le molteplici diversità sebbene nasca proprio con l'intento di impedire possibili conflitti tra le stesse.

Per Lévi-Strauss ([1947]1969) come già per Rousseau ([1755]1983) non c'è un passaggio tra natura e cultura: l'uomo si afferma subito nella cultura ed è da subito cultura; la posizione di una persona rispetto alle altre non è pertanto organizzata sul legame biologico ma dipende dalla categoria di appartenenza all'interno del sistema. L'impossibilità di dare una definizione esaustiva della nozione di cultura porta a sposare la metafora di Clifford (1993) per il quale la cultura è ben lontana da potersi definire un frutto puro. Del resto, si è portati a considerare la cultura come una realtà monolitica – quindi a promuoverla (progressisti) o a tenerla separata per evitare possibili ibridazioni (conservatori) – enfatizzandone l'omogeneità e rifiutandone l'aspetto di narrazione prodotta da differenti narratori (e perciò differente) ma comunque disponibile al cambiamento. L'idea 'essenzializzante' di una cultura definita, omogenea, di individui portatori di un bagaglio culturale si affianca alla visione *ctonia* della cultura che, rispecchiando i confini geofisici definiti (coincidenti o meno con gli stati-nazione), si correla inscindibilmente a una lingua o a un'etnia; queste posizioni stigmatizzanti e autostigmatizzanti trovano corrispondenza nei percorsi di eterodefinizione e di autodefinizione tali per cui si origina il predominio della società ospitante rispetto alla posizione ancillare della società ospitata che, in quanto minoranza, si esprime in 'comunità etniche-nazionali'. Il territorio e la cultura diventano così preordinati rispetto alla fluidità e indeterminatezza dei compositi riferimenti identitari. I migranti simboleggiano così patrie altre che, proprio grazie a questa alterità, ci confermano nella nostra identità rassicurante. Serve ricordare che l'esaltazione dell'omogeneità culturale è caratteristica dello Stato-nazione che vede il proprio ordine naturale minacciato (denaturalizzato) dai migranti che vengono, anche per questo motivo, relegati alle naturalizzazioni ancillari delle minoranze etni-

che e culturali, tutelate insieme al loro diritto di scelta riguardo alla propria conservazione o cambiamento (cfr. Piccone Stella 2003). Queste considerazioni portano a simpatizzare con la possibilità di interpretare la cultura come costruzione politica/sociale e comunicativa quindi come un qualcosa in divenire del quale occorre accettare il carattere liquido e precario.

In questo senso e in qualsiasi modo si considerino le culture in ordine epistemologico (essenza, processo, discorso, accidente) risulta innegabile il loro rapporto simbiotico con la comunicazione. Ne discende, quale naturale corollario, la necessità di stereotipi e di quadri interpretativi (*frames*) per agevolare la lettura complessa e ridurre il disagio comunicativo di cui si fa ogni giorno esperienza. Il discorso pubblico, e i suoi veicolatori – in altre parole il circuito politico e quello dei media – ripropongono *tout court* le stesse posizioni asimmetriche di potere dei differenti gruppi sociali coinvolti nel processo. La forza comunicativa espressa nel pregiudizio annulla, nelle rigide forme dello stereotipo, l'insorgenza delle incomprensioni sperimentate dagli attori degli incontri/scontri sociali. L'atteggiamento ostile verso la persona tipizzata difficilmente viene ricomposto da informazioni che vanno nel senso contrario. Questo per dire come lo schema interpretativo alteri, falsandola, l'operazione deduttiva per cui attraverso una sorta di automatismo retorico/cognitivo si considera una parte per il tutto. In una prospettiva che intuitivamente può apparire paradossale e contraddittoria la comunicazione si alimenta proprio delle differenze culturali ovvero del carattere ideologico del concetto di cultura riducendo a questa diversità la complessità della questione. Molti critici del multiculturalismo individuano nell'enfasi delle differenze culturali la volontà politica di distrarre il discorso dalla questione del riconoscimento di cittadini, ovvero di portatori di diritti prima ancora che di cultura. La nozione di cultura, come si è cercato di evidenziare, è una nozione dinamica, non statica, relativa, non assoluta, ibrida, non pura, storica, non dogmatica e quindi aperta al cambiamento.

#### 4. Specchio o muro? Identità e rifiuto

L'ordine sociale, quale prodotto delle interazioni tra le persone, si ottimizza in presenza di tipizzazioni, vale a dire che il rendere riproducibili le azioni dei vari gruppi indebolisce il potenziale distruttivo in forza alla diversità. Il tentativo di cristallizzazione delle 'identità' rappresenta un'operazione marcatamente politica in risposta alle richieste di riconoscimento sociale e di attribuzione dei diritti avanzate dalle 'diversità'. La base sulla quale costruire i contenuti della nuova cittadinanza deve includere, per molti autori, il passaggio dal multiculturalismo all'interculturalità ovvero deve prevedere il superamento dei 'ghetti contigui' di cui parla Marramao (2006, p. 43) nella prospettiva di interazioni sociali e culturali che costi-

tuendo un processo, un qualcosa in divenire, non possono essere possedute interamente da nessuna cultura. Galeotti (1999, p. 17) osserva che il termine 'multiculturalismo' è talvolta impiegato «descrittivamente, altre normativamente, per intendere ora il pluralismo delle culture e dei gruppi che di fatto caratterizzano le democrazie contemporanee, ora un ideale di convivenza della società pluralista alternativo a quello del *melting pot*».

Kymlicka (1995) immagina una 'cittadinanza multiculturale' in grado di superare il riduzionismo identitario proprio del comunitarismo e di salvaguardare, al contempo, i diritti rivendicati dalle minoranze etniche nei confronti delle maggioranze nazionali. Il riconoscimento della cittadinanza, delle libertà e dell'uguaglianza tra gruppi – minoritario e maggioritario – rispondono all'esigenza di mantenere le peculiarità e i tratti caratterizzanti i gruppi ma incontrano il limite di una visione statica e chiusa del gruppo al pari di altre chiusure e limitazioni delle singole identità. In altri termini, pur simpatizzando con la volontà espressa da Kymlicka (1995) di tutelare oltre all'individuo anche il gruppo che abita occorre osservare come, di fatto, questa prospettiva allarghi l'omologazione dei diversi individui all'omologazione tra gruppi. Benhabib (2005) argomenta in favore a un universalismo interattivo per il quale si arriva a conoscere l'identità dell'altro esclusivamente attraverso il racconto che l'altro fa di sé. Questo determina per il singolo la possibilità di scegliere liberamente a quale gruppo aderire e la possibilità di rinegoziare questa scelta. Il tentativo di regolamentare, attraverso l'universalismo democratico liberale, la società multiculturale ripropone la questione della separazione tra gruppi, quindi della dicotomia superiore/inferiore mediata dalla tolleranza. Il dibattito tra multiculturalismo e tolleranza emerge in risposta all'indebolimento dei tradizionali ordinamenti democratici, alla crisi delle istituzioni del Welfare State e della rappresentanza (cfr. Lanzillo in Galli 2006, pp. 81-98). La prospettiva individualistica esplicitata dalla relazione noi/loro, o quella universalistica inclusiva di categorie sociale eterogenee, corrisponde, con qualche approssimazione alla necessità di comprendere e padroneggiare la realtà che abitiamo. In altre parole, il grado di incertezza di una persona riguardo alla propria collocazione nella società influenza pesantemente la scelta di chiusura o di apertura verso gruppi altri o appartenenze multiple. Il modello di welfare marshalliano è indubbiamente necessario ma non sufficiente a rispondere alle esigenze di una nuova cittadinanza che, oltre ai provvedimenti materiali, chiama in causa problematiche legate ai percorsi identitari. L'idea del percorso dà conto, anche se solo in parte, della relatività di una nozione come quella di identità legata a culture che la globalizzazione ha contribuito a ibridare.

L'identità non è una realtà naturale, pre-esistente a noi, deterministicamente pre-costituita ma un qualcosa che si definisce nel momento in cui si è sollecitati a farlo e, nel definirla, le si dà origine. L'identità italiana è coscienza e parte dell'identità mediterranea e di quella europea e, nello stesso tempo, ha caratteri propri e tratti che

l'allontanano da queste. L'identità come un qualcosa che fa sì che ogni individuo sia unico, quindi differente da ogni altro individuo, renderebbe la nozione di identità chiara e precisa ma i numerosi elementi in gioco, le diverse appartenenze, determinano combinazioni infinite e «[s]pesso, l'identità che si proclama ricalca – in negativo – quella dell'avversario» (Maalouf 1999, p. 21).

[L]’identità Islamica non è quella dei nostri pregiudizi, che spesso liquidano in blocco i popoli cresciuti con il Corano come «integralisti e intolleranti» (Maalouf) [...] Il popolo ‘meticcio’ che si affaccia all’Europa di domani avrà un futuro pacifico [secondo Maalouf], se ciascuno sarà capace di far convivere dentro di sé più identità, [...] a questo scopo, la conoscenza dell’altro’ è necessaria per superare reciproci e radicali pregiudizi. E rileggere il martirologio degli scrittori perseguitati dai regimi islamici suggerisce che quel mondo ha più identità: quella intollerante ma anche quella degli spiriti che, senza ripudiare il Corano, affrontano liberamente il nodo cruciale. L'impatto dell'Islam con la modernità (Cesare Medail, «Corriere della Sera» 29 giugno 2000).

Le numerose appartenenze non rivestono nelle persone la stessa importanza e comunque non nello stesso momento; la lingua, la nazionalità, la religione, la condizione sociale, il colore della pelle rappresentano le molte appartenenze di una sola identità che viene infatti vissuta dalle persone come unica. Il carattere riduzionistico dell'identità impone la necessità di spostare l'attenzione da questa verso le diversità intesa come tale e non come un qualcosa che si relaziona con l'identità. In altre parole, occorre imparare a leggere la complessità contemporanea in una prospettiva diversa rispetto al concetto di identità.

Assumere la propria diversità rispetto a una o all'altra delle appartenenze, vivere la propria identità come la confluenza di queste appartenenze in una sola induce a considerarla come unica e pertanto come strumento di esclusione e conflitto con le diversità. Questo per dire che «[i]n tutte le epoche ci sono state persone che hanno ritenuto che ci fosse una sola appartenenza fondamentale, talmente superiore a tutte le altre in ogni circostanza da poterla chiamare 'identità'. Per gli uni, la nazione, per altri la religione, o la classe sociale. [...] se esiste, in ogni momento, fra gli elementi che costituiscono l'identità di ciascuno, una certa gerarchia, essa non è immutabile, cambia con il tempo e modifica in profondità i comportamenti» (Maalouf 1999, p. 20). Ogni identità risulta dalla relazione con l'altro in quanto un'identità senza gli altri è una realtà immatura dominata dal rischio, come suggerisce Beck (2000). L'altro esotico o culturale, in rapporto a un noi che ci rende identici, deriva da un sistema di differenze a partire dal genere, dal contesto familiare, politico, economico, religioso tale per cui non è possibile stabilire una posizione e un ruolo all'interno del sistema prescindendo da un certo numero di altri. L'eccessivo sviluppo, quasi ipertrofico, dell'identità e dell'appartenenza ha indirizzato addirittura alcuni autori (Remotti 1999) ad avversarle.

L'insicurezza delle posizioni da difendere ci costringe ad indagare il senso e il

limite delle nostre identità, a confrontarci con le identità altrui senza essere indotti necessariamente allo scontro o all'imitazione. In questa prospettiva si avverte l'esigenza di un'educazione all'accoglienza e alla tolleranza ma anche di un'educazione alla differenza e alla pluralità.

### 5. Identità e società multiculturale

La proliferazione di comunitarismi, relativismi e politiche identitarie rappresenta una sorta di resistenza verso l'omologazione culturale alla quale il processo di globalizzazione in atto sembra indirizzarsi. In questa prospettiva, si assiste molto spesso ad una mercificazione dell'identità, dei valori del gruppo di appartenenza e dei credi religiosi che declinano in ottusi localismi, connotati di esclusività, e in chiusure etniche e religiose.

La ricerca d'identità è il perno attorno al quale ruota la possibilità di avere un processo di globalizzazione plausibile che si muova tra universalismo e particolarismo, in una prospettiva in grado di valorizzare le differenze, senza indulgere nel relativismo, e di rilanciare le esigenze di comunità, senza sposare il comunitarismo. Touraine (1998) individua nel soggetto, e non nella cultura e nella tradizione, la possibilità di aprire un dialogo interculturale produttivo svincolato da confini simbolici e da enfasi sulle diversità.

La comunicazione interpersonale e interculturale è possibile soltanto se smettiamo di definirci attraverso l'appartenenza a un'identità particolare o mediante il ricorso a una ragione così astratta da renderla inseparabile da una classe dominante, quella dei proprietari o quella dei cittadini. Essa presuppone che la contrapposizione fra universalismo dominante e particolarismo intollerante venga superata mediante ciò che non è né generale né particolare, ma unico: l'individuazione di ciascuna esistenza personale o collettiva. E questa è il frutto di uno sforzo mirante a riunire le due metà dell'esperienza umana, la strumentalità e l'identità culturale e psicologica, la cui separazione produce la demodernizzazione. Noi possiamo comunicare solo riconoscendo negli altri quell'opera di coniugazione e integrazione fra l'azione strumentale e i comportamenti espressivi che ciascuno di noi realizza per essere un individuo con la sua volontà di soggettivazione. Questo riconoscimento, [...] vede in ciascuna vita individuale una tensione a coniugare diversità e somiglianza (Touraine 1998, p. 167).

La dialettica interna alle società multiculturali si anima intorno alle possibili soluzioni che devono essere trovate per riconoscere e valorizzare le differenze nel rispetto dei principi e delle regole della tradizione democratica occidentale. In questa prospettiva, i valori che la tradizione democratica promuove, ovvero la libertà del singolo, l'uguaglianza e l'universalismo, sembrano inconciliabili con una politica

incentrata sulle differenze, sul riconoscimento dei diritti collettivi, sul relativismo e sul particolarismo.

Di fatto, già nella scelta terminologica risiede buona parte della prospettiva politico-culturale e atteggiamentale; per spiegare quest'affermazione è sufficiente considerare che, pur appartenendo alla medesima area semantica, ed essendo molto spesso sovrapposti nel linguaggio comune, termini come interculturale, interetnico, interrazziale e multiculturale danno luogo ad atteggiamenti ed emozioni differenti. In particolare, all'interazione di tipo dialogico evocata dall'intercultura si affianca la comunicazione interetnica intesa nel senso di comunicazione tra gruppi etnici differenti iscritti in una medesima cultura e quella interrazziale che pone l'accento sull'interazione tra membri di una cultura dominante sotto il profilo numerico o politico e membri appartenenti a culture numericamente o politicamente meno forti.

La confusione terminologica maggiore si osserva tra i termini interculturale e multiculturale utilizzati quasi sempre come sinonimi. In realtà, quest'ultimo ha acquisito il valore prevalentemente descrittivo di accostamento delle varie culture (una sorta di pluralismo culturale) e di diversità culturale senza però un dichiarato interesse a conoscere il diverso. Si tratta, in altre parole, della presa d'atto della compresenza di più culture contigue delle quali non si ha interesse a indagare la diversità. «Il pluralismo implica per definizione, distinzioni e separazioni, ma non è abbandono passivo alla eterogeneità e rinuncia a tendenze accomunanti» (Zanfarino 1985, p. 175). Alla pluralità di etnie, di lingue e di culture semplicemente giustapposte in una società multiculturale si contrappone il confronto, lo scambio, la tensione positiva verso la comprensione delle differenze e l'arricchimento della propria cultura con il contributo di altre culture, tipici di una società interculturale.

La molteplicità delle appartenenze nel mondo globale rende possibile l'adesione a determinati contenuti identitari, come ricordato in Sartori (2000, p. 108):

[...] la precisazione di Wohlin, per il quale il pluralismo si applica ad associazioni volontarie che 'non ci obbligano', mentre il neo-pluralismo (leggi: il multiculturalismo) si applica ad associazioni involontarie – specie di sesso e di razza – che invece ci obbligano visto che ci siamo nati dentro e che ci restano addosso. [...] È vero che in quelle identità ci siamo nati dentro; ma non è detto che ci restino per forza appiccicate addosso. Per esempio, dalla lingua si esce diventando bilingui (e quindi senza perdite e anzi con un arricchimento). Possiamo anche benissimo uscire, volendo, dalla religione nella quale siamo nati.

Per Sartori (2000, p. 110) il pluralismo attenua «le identità nelle quali si imbatte, mentre il pluralismo crea 'identità rinforzate' [...] dal coincidere e dal sovrapporsi – per esempio – di lingua, religione, etnia e ideologia. [...] Il pluralismo si dispiega [così] come una società aperta variegata da appartenenze multiple, mentre il multiculturalismo configura lo spezzettamento della comunità pluralistica in sottoinsiemi di comunità chiuse e omogenee». In questo senso, il pluralismo non si esprime nelle desinenze multiculturaliste quanto piuttosto in quelle interculturaliste.



Nelle società attuali la questione dell'identità è resa problematica sia dal suo carattere multiculturale, sia dai processi culturali (mezzi di comunicazione, deterritorializzazione socio-economica, uso di lingue veicolari) che tendono a sovrastare e uniformare le diversità originarie/native delle persone. «La perdita del proprio coro nel corpo collettivo, sia metaforicamente che in senso stretto, sembra essere la caratteristica della comunità sensibile o affettiva che dà il cambio alla società prettamente utilitaristica» (Maffesoli 2003, p. 50).

Elementi costitutivi dell'identità collettiva sono ancora oggi il sistema valoriale, lo stile di vita, il senso di appartenenza e, in qualche misura, il territorio oltre, naturalmente, alla lingua. «La lingua [spiega De Benoist 2005, p. 77] fonda la comunità di linguaggio, ma anche la capacità di scambio e di dialogo. Consentendomi di costruire la mia identità nel rapporto con l'altro, essa è per definizione dialogica». Parafrasando il pensiero heideggeriano, si può dire che il linguaggio fa dell'uomo ciò che egli è in quanto uomo e che è uomo in quanto parla; in altre parole, il linguaggio è, in sintesi, l'autentica dimora dell'Essere.

Il pericolo dei nostri colloqui si nascondeva nella lingua stessa, non in ciò che noi discutevamo, e neppure nel modo in cui cercavamo di discuterlo. [...] Il linguaggio, la dimora dell'Essere. Ma se l'uomo grazie al suo linguaggio abita nel dominio dell'Essere, è da supporre che noi europei abitiamo in una dimora del tutto diversa da quella dell'uomo orientale. Posto che le lingue, non solo siano diverse, ma siano fondamentalmente nell'essenza (Heidegger 1990, p. 86).

Come brillantemente ricordato da Taylor (1997, p. 47) «[i]l linguaggio è forgiato e si sviluppa principalmente non nel monologo ma nel dialogo o, meglio ancora, nella vita di una comunità in discorso».

Dal Lago (2005, p. 180) nota che «[a]l di là delle sue diverse 'politiche migratorie', lo stato italiano ha sempre tenuto fermo il principio dei migranti, in base al presupposto che il modo di trattarli fosse *esclusivamente* una funzione degli interessi [...] degli italiani».

Nel processo di globalizzazione che Bauman (2004) definisce 'metacambiamento' – in virtù del fatto che cambia il modo in cui le cose cambiano diventando spesso contraddittorie rispetto alla linearità della fase moderna – la società contemporanea deve fare i conti con la moltiplicazione delle identità culturali e con l'indebolimento dello Stato-nazione i cui confini sono annullati dai flussi tecnologici, economico-finanziari e umani così come da istituzioni sovranazionali (è il caso, ad esempio, dell'Europa). Molto spesso la crisi dello Stato-nazione va di pari passo con le tensioni sociali, le rivendicazioni politiche, i rigurgiti di nazionalismo e la troppo spesso corrispondente rivendicazione etnica. Lo Stato-nazione, infatti, ha visto declinare rapidamente la propria autorità e frammentare l'identità culturale sulla quale si è costituito e retto (Appadurai 2004) anche in corrispondenza del carattere sempre

più mediato della conoscenza derivante dal diffondersi delle nuove tecnologie dell'informazione (Meyrowitz [1985]1993).

## 6. Esperienze mediate e stereotipi

L'esperienza mediata è ben rappresentata nella metafora proposta da Bateson (1972, p. 459) il quale si immagina non vedente aiutato da un bastone per camminare e per individuare ostacoli e pericoli. «In quale punto del bastone comincio io? Il mio sistema mentale finisce all'impugnatura del bastone? O finisce dove finisce la mia pelle? Incomincia a metà del bastone? Oppure sulla punta?». In altre parole, il bastone è dentro o fuori dalla mente del non vedente. Dipende dalle situazioni e dal suo impiego. Sicuramente il bastone media la relazione del non vedente con il mondo e lo rende disponibile all'esperienza anche se limitatamente a quello che il bastone è in grado di consentirgli. Ma del resto il bastone del non vedente può essere interpretato dai nuovi media che relazionano l'ambiente socio-culturale e fisico con tutti noi. La possibilità di avvicinarsi alla cultura incontra per noi la possibilità e l'ostacolo di artefatti tangibili, fisici, e ideali, culturali. La visione di un film, una ricerca in rete, presuppone la mediazione dello strumento fisico della televisione o del computer più, eventualmente, di un paio di occhiali e di un'illuminazione o una sistemazione posturale adeguate. Ma occorre anche la capacità di 'intelligere' quanto si vede, di fare delle inferenze, di inscrivere i contenuti nei nostri interessi o progetti, quindi di padroneggiare lingua e microlingua con la quale sono espressi e avere la possibilità di condividerli, in uno spazio sociale allargato, con amici, parenti, colleghi. Anche la realtà-realtà non è mai vera realtà nel senso che anche in questo caso interviene la mediazione di artefatti. In particolare, anche l'esperienza di un viaggio porta con sé la mediazione del sistema delle idee: l'interpretazione delle cose dipende in larga parte dalle conoscenze che abbiamo interiorizzate, la sensibilità per l'arte o la natura, come del resto la curiosità per esperienze nuove si è prodotta in noi socialmente e in questo è inclusiva della mediazione operata dagli strumenti dell'informazione. Il sistema di risorse disponibile ad una persona può agevolare o limitare fino a negare influenze culturali operate dai media.

I cambiamenti nei modi attraverso i quali le nostre società si raccontano può sintetizzarsi nel passaggio da una società moderna contraddistinta dagli Stati-nazione e da una sorta di omogeneità culturale alle società contemporanee che il fenomeno della globalizzazione ha contribuito a rendere culturalmente eterogenee. I mass media, dal canto loro, abituati a costruire e rappresentare appunto l'omogeneità culturale dello Stato-nazione, si trovano oggi a descrivere l'eterogeneità culturale come tensione e a incoraggiare o rinforzare visioni stereotipiche e pregiudizi verso lo straniero, il diverso, l'ospite inatteso. Lo straniero si trova così oggetto di una percezio-

ne sociale distorta che lo priva di individualità e lo iscrive in un'entità collettiva negativa. D'altra parte, lo stereotipo ha successo nel momento in cui riesce a garantire un messaggio paradossalmente più trasparente rispetto ad astrazioni discorsive ideali (Habermas 1986).

La forza dello stereotipo come nucleo cognitivo del pregiudizio è determinata dalla capacità di prevenire l'insorgere stesso dell'incomprensione, neutralizzando di fatto, *ex ante*, l'oscurità di una situazione comunicativa. Le differenze culturali risultano al contempo oggetto e effetto del discorso in quanto, oltre a essere considerate come tratti culturali, necessitano di un riconoscimento in relazione ai dispositivi interpretativi. Tra i fattori che incidono sul formarsi dell'opinione pubblica, Lippmann (1922) pone in particolare evidenza l'azione negativa dell'ambiente e della cultura entro i quali viene esercitato il consumo dei media. In particolare il riferimento è ai modelli che influenzano, principalmente attraverso l'impiego di stereotipi e simboli, sia il comunicatore che il destinatario della comunicazione. Quest'ultima, infatti, si avvale spesso di simboli e stereotipi nella prospettiva di una semplificazione cognitiva e della produzione di un ritratto coerente e abbastanza rigido della notizia che il destinatario elaborerà per un'automatica, superficiale, interpretazione. La maggior parte delle cose, infatti, arriva all'individuo sotto forma di stereotipo o simbolo emotivamente carico in anticipo rispetto all'esperienza diretta. Ciò determina un atteggiamento forte supportato da una base di conoscenza fragile, spesso distorta ma eccezionalmente carica emotivamente e cognitivamente stabile. Un possibile derivato dello stereotipo è il mito anche questo funzionale all'autopromozione di un sistema mediatico incentrato sullo *spectare*. È, d'altra parte, noto che la nostra percezione rispetto a culture altre è anticipata rispetto al nostro incontro con queste.

L'economia cognitiva propria dello stereotipo e del pregiudizio incoraggia l'impiego di un *cliché* implicante errate operazioni deduttive e negative negoziazioni di senso. Le immagini della realtà, osserva Lippmann (1922), producono molto spesso effetti superiori rispetto a quelli della stessa realtà e ciò conduce a fallacie rappresentative e al dubbio riguardo alla possibilità per il cittadino di formarsi in modo corretto un'opinione sulle cose. La capacità di negoziare i contenuti veicolati dai media ripropone sia considerazioni di ordine cognitivo (in riferimento all'attenzione, alla percezione e alla memorizzazione) sia valutazioni rispetto all'autonomia semantica. Inoltre, in una dinamica di condivisione dei significati, un ruolo di primo piano viene giocato dalle re-interpretazioni e dalle discussioni dei temi con gli altri. La possibilità di ricondurre alla selezione, all'autonomia semantica e alla re-interpretazione l'agire attivo (ovvero dotato di senso) del destinatario non esaurisce la complicata relazione media-cittadino/collettività poiché la scelta è subordinata in larga misura dall'offerta, da un lato, e dalla capacità di questa di catalizzare l'attenzione e l'interesse delle persone, dall'altro (cfr. Losito 2002). Circoscrivere l'idea di informazio-

ne alle sole notizie e generi informativi non dà conto di quanto le persone apprendano anche dall'intrattenimento rispetto alla socializzazione e all'indirizzo dell'opinione; queste considerazioni risultano maggiormente incisive se si pensa alla nostra vita – personale e sociale – di colpo privata del contributo dei media.

La donna in carriera, il single felice padrone della propria vita, l'amatore prestante e instancabile, il poliziotto bonario ma scaltro, l'albanese o il marocchino delinquente di cui è meglio diffidare, l'islamico fondamentalista in quanto islamico, divengono parte delle categorie concettuali condivise, figure che vivono nella cultura e nella mente agendo sui pensieri e sulle azioni degli individui. Nel diventare parte del senso comune, le storie, i personaggi e le rappresentazioni socio-narrative mediali si offrono come risorse interpretative e riferimenti simbolici coi quali non si può evitare di confrontarsi, anche solo per rifiutarli (Di Fraia 2004, p. 187).

La semplificazione e la riduzione selettiva di una pluralità di esperienze messe in campo dai media, innescano il meccanismo della stereotipizzazione per la quale «ognuno di noi coglie dell'altro i tratti conformi allo stereotipo che ha in mente e che ha ereditato dalla propria cultura e dal proprio ambiente sociale» (Gallissot - Kilani - Rivera 2001, p. 337). In questo contesto, «[i] pettegolezzo, la retorica e le dicerie, le metafore e i miti dell'esperienza e della dialettica quotidiana, dipendono in misura cruciale dal materiale grezzo, anche se altamente raffinato, che i media producono» (Silverstone 2000, pp. 280-281). I mass media attraverso lo stereotipo veicolano un repertorio apparentemente ordinato e coerente di notizie che servono al destinatario per elaborare una prima, sommaria, interpretazione degli accadimenti.

Lo scarto tra realtà e sua rappresentazione indebolisce la possibilità di formarsi dell'opinione pubblica; Lippmann (1922) individua tre ostacoli alla corretta conoscenza dell'ambiente: il primo riguarda i difficili contatti sociali, le censure artificiose, il tempo scarso che si può dedicare agli affari pubblici, la distorsione prodotta da tagli e semplificazioni, la difficoltà di esprimere con parole semplici fatti complessi... il secondo attiene alle barriere di ordine culturale, sociale e economico che impediscono l'accesso all'informazione mentre il terzo si rivolge alle motivazioni psicologiche che l'individuo attiva per seguire le questioni di rilevanza pubblica. È, del resto, noto che la realtà è indipendente dalla sua rappresentazione e dalle possibilità offerte dal linguaggio o dal pensiero attraverso i quali si comunica. Ne discende la considerazione che l'approssimarsi alla verità corrisponde alla sofisticazione e accuratezza impiegate nella rappresentazione.

La globalizzazione interpreta, almeno superficialmente, la sostituzione di stereotipi locali o nazionali con stereotipi globali o transnazionali. Il tentativo di semplificazione e categorizzazione risponde a molte esigenze, prime tra tutte la scorciatoia cognitiva e il senso di sicurezza che deriva dal conoscere e inquadrare le cose entro schemi mentali. Lo stereotipo risponde, da una parte, all'esigenza di ascoltare la personale tradizione e, dall'altra, a quella di ritagliarsi una posizione all'interno della

dinamica sociale. Lo stereotipo rappresenta, cioè, «un'inferenza tracciata a partire dall'assegnazione di una persona a una data categoria» (Brown 1997, p. 103). Secondo una prospettiva sociologica, Goffman (1979) interpreta lo stereotipo come una definizione stilizzata della realtà con finalità pragmatiche piuttosto che cognitive. In questa visione, l'interazione sociale si esprime in comportamenti altamente ritualizzati che consentono all'individuo di prendere parte attiva nelle dinamiche sociali assumendo il ruolo a lui attribuitogli. Si intuisce facilmente come queste considerazioni inducano a considerare la fissazione di criteri rigidi e di credenze generalizzate secondo una prospettiva 'deindividualizzante'.

In altri termini, il meccanismo di categorizzazione degli individui entro gruppi omogenei riconoscibili induce a valutazioni astratte legate a somiglianza e vicinanza. Mi riferisco, in particolare, al fatto che molto spesso lo stereotipo porta con sé tutta una serie di considerazioni indotte per cui un'informazione ne anticipa delle altre. Così, alla notizia dell'arresto di un immigrato viene immediatamente accostata l'idea di persona che delinque perché non ha voglia di lavorare. In quest'ottica, la notizia di un immigrato che salva un connazionale viene ricondotta semplicemente all'eccezione alla regola al pari dell'«uomo che morde il cane». Su queste considerazioni è doveroso osservare l'impossibilità di ridurre l'altro a stereotipo oppure a me, né tantomeno a una diversità talmente differente da risultare inconciliabile. La tentazione di ridurre l'altro a sé stessi o di considerarlo così diverso da rendere impossibile una convivenza allontana la ricerca, nella diversità, di valori condivisi.

La ricerca ossessiva di un'omologazione sull'identità maggioritaria (più visibile o portata avanti con maggiore determinazione) o quella contraria di una chiusura e rinuncia nei confronti dell'alterità rappresentano due espressioni differenti dello stesso timore di perdere sé stessi. Ma ogni identità è, serve ricordarlo, provvisoria; è una costruzione in continuo divenire o, secondo alcuni, un'invenzione che definisce il diverso che a sua volta non è mai diverso nello stesso modo per cui anche la relazione impone il cambiamento. I mass media sono straordinari strumenti per disegnare le identità, per definirle, rappresentarle, modificarle, mistificarle, distruggerle e poi ricomporle; sono, in altre parole, il megafono e l'imbuto per veicolare e stigmatizzare miti identitari. La quotidianità degli immigrati è assente dalle trattazioni dei media come pure le interviste dirette a loro; inoltre, molto spesso, gli immigrati arrivano da tradizioni orali e questo comporta un indebolimento nella trasmissione della loro cultura anche ai loro figli che nascono e crescono in Italia. A questo proposito Sibhatu (2004, p. 31) ricorda un proverbio etiope secondo il quale «il tamburo è bello a sentirlo suonare, ma batterlo crea un incredibile rumore».

È opportuno, inoltre, sottolineare che i fatti di attualità hanno il potere di richiamare le idee astratte. Così, per esempio, un atto violento – o meglio una serie di atti violenti – richiama la questione della sicurezza, questione altrimenti astratta e difficilmente evocabile, almeno in una dimensione di forte salienza, a freddo. L'opinione

pubblica viene, in altri termini, differenzialmente sensibilizzata in corrispondenza di tematiche reali e di tematiche ideali. Questo per dire che il fattore emotivo risulta indubbiamente più coinvolgente in assenza di interesse e competenza specifici rispetto al tema oggetto dell'informazione mentre il percorso razionale si alimenta, nel lungo termine, su questioni prive del dinamismo inscritto nell'attualità e necessitate pertanto di un fattore che lo metta in movimento. In altre parole, l'attenzione emotiva rivolta a accadimenti vicini in ordine spaziale, temporale e sensoriale si tradurrà più facilmente in una mobilitazione e in un comportamento immediati anche in assenza di un interesse specifico, mentre la risposta a tematiche valoriali profonde ma non riferite a realtà concrete attenderanno un episodio di attualità per essere chiamati in causa e a quel punto, ma solo a quel punto, risulteranno più intense nel coinvolgimento personale (e, se condiviso, collettivo) e nella risposta.

Il clima di opinione risulta, pertanto, correlato ai temi di stringente attualità e risente in modo pesante dei condizionamenti operati dai mass media sia in termini di selezione dei temi (agenda) sia, in una prospettiva allargata, alla produzione di un certo dinamismo culturale. La prima distorsione operata dai media risiede nel far credere che la realtà è tale in quanto rappresentata e nel rappresentarla attraverso la selezione nel rispetto di criteri tutt'altro che condivisi e noti al pubblico. La mediazione culturale e simbolica messa in atto dai media e la semplificazione e banalizzazione attraverso meccanismi sanzionatori e scorciatoie artificiali declina molto spesso in discriminazioni e rappresentazioni razziali stereotipate. Per Morresi (2003, p. 12) «[...] i mass media non possono attualmente pretendere di rispecchiare l'opinione pubblica in qualità di suoi cani da guardia o di osservatori imparziali. Sono infatti divenuti sempre più attori, dei protagonisti dei processi di sagomazione e di prefigurazione delle decisioni e delle aspettative politiche, della pianificazione e degli orientamenti economici, dell'elaborazione incessante dei valori morali e persino estetici». Queste considerazioni portano a sposare l'idea che i mass media non operano esclusivamente in modo 'descrittivo' bensì in modo 'performativo' poiché suggestionano le persone e provocano 'effetti sulla società'.

Il giudizio tendenzioso che spesso accompagna lo stereotipo ne fa una rappresentazione artificiosa e astratta che garantisce però le persone rispetto ad una visione semplificata e coerente della realtà, degli eventi e delle aspettative rispetto all'altro. Il più delle volte lo stereotipo ha origine nel momento stesso in cui, a un determinato gruppo sociale, viene accostato un giudizio quasi definitivo, di solito negativo, che determina il senso comune di un gruppo nei confronti di un altro. Gli stereotipi risultano «fortemente carichi dei sentimenti che [sono loro] associati» (Lippmann 2004, p. 74) per cui la necessità di operare una sorta di scorciatoia cognitiva conduce molto spesso a semplificazioni eccessive. In altre parole, lo stereotipo incontra l'esigenza di attribuzione di significato mediante rappresentazioni ideali che lo portano a vestire gli abiti di uno straordinario veicolo di omogeneizzazione di cre-

denze e di valori alla base del senso comune come collante del gruppo. Di Fraia (2004) riflette in merito all'accessibilità e alla condivisione di risorse simboliche rese disponibili dai media e propone una lettura in termini di paragone tra la realtà esperita e la realtà mediata che risulta divisa da un confine, lo schermo, che delimita l'esperienza di chi sta al di qua e di chi sta al di là del vetro. La possibilità di relazionarsi con una pluralità di culture e mondi differenti, e di registrare esperienze anche in forte contrasto tra loro può dare luogo a una rilettura e una rinegoziazione delle categorie stereotipiche.

Berruto (1995, p. 109 e ss.) suggerisce di distinguere la nozione di atteggiamento da quella d'opinione in considerazione del fatto che il pubblico viene influenzato in maniera diversa dall'esposizione al messaggio. La prima nozione corrisponde a comportamenti valutativi e a predisposizioni non manifeste e durature alla base delle relazioni sociali di cui una tipologia rilevante è rappresentata dal pregiudizio, cioè da una forma precostituita di valutazione degli eventi svincolata dalla realtà e costruita appunto su stereotipi (Baroni 1983). A questo proposito, Gadamer ([1960] 1983, p. 325) nota che «i pregiudizi dell'individuo sono costitutivi della sua realtà storica più di quanto lo siano i suoi giudizi». La seconda, è per Childs (1965, p. 15) «l'espressione di un atteggiamento in parole». Nella pratica i due termini (stereotipo e pregiudizio) sono strettamente legati costituendo lo stereotipo «il nucleo cognitivo del pregiudizio, vale a dire l'insieme degli elementi di informazione e delle credenze circa una certa categoria di oggetti, rielaborata in un'immagine coerentemente e tendenzialmente stabile, in grado di sostenere e riprodurre il pregiudizio nei loro confronti» (Mazzara 1997, p. 16).

Thurstone (1928) evidenzia che le opinioni risultano inadatte ad esprimere compiutamente gli atteggiamenti in quanto le persone tendono a mascherare i propri sentimenti. In questo senso, la distinzione si opera tra l'osservazione empirica che determina l'opinione e un referente concettuale non osservabile che si traduce in atteggiamento. La necessità di tradurre gli atteggiamenti in opinioni esprimibili attraverso la parola o il comportamento manifesto inficia, per Thurstone (1928), l'accessibilità e l'oggettiva interpretazione degli atteggiamenti stessi. In altre parole, la dicotomia tra opinioni e atteggiamenti è ben espressa dalla relazione manifesto/latente, anche se non la esaurisce. Infatti, si osserva che le opinioni, oltre ad essere esplicite asserzioni di sostegno o contrasto rispetto all'argomento proposto, rappresentano una categoria di giudizio opposta alle inclinazioni affettive o empatiche associate agli atteggiamenti.

Le principali distinzioni tra opinioni e atteggiamenti riguardano, oltre alla natura rispettivamente cognitiva e emotiva ad essi correlata, anche il fatto che le opinioni sono manifeste mentre gli atteggiamenti risultano latenti e, conseguentemente, le prime osservabili e quindi misurabili e i secondi no. Si è notato, inoltre, che un'ulteriore, importante, distinzione è rappresentata dal fatto che, mentre gli atteggiamenti

si riferiscono a orientamenti permanenti, le opinioni si originano, e spesso si esauriscono, intorno a una questione specifica o situazione comportamentale e sono più esposte all'influenza da parte dei media e dei sondaggi d'opinione. Molto spesso le opinioni si realizzano attraverso l'adattamento degli atteggiamenti rispetto alle questioni che vengono sottoposte all'attenzione e possono determinarsi anche dall'iniziale conflitto tra atteggiamenti di natura opposta che l'individuo si trova a gestire. Dalla negoziazione di atteggiamenti diversi, si origina l'opinione come interpretazione mediata cognitivamente di pulsioni intuitive e istintive. In questo senso, l'opinione può essere trattata come la spiegazione di un comportamento rispetto a una tematica, mentre l'atteggiamento include un orientamento permanente profondo sottostante al comportamento manifestato nell'opinione.

Il grado di familiarità e di coinvolgimento con le questioni gioca un ruolo decisivo nella suscettibilità alla persuasione a seconda che prevalgano o meno gli atteggiamenti radicati; un altro elemento è rappresentato dalla ridotta autonomia di giudizio che induce molte persone a rapportarsi costantemente con quello che percepiscono come clima d'opinione dominante (cfr. Noelle-Neumann 1979). Particolare importanza assume la percezione che noi abbiamo rispetto ai nostri stereotipi ovvero se siamo in grado di riconoscerli come tali e, di conseguenza, di fronte a nuovi indizi, di riconsiderarli e metterli in discussione tentando di ricercarne la matrice che può essere nella tradizione, in un romanzo, in un racconto o in un servizio giornalistico. In questa prospettiva, infatti, le stimolazioni esterne, derivanti da esperienze dirette o mediate dagli strumenti dell'informazione, vengono filtrate da preconcetti e interpretate su questi. Molto spesso l'atteggiamento stereotipico permane anche nel caso in cui alcuni elementi vadano ad inficiare le presunte convinzioni; i nuovi elementi vengono, così, liquidati come 'eccezioni alla regola'.

Secondo una prospettiva egocentrica l'uomo deve relazionarsi con il mondo attraverso qualche idea e immagine che ha in mente (Aristotele, Platone, ma anche Machiavelli, Hobbes e i teorici della democrazia). Le immagini della realtà derivano dal contributo di immagini autoprodotte o ricevute da altri; in questa prospettiva, gli stereotipi consentono una scorciatoia cognitiva, una lettura semplificata che esclude la novità e riconosce il noto e offrono la possibilità di confermare le proprie idee evitando di dovere ogni volta rinegoziare la realtà e rivedere le proprie posizioni. Tale semplificazione non si determina in maniera casuale ma è riconducibile a sistemi logici e modalità culturalmente definite e tramandate di generazione in generazione al proprio gruppo.

Come l'essere umano «è nel contempo biologico, psichico, sociale, affettivo, razionale» così la società «comprende dimensioni storiche, economiche, sociologiche, religiose [...]» (Morin 2001, pp. 37-38). La conoscenza additiva di elementi differenti e indipendenti è inadeguata alla comprensione della società nella quale abitiamo in quanto «[i] globale è più del contesto, è l'insieme contenente parti diverse che a esso sono legate in modo inter-retroattivo o organizzazionale» (Morin 2001, p. 36).

Del resto occorre avere sempre presente l'indeterminatezza della conoscenza e della prospettiva che accompagna l'essere umano. In altre parole, le persone, nella loro duplice natura biologica e socio-culturale, sono dominate da una doppia indeterminatezza: la prima, di tipo cognitivo, si correla al processo di conoscenza e al rischio di errore, la seconda, di tipo storico-sociale, attiene all'impossibilità di prevedere il futuro sulla base di elaborazioni di un passato molto spesso contraddittorio nella successione degli eventi. Su queste riflessioni si inserisce il contributo di Donati (1994, pp. 14-15) che giudica indispensabile al fine di ogni apprendimento non tanto la somma di conoscenze bensì la capacità di organizzare quanto appreso nell'ottica di un ulteriore apprendimento.

### 7. La messa in forma delle informazioni

La società dell'informazione modifica la modalità attraverso la quale le persone percepiscono il loro essere e agire sociali e attribuiscono senso alle cose; in altri termini, «la capacità sociale di produrre rappresentazioni di sé diventa costitutiva dell'azione sociale» (Melucci 2001, p. 127). La «messa in forma delle informazioni» (cfr. Shudson 1995) operata dai media dà luogo ad un prodotto culturale di tipo complesso e non a semplice informazione. Ogni nuova informazione rappresenta, in questo modo, un tassello di un mosaico in divenire che va a posizionarsi su una tavola organizzata da esperienze culturali e rappresentazioni sociali preesistenti e contribuisce ad attribuire senso alle cose nella prospettiva della conoscenza; si determina, cioè, una rilettura e un ridimensionamento del futuro in modo che si renda gestibile al presente (cfr. Luhmann 1979, p. 13).

Nella società di oggi i media rappresentano buona parte delle nostre esperienze e contribuiscono alla costruzione della nostra identità e a dare significato alle cose che ci circondano (cfr. Silverstone 2002). Per McLuhan (1967) i media sono una specie di estensione del corpo umano in grado di amplificarne il raggio d'azione; su queste considerazioni è ipotizzabile anche la possibilità che i media diminuiscano le potenzialità umane proponendosi come 'surrogati sociali' (cfr. Silverstone 2002, p. 21) nell'interazione tra individui. Sui possibili effetti del consumo mediale è ancora vivo il dibattito tra 'apocalittici' e 'integrati' (cfr. Eco 1977) ossia tra coloro che individuano effetti di massificazione e omologazione della cultura e del gusto delle persone alle quali viene proposto un prodotto dai contenuti superficiali e spettacolarizzati e coloro i quali, al contrario, sostengono che i mass media hanno contribuito all'innalzamento del livello di informazione e di cultura nel nostro paese. L'attenzione è naturalmente catalizzata dal grido più forte, ovvero da quello proposto dagli apocalittici – dei quali fanno parte politici, psicologi e pedagogisti – piuttosto che da quello prodotto dagli studiosi di comunicazione. Così negli anni Trenta i mezzi di comu-

nica di massa sono stati accusati di sostenere i regimi dittatoriali, negli anni Quaranta di non svolgere il proprio compito di informatori a causa delle pesanti censure operate dai poteri politico ed economico e, negli anni Cinquanta e i primi anni Sessanta, di incentivare il consumismo attraverso la suggestione delle proposte pubblicitarie.

Una piccola parentesi ha interessato parte degli anni Sessanta e gli anni Settanta ridimensionando il potere dei media e introducendo il concetto di 'stile di consumo' a sottolineare la presa di distanza dalla concezione del pubblico di massa e attribuire un ruolo attivo al destinatario della comunicazione e un ruolo centrale anche al contesto sociale entro il quale avviene la decodifica. A partire dagli anni Ottanta, pur non negando un ruolo attivo al destinatario, si torna a preoccuparsi del forte condizionamento dei media tradizionali e delle nuove tecnologie dell'informazione in quanto il sovraccarico di offerta tende ad abbassare la qualità del consumo ponendo una pesante ipoteca sulla capacità di astrazione, impegno e approfondimento. È, del resto, noto che a una maggiore informazione non corrisponde necessariamente maggiore conoscenza, anzi spesso si origina un meccanismo opposto.

I primi studi di carattere teorico sugli effetti prodotti dalle comunicazioni di massa si sviluppano, quindi, intorno ad una forte componente ideologica e propongono un pubblico vulnerabile (in particolare i bambini, i giovani e i settori di popolazione meno istruiti) ed un rapporto meccanicistico stimolo-risposta per il quale il messaggio emesso dal medium viene immediatamente accolto dal destinatario senza che questi metta in atto nessuna operazione di tipo cognitivo. Solo a partire dagli anni Sessanta, grazie a ricerche che smentiscono gli assunti precedenti, si ha una rivisitazione degli effetti mediali che attribuisce al destinatario la capacità di interpretare i messaggi sulla base delle proprie conoscenze e opinioni e sulle indicazioni (inclusive di valori, schemi cognitivi, atteggiamenti collettivi...) espresse dal contesto sociale di riferimento. Oggi si preferisce parlare di processo di costruzione di significato e in questo senso considerare gli effetti come una componente che agisce nel lungo periodo; lo studio degli effetti diretti viene, così, superato nella prospettiva teorica attuale, dagli effetti di lungo periodo che tengono conto del processo di accumulazione/trasformazione del capitale culturale del singolo o della collettività (cfr. Livolsi 2003, p. 213).

Al di là delle diverse posizioni e dei differenti modi di leggere il consumo mediale e gli effetti da questo provocati, è giusto riconoscere ai media un ruolo di primo piano nella costruzione di senso delle nostre singole esperienze e di filtro delle immagini del mondo che ci sta intorno. A queste riflessioni va aggiunto il fatto che i mass media operano come strumenti autoreferenziali nel senso che ogni mezzo riprende a catena, e attraverso continui rimandi, i contenuti proposti da altri mezzi in un circolo vizioso che porta, talvolta, a rendere accettabile o desiderabile anche un comportamento che tradizionalmente verrebbe condannato a livello sociale. Del

resto, non sempre esiste una diretta corrispondenza tra rappresentazioni mediatiche e rilevanza sociale di determinati fenomeni anche se i criteri di notiziabilità e l'effetto dell'*agenda-setting* (McCombs - Shaw 1972; González Gaitano 1999; Shaw - McCombs 1977; Wolf 1985) possono in parte ribaltare la percezione del pubblico enfatizzando o escludendo la trattazione di un tema. La scelta operata dai media determina la ribalta o la messa in ombra di fatti e notizie che non necessariamente rispondono a criteri oggettivi di rilevanza sociale. I mezzi di comunicazione di massa propongono nuovi ambiti di visibilità e rendono disponibili le risorse simboliche che risultano meritevoli di presentarsi sulla ribalta mediatica e indisponibili altre possibilità. Il fatto di assistere, seppure in forma mediata, ad un numero molto elevato di esperienze di vita produce la mobilitazione simbolica nel senso di appropriazione di significato. Zucker (1978) osserva come il pubblico, in assenza di informazioni di prima mano, è portato a costruire le proprie scelte tematiche adattando la propria agenda a quella offerta dai media.

La teoria dell'*agenda-setting* formulata da McCombs e Shaw nel 1972 trova già anticipazione nelle riflessioni di Tarde, Lippmann e Cohen che individuano per i media la capacità di stabilire l'ordine del giorno degli argomenti sui quali il pubblico viene chiamato a discutere. In quest'ottica, i media non si propongono più come semplici supporti tecnologici al servizio della comunicazione bensì come ambienti di relazione e esperienza (cfr. Urry 2000). In altre parole, i media propongono il quadro delle questioni socialmente significative anche se a questo vanno affiancate le diverse diete mediatiche delle persone e la loro differente influenzabilità oltre all'effetto di sedimentazione prodotto. In questa prospettiva è utile distinguere tre tipi di agenda: l'agenda intrapersonale (temi importanti per il singolo), l'agenda interpersonale (temi discussi con gli altri) e l'agenda pubblica (ovvero riguardo ai temi che l'individuo percepisce come dominanti l'opinione pubblica). Quest'ultima agenda corrisponde in pratica al clima di opinione dominante e in questo senso si ricollega ampiamente alla teoria dinamica dell'opinione pubblica (spirale del silenzio). La spirale del silenzio è una reazione al cambiamento del clima d'opinione e, in questo senso, non attiene esclusivamente alla sfera politica ma riguarda il processo psicosociologico con il quale l'uomo cerca di ottenere l'approvazione dell'ambiente circostante per paura dell'isolamento. Si determina così una condizione nella quale le idee minoritarie tendono ad essere tacite mentre vengono espresse quelle che si considerano accettate dalla società.

Questo fenomeno di imitazione (peraltro già osservato da Tarde 1890; da Tocqueville; Rousseau; Hume; Leibniz; Locke; Lutero; Machiavelli) come legame sociale finisce con l'essere la nostra 'pelle sociale' proteggendo la società come fa l'epidermide. La percezione del clima è ben rappresentata dal test del treno (Noelle-Neumann 1979) che evidenzia come le persone siano disposte a parlare liberamente, per esempio in treno, di ciò che ritengono idee condivise con i

compagni di viaggio. Naturalmente esistono rare eccezioni di 'innovatori' che tentano di sovvertire il clima di opinione contrastandone il conformismo. Le condizioni di cumulatività delle proposte mediatiche e di consonanza dei messaggi proposti inducono a considerare i media come potenti costruttori dell'opinione pubblica e come acceleratori del mutamento sociale del quale si fanno puntualmente interpreti. L'adeguatezza sociale sembra, in altri termini, preordinata rispetto alla correttezza delle asserzioni.

La maggior parte delle persone ha la convinzione di costruire il proprio progetto identitario esclusivamente sulla base di esperienze dirette anche se è disposta a riconoscere ai media un ruolo importante di produttore di materiale simbolico necessario per il confronto e la presa di coscienza del proprio sé. È del resto intuibile come l'esperienza vissuta risulti per l'individuo più rilevante in considerazione della sua possibilità di intervenire con le proprie azioni sull'evento, cosa non possibile nel caso di esperienza mediata. Ciò determina, per quest'ultima, una posizione ancillare nell'autoformazione dell'individuo e un ruolo occasionale e circostanziato. Occorre, tuttavia, considerare che di fatto «[l]a pianificazione delle esperienze mediate è un indice della loro rilevanza per il sé: quanto più l'individuo le considera importanti, tanto più probabile che le integri nei suoi programmi quotidiani» (Thompson 1998, p. 319).

Il telegiornale della sera rappresenta un'abitudine incardinata in un progetto di vita in continuo divenire all'interno del quale le persone sono consapevoli del fatto che la condivisione di esperienze mediate non corrisponde alla prossimità fisica ma all'accesso agli stessi prodotti mediatici. La disponibilità di esperienze mediate offre qualcosa di più del semplice consumo poiché dà la possibilità di esplorare eventi lontani e di emanciparsi dal contesto della nostra esperienza quotidiana. La frammentazione avvenuta dall'introduzione di nuove tecnologie di diffusione e, quindi, l'indeterminatezza sui messaggi che raggiungono gli utenti dà luogo a conseguenze di ordine economico (pianificazione della pubblicità), di gestione dei media nel loro complesso e, non ultimo, nella formazione dell'opinione pubblica.

Thompson (1998, p. 289) osserva che «con lo sviluppo delle società moderne, il processo di autoformazione si fa più riflessivo e aperto [...] [e include] quantità crescenti di materiali simbolici mediatati»; ciò determina l'ampliarsi del «vantaggio delle opzioni a disposizione degli individui, e allenta – senza tuttavia spezzarlo – il legame tra autoformazione e ambiente condiviso». Questo avviene, prosegue Thompson, principalmente per il fatto che le persone hanno accesso a «conoscenza non locale» ma che questa appropriazione di senso ha luogo in un determinato contesto ambientale. «[...] il sé è [...] un progetto simbolico che l'individuo costruisce attivamente sulla base dei materiali simbolici a sua disposizione, materiali che l'individuo ordina in un racconto coerente a proposito di chi egli sia – un racconto della sua identità» (Thompson 1998, p. 293).

Oggi, i media concorrono in maniera preponderante, quasi demiurgica, nel determinare l'attenzione che le questioni avranno nei confronti dell'opinione pubblica sia che si tratti della presenza del crocifisso nella scuola e dell'importanza della rivendicazione delle radici cristiane dell'Europa, della questione del velo in Francia o delle 'discusse missioni di pace'. La proliferazione di comunitarismi, relativismi e politiche identitarie rappresenta una sorta di resistenza verso l'omologazione culturale alla quale il processo di globalizzazione in atto sembra indirizzarsi. In questa prospettiva, si assiste molto spesso ad una mercificazione dell'identità, dei valori del gruppo di appartenenza e dei credi religiosi che declinano in ottusi localismi connotati di esclusività e in chiusure etniche e religiose.

La definizione e costruzione della realtà operate dai mass media e la loro percezione da parte del pubblico trovano attenzione nello studio degli effetti di lungo periodo a partire dalla teoria della coltivazione proposta da Gerbner et al. (1979; 2002) negli anni Settanta. Al di là dell'eccessivo schematismo e particolarismo che pervade gli studi di Gerbner, l'ipotesi della coltivazione ha indiscutibilmente il merito di aver spostato l'attenzione dagli effetti diretti o mediati di breve periodo verso processi cumulativi di socializzazione, costruzione della realtà circostante e, in buona parte, nella strutturazione del senso di appartenenza a una nazione, a una tradizione e a una cultura. Dagli studi di Gerbner emerge chiara la forte cesura tra la realtà e la rappresentazione che di questa viene operata dalla televisione che svolge la funzione di coltivazione nel tempo dei contenuti che propone.

L'allontanamento definitivo dal modello informazionale di trasmissione di un messaggio da una fonte a un destinatario conduce all'accoglimento dell'idea di un discorso che deve essere codificato e decodificato (modello *encoding/decoding*) e che implica, pertanto, il lavoro del pubblico nel dotarlo di significati anche diversi – almeno in potenza – rispetto alle intenzioni dall'emittente. Hall (1980) nei suoi studi prende le distanze sia dal modello 'informazionale' di comunicazione sia dall'impostazione critica di stampo marxista incentrata sul tema di trasmissione, operata dai media, dell'ideologia dominante. La critica di Hall (1980) si indirizza verso una svolta semiotica del processo comunicativo e verso l'implicito recupero dell'attività del pubblico interpretante il messaggio significativo. La codifica riguarda il processo di produzione che include i codici delle routines produttive e quelli relativi a chi controlla i media direttamente o indirettamente (politici, inserzionisti...). La decodifica, invece, attiene al ricettore dei messaggi mediali che può operare letture differenti, o addirittura opposte, rispetto alle intenzioni del codificatore. Per Hall (1980) l'attività di codifica include meccanismi di standardizzazione del testo che si riflettono nella limitazione alla teorica indeterminazione delle variabili interpretative.

Lo studioso propone, a questo proposito, tre tipi di possibili letture corrispondenti a tre modalità di decodifica: una lettura preferita o egemonica (in questo caso viene privilegiata una codifica attraverso un codice egemonico e il pubblico risulta, di

fatto, passivo); una lettura negoziata (implicante l'accettazione del codice dominante associato a tentativi di interpretazione in parte autonoma che rendono il pubblico partner attivo nel processo. In altre parole, la decodifica viene operata secondo definizioni egemoniche su un piano astratto e differenziate sul piano concreto); una lettura oppositiva (messa in atto con la completa ridefinizione del messaggio e individuante un pubblico con un elevato livello di attività. In questo caso la lettura del testo avviene all'interno di un quadro concettuale opposto a quello preferito). Con la svolta semiotica, la comunicazione presuppone un emittente che, nella codificazione del proprio messaggio, non si limita a pensare esclusivamente a ciò che vuole trasmettere ma opera delle inferenze riguardo ai possibili comportamenti interpretativi e associativi messi in atto dai destinatari.

La semiotica interpretativa si esprime nei termini di Lettore modello e di Autore Modello; al riguardo, Eco (1979, p. 55) osserva che l'Autore Modello «prevederà un Lettore Modello capace di cooperare all'attualizzazione testuale come egli [...] pensava, e di muoversi interpretativamente così come egli si è mosso generativamente». Il Lettore Modello è, in questa prospettiva, colui il quale ben interpreta le aspettative dell'Autore e che non necessariamente coincide con il Lettore Empirico ovvero con il lettore effettivo. Su queste considerazioni si può assumere che il Lettore Empirico cercherà di rapportarsi al Lettore Modello per meglio entrare nel testo ma, al contempo, negozierà i codici e le competenze immessi nel testo con i propri codici e con le proprie competenze costruendo autonomamente una propria lettura interpretativa (che abbiamo visto poter coincidere in niente, in parte o nella totalità a quella voluta dall'autore). Analogo discorso può essere replicato nei confronti della differenza tra Autore Empirico e Autore Modello ovvero tra l'effettivo produttore del testo e la voce anonima inscritta nel testo e che si rivolge al Lettore Modello.

Tra Autore e Lettore Modello si viene a stabilire un patto comunicativo, una sorta di contratto di lettura che, se onorato, porterà il lettore ad aiutare la 'macchina pigra' del testo (Eco 1994, p. 3). Livingstone (1998, p. 21) osserva che anche nell'interpretazione di un programma televisivo «lo spettatore non impiega solo le informazioni del programma, ma anche le proprie esperienze precedenti rispetto a quel programma, a quel genere, e le proprie esperienze personali e sociali in relazione ai temi presentati».

## 8. I media come 'moltiplicatori di mobilità'

L'esperienza umana è indiscutibilmente mediata dalla cultura; un fortunato esempio dell'enorme valore dei meccanismi interpretativi messi in atto dalle persone è esplicitato nel lavoro di Liebes e Katz (1990) che mette in discussione le sicurezze delle argomentazioni della Schiller (1969, 1973, 1992) e, più in generale, indebolisce la

tesi dell'imperialismo culturale e del dominio culturale incontrastato delle aziende transnazionali (già peraltro presente nelle riflessioni di Antonio Gramsci riguardo all'egemonia culturale che vede un gruppo esercitare influenza morale e culturale, prima ancora che politica, sulla società). La globalizzazione della comunicazione non ha eliminato il tratto locale dell'appropriazione di significato e le differenti modalità di gestione del suo contenuto simbolico. Liebes e Katz (1990, p. 103) hanno analizzato le modalità di ricezione e interpretazione di *Dallas* da parte di quattro gruppi etnici israeliani (ebrei marocchini, ebrei russi, arabi e membri di kibbutz) confrontandone le risposte con quelle di gruppi sociali giapponesi e statunitensi.

Da questo lavoro emerge chiaramente come i meccanismi di ricezione siano inclusivi della forma simbolica e delle interpretazioni differenziate applicate dai diversi gruppi etnici. Così, se gli ebrei russi prestano poca attenzione alle relazioni familiari e insistono criticamente sulla manipolazione operata dalla produzione, i membri di kibbutz e gli americani interpretano, in chiave critica ma declinata in termini psicologici, una saga di intrighi familiari. Dal canto loro gli arabi leggono le scelte dei personaggi vincolandole ai rapporti gerarchici interni alla famiglia e ne evidenziano la possibilità di scegliere mentre gli ebrei marocchini additano la società come unica responsabile della condotta umana. La natura ermeneutica e legata al contesto di fruizione e quella strutturata della comunicazione globale rappresentano due facce della stessa medaglia con la quale le persone sono chiamate a pagare i conti di un equilibrio precario e di una tensione ideale tra messaggi mediali e valori incorporati nella loro vita quotidiana.

I media, e la televisione in modo particolare, occupano uno posto importante nelle nostre vite e costituiscono buona parte delle nostre risorse simboliche. A questo proposito è necessario rilevare l'inadeguatezza della definizione 'comunicazione di massa' che, usata per convenzione e comodità, non esprime correttamente il quadro di riferimento. Infatti, da un lato, i media tradizionali non realizzano una vera comunicazione in quanto non prevedono un'interazione dialogica e, dall'altro lato, non si rivolgono ad una massa intesa come agglomerato omogeneo di individui vulnerabili dall'esposizione al messaggio bensì ad un pubblico eterogeneo e in grado di decidere a quali messaggi esporsi (cfr. Thompson 1998). L'estrema ampiezza dell'offerta mediale e l'economicità e semplicità dell'accesso ai mass media si traduce in una «diffusione generalizzata di merci simboliche» (ivi, p. 44). Questa funzione dei media ne determina il ruolo di 'moltiplicatori di mobilità' (Lerner ripreso da Thompson 1998, p. 295) in quanto consentono di moltiplicare gli scenari di riferimento – oltrepassando la realtà direttamente esperita – e di definire nuovi significati condivisi.

È opportuno sottolineare ancora una volta che i media non hanno nessun potere di controllo sulle tematizzazioni autonomamente operate dallo spettatore sulla base degli stimoli forniti dai media stessi; numerose ricerche hanno, infatti, dimostrato

che le proposte informative vengono modificate dagli utenti e riadattate sulla base delle singole esperienze di vita e delle conoscenze preesistenti. A questo punto è importante sottolineare che, sebbene la visibilità assicurata dai mass media è indiscutibilmente su scala globale, i prodotti simbolici trasmessi sono ricevuti in contesti e tempi precisi. Il processo di globalizzazione non annulla il carattere locale dell'appropriazione dei materiali simbolici offerti dai media tanto che «più i materiali simbolici circolano su scala globale, tanto più il processo di ricezione appare legarsi ai contesti locali. [...] L'appropriazione dei materiali simbolici consente agli individui di prendere, in qualche misura, le distanze dalle circostanze in cui vivono [...] [e di] formarsi qualche idea, non importa quanto parziale, di modi e condizioni di vita profondamente diversi dai loro, e di immaginare regioni del mondo molto lontane da quelle in cui vivono» (Thompson 1998, p. 247).

Il processo di ricezione non consiste in una trasmissione unidirezionale di senso, ma piuttosto in un incontro creativo tra, da un lato, una forma simbolica strutturata e complessa e, dall'altro, individui che appartengono a gruppi precisi, e che nella loro attività di interpretazione applicano particolari risorse e assunzioni. [...] [Alcuni] studi hanno dimostrato in modo persuasivo che la ricezione e appropriazione dei prodotti dei media sono processi sociali complessi in cui gli individui – interagendo l'uno con l'altro, oltre che con i personaggi presentati dai programmi – danno attivamente senso ai messaggi che ricevono, adottano nei loro confronti atteggiamenti diversi, e li utilizzano in modi differenti nel corso della loro vita quotidiana (Thompson 1998, p. 243).

La nostra relazione con il mondo e con gli altri, così come la nostra stessa esperienza della realtà che ci circonda e di noi stessi, è gestita dagli strumenti di comunicazione (cfr. Casetti 2002). Alcuni autori (Augé 1993; Cassano 2001; Castells 2002; Fabietti 2000; Hannerz 1998; Harvey 1989; Massey 1993; McLuhan 1967; Thompson 1998; Urry 2000) concordano nel definire i media gli artefici dell'abbattimento dei confini locali e dell'attenzione rivolta a paesi remoti. In questa prospettiva, i nuovi strumenti al servizio della comunicazione e dell'informazione moltiplicano le nostre conoscenze e altri paesi spazialmente distanti da noi e aumentano le nostre capacità di interpretazione, di contestualizzazione e di attribuzione di senso alle cose. Scannel (1996) parla di luogo «raddoppiato», Urry (2000) di luogo «multiplo»; in ogni caso, il luogo entro il quale si origina e organizza la nostra esperienza e la nostra possibilità d'interazione passa, in buona parte, attraverso i media. Il rafforzamento della nostra mobilità simbolica costituisce il presupposto per un coinvolgimento, se non attivo, almeno su un piano emotivo e di sensibilizzazione verso le differenze. Nell'era della globalizzazione, i mezzi di comunicazione di massa promuovono la moltiplicazione di realtà oltre rispetto a quelle esperite direttamente e la condivisione di significati al di là della contiguità spaziale.

La possibilità di ottenere, seppure in forma mediata, una rappresentazione di modelli di comportamento differenti e la conoscenza di altre culture innesca un mec-



canismo di interpretazione, talvolta anche di appropriazione, di nuovi valori e differenti simboli. Silverstone (2002, p. 19) esprime la relazione tra senso comune e mezzi di comunicazione indicando questi ultimi come «parte del tessuto generale dell'esperienza»; Di Fraia (2004, p. 187) osserva la capacità dei media di «mett[ere] in scena il senso comune» e di costruire «rappresentazioni socio-narrative convenzionalizzate e stereotipiche» per cui tutto, conclude Gamaleri (1996, p. 18), «è agito da altri».

I media operano una rappresentazione della realtà che condiziona i repertori cognitivi del pubblico in misura maggiore o minore a seconda dell'esperienza diretta con il fenomeno che descrivono e della capacità di interpretazione. Le realtà proposte dai media, e legittimate dalla presenza stessa sul mezzo, costruiscono un quadro simbolico di riferimento che privilegia il fattore della notiziabilità sopra quello della rappresentazione sociale. In questo senso, la scelta lessicale operata dai media connota, attraverso un processo di attribuzione di significato, le realtà che descrivono. Il clandestino in Italia è il *sans papier* in Francia e l'*undocumented* negli Stati Uniti; l'apparente equivalenza dei termini nasconde una soluzione che i diversi paesi hanno adottato per individuare un'irregolarità ponendo l'accento sulla posizione dell'individuo o sull'assenza dei documenti. Spesso il termine 'extracomunitario' è preferito dai media al termine 'straniero' perché connota l'individuo per qualcosa che non è (extra) e rimanda a un'associazione di significato che rivendica la proprietà di un territorio. In quest'ottica, anche la scelta del termine 'immigrato' risponde all'esigenza dei media di attirare l'attenzione sul fatto che chi arriva modifica, in qualche misura, la realtà di chi in un luogo c'è già. I media informano del clandestino che arriva ma non di quello che parte, di quello che delinque ma non di quello che lavora. Naturalmente, la scelta operata dai media rientra in un discorso molto più ampio che abbraccia l'intera dinamica delle notizie e non in modo esclusivo, per una sorta di etnocentrismo, gli immigrati; d'altra parte, le notizie che riguardano la normalità non sono notizie, sono la normalità, appunto. Dal Lago (2005, p. 214) parla di non-persone come di persone alle quali è precluso il riconoscimento per ragioni ideologiche o politiche. In altri termini, una non-persona «non è tale per qualche caratteristica intrinseca o naturale ma perché socialmente considerata tale, in seguito a un processo di esclusione o di vera e propria rimozione sociale».

I mezzi di comunicazione di massa rappresentano, al contempo, per il cittadino straniero delle fonti di informazione e di alfabetizzazione preziose oltre a un valido supporto per la costruzione dell'identità e a un importante strumento di costruzione della realtà sociale. La possibilità di selezionare alcuni aspetti rilevanti, di estendere l'accesso a mondi lontani (non soltanto nello spazio ma anche nel tempo attraverso la proposta di nuovi contesti spazio-temporali) e di operare un confronto tra conoscenza individuale e conoscenza comune mediata costituiscono, per il cittadino straniero, elementi importanti di arricchimento e di crescita sociale. Alcuni autori

(Bettetini - Fumagalli 2002) ritengono che l'informazione veicolata dai mass media non corrisponda alla realtà ma costituisca il più delle volte una rappresentazione molto distante da posizioni neutrali.

I media risultano necessari per superare le distanze spaziali là dove non è possibile avere la compresenza degli interlocutori (cfr. Thompson 1998); in questo senso, proiettano il contributo di attori sociali e l'accesso a culture differenti e ridisegnano lo scenario territoriale dell'interazione. Ne discendono ambiti comunicativi che consentono una percezione di 'distante intimità' oltre, naturalmente, alla produzione di risorse simboliche destinate alla rappresentazione della realtà. Per Thompson (1998, p. 13) l'impiego dei mezzi di comunicazione di massa ha trasformato profondamente «l'organizzazione spazio-temporale della vita sociale, creando nuove forme di azione e interazione e nuovi modi per esercitare il potere, forme e modi per la prima volta indipendenti dalla condivisione di un medesimo ambiente». L'essere spettatori dello stesso evento, seppure in forma mediata, conduce Colombani (2002) alla sintesi collettiva su scala globale della tragedia di New York: «Tous Américains? Le monde après le 11 septembre 2001».

## 9. Considerazioni conclusive

Si è visto come l'omogeneità culturale e la resistenza nei confronti di appartenenze e identità liquide abbiano rappresentato il fondamento dello Stato-nazione (cfr. Appadurai 2004). In questo senso, l'identità nazionale non si preoccupa dell'esistenza di identità culturali altre ma dell'assenza o dell'indebolimento dell'identità propria. Il carattere rinegoziabile delle identità, il declino del senso di lealtà e la possibilità di appartenenze multiple e interscambiabili danno luogo a una sorta di deterritorializzazione della nazione. In questo quadro si inseriscono le politiche rivolte alla sensibilizzazione, alla valorizzazione e al rispetto delle differenze culturali – intese come possibilità di arricchimento e di progresso – e quelle ostili e preoccupate per il rischio dello «scontro di civiltà» (Huntington 1997).

Marramao (2003) parla di un «passaggio a Occidente» intendendo in questo modo rifuggire sia alla semplificazione del fenomeno di omologazione culturale sia al rischio di un'espressione incontrollata delle differenze (Huntington 1997). Per far questo, Marramao (2003) si serve della natura semantica dei termini «mondializzazione» e «globalizzazione» evidenziando nel primo la dimensione temporale (filosofico-storica) e nel secondo quella geografico/spaziale; su queste basi viene argomentato come ogni processo globale debba necessariamente includere un processo locale rivisitato nei termini di senso identitario di una determinata comunità. Ed è qui che secondo il filosofo politico si gioca la partita tra universalismo e individualismo resa più complessa, oggi, dalle numerose possibilità offerte dalla tecnologia in ter-

mini di comunicazione e, quindi, di movimentazione dell'esperienza. Marramao (2006, p. 41) non crede «alla lettura riduzionistica della globalizzazione come opposizione diametrica tra *Jihad-World* e *Mc-World* [Barber 1995]» ritenendo «che entrambi gli elementi – interessi e identità – taglino trasversalmente tanto il locale quanto il globale, e rientrano pertanto nel fenomeno della *glocalization*». Per Marramao (2006, p. 42) è saltato un anello intermedio «nel flusso delle interconnessioni tra globale e locale» provocando un «cortocircuito»; l'anello saltato è lo Stato-nazione che, «[n]on riuscendo a più a fungere da efficace regolatore dei flussi tra le due dimensioni, [...] si imbatte in una crisi di legittimazione sia sul versante della cittadinanza sia su quello dell'élite di governo». L'incapacità dello Stato-nazione di mantenere l'impegno di salvaguardare le esclusioni, le separazioni e i confini indispensabili per la società secolarizzata ne denunciano l'inevitabile declino che non può comunque ricomporsi in uno stato mondiale poiché risulterebbe una contraddizione in termini l'idea di uno stato privato dei propri confini. Come si è visto, Beck (2000) osserva, a questo proposito, che oggi non è più possibile pensare in termini nazionali perché la globalizzazione ha prodotto il superamento dello stato come 'contenitore'. A questo riguardo, Friedman (2005, p. 26) osserva la difficoltà di superare dei confini che non esistono poiché «[l]e comunità transnazionali possono esistere solo se ci sono delle entità nazionali».

Senza indulgere al mito di una società globale/cosmopolita, occorre tuttavia ammettere che le identità risultano oggi sempre meno totalizzanti e esclusive. Occorre però, allo stesso tempo, considerare il fatto che il più delle volte la rivendicazione di un'identità forte, quasi esclusiva, corrisponde alla necessità di ancorarsi stabilmente per non perdersi nella propria complessità. L'essere contigui, il condividere non implica necessariamente l'annullamento di sé stessi a favore di una globalizzazione inclusiva e coercitiva. La cultura, la tradizione, le identità sentite, vissute, reinterpretate sono vigili sentinelle pronte a difendere senza però isolare, consapevoli, con Hobsbawm (1994), che la gran parte delle identità sono magliette che si indossano piuttosto che pelle che ci riveste.

Molti autori individuano, infatti, nella globalizzazione della cultura e nella funzione svolta dai mass media il pericolo che i valori espressi dalle identità e dalle lingue locali cedano il passo a una sorta di omologazione e omogeneizzazione culturali. Barber (1995) discute sul rischio che le singole identità vengano annichilite e assoggettate dai prodotti dei media o che, per opporsi a questo pericolo, si frammentino e si schierino l'una contro l'altra mentre Breidenbach - Zukrigl (2000) privilegiano l'idea di una «danza delle culture» nella quale la globalizzazione segue i passi della diversità culturale e i danzatori interpretano le nuove risposte globali attraverso modalità e ritmi differenziati. Al di là delle prospettive pessimistiche (maggioritarie e incentrate sull'imperialismo culturale) o delle aspettative fiduciose, è necessario osservare che se c'è qualcosa di profondamente opposto alla definizio-

ne di cultura è proprio il riduzionismo e la chiusura in localismi o nazionalismi. La cultura ha bisogno di culture altre con le quali confrontarsi per evolversi e rinnovarsi e non di chiusura o di protezione, di dogane o di burocrazie. E, soprattutto, si avverte il bisogno della capacità di capire ciò che non si condivide e «di imparare a comprendere ciò che non possiamo accettare» (Geertz 1994, p. 559).

In questo panorama non va dimenticato il ruolo giocato dai mass media nella diffusione di prodotti culturali, nella creazione di stili di vita e nella promozione di giudizi e di modelli di comportamento. In molti casi, un evento virtuale è seguito da un evento reale poiché la diffusione di una notizia determina spesso l'indirizzo della stessa. Gli utenti, inoltre, possono essere indotti a mescolare realtà e finzione da documentari confezionati come film anche se la quasi totalità degli spettatori è perfettamente in grado di distinguere, a livello denotativo, l'estrema vacuità e falsità di quanto proposto e di lasciarsi coinvolgere, a un livello connotativo, emozionandosi (cfr. Ang 1985). In altre parole, è possibile che la cultura di consumo indirizzi l'utente di oggi verso la libera espressione di un divertimento attento, di una leggerezza controllata e di un consumo responsabile.

La comunicazione di massa, serve ricordarlo, è uno scambio di significati dall'esito incerto sia per la pluralità di fini che i media perseguono, sia per l'indeterminatezza di ogni singolo messaggio mediale riguardo non tanto alle diverse intenzioni dell'emittente quanto alle possibili interpretazioni che il destinatario è in grado di legare al messaggio e che dipendono da molteplici fattori. Ne consegue una comunicazione all'interno della quale i significati non sono mai dati per certi ma sempre negoziabili e imprevedibili. Questa indeterminatezza viene però indebolita dal fatto che molti generi – ad esempio i telegiornali – ottengono quasi sempre una decodifica prevedibile; si può pertanto ritenere che, sebbene non si possa individuare un'unica possibilità di costruzione di senso, sia ragionevole assumere per i media un ruolo di primaria importanza in quanto riflettono e accreditano molti indicatori e stereotipi quali il sesso, la religione, la cultura... e rimettono in discussione i confini creati da altre istituzioni o, più semplicemente, dal tempo.

Pur in considerazione del fatto che, nella prospettiva globale, i media risultano meno 'localizzati' è, comunque, indiscutibile la loro capacità di distinguere il 'qui' dal 'là' come del resto anche l' 'ora' dal 'dopo'; più complicate appaiono le dimensioni di realtà/finzione e quelle di verità/falsità. Rispetto al potere dei media si è notato come, al di là delle differenti teorizzazioni, sia evidente che questo risulti correlato alla società e, di conseguenza, subalterno (si può discutere in che misura e con quali modalità) ai poteri economico, politico e sociale e alla loro capacità di raggiungere i propri obiettivi, siano questi di persuasione o di informazione. I media appaiono talmente integrati nella vita della società da non poter essere considerati autonomi e indipendenti; l'influenza che pervade i media, e che passa attraverso questi, ha infatti origine nei centri di potere della società. Ciò non significa necessaria-

mente una dipendenza e un asservimento totali poiché le stesse istituzioni che sembrano dominarli e gestire il loro operato sono, a loro volta, dipendenti da loro (cfr. Baldi 2006 e Baldi 2007). L'informazione è pertanto un'arma a doppio taglio in quanto se, da una parte, agisce come supporto alla democrazia funzionando da deterrente nelle decisioni politiche e nelle scelte militari, dall'altra, mette chi 'governa' i media in grado di influenzare l'opinione pubblica e di ottenere il consenso sulle decisioni strategiche.

Le posizioni demonizzanti dei media declinano, in molti autori, nella considerazione che la partecipazione vicaria alle informazioni rappresenta per molti l'unica possibilità di avere una partecipazione; queste riflessioni non sono comunque esenti da pensieri pessimisti dal momento che ammettere l'assenza di alternativa implica il riproporsi dello scarto di conoscenza (modello critico, degli effetti forti) che vede rafforzare la posizione di chi può e conosce a dispetto di chi non può ed è destinato a non conoscere. Le rappresentazioni mediali sono per Lippmann (1957) sostanzialmente dicotomiche e obbligano le persone a prendere posizione; in questa situazione le risposte possibili risultano, in linea di massima e con qualche approssimazione, sostanzialmente di tre tipi: le persone non prendono posizione (caso raro); le persone prendono posizione nonostante non abbiano sufficienti informazioni per operare una scelta ragionata (caso frequente); le persone ricercano un numero maggiore di informazioni in modo da poter meglio ponderare la questione. L'impossibilità materiale di giungere sempre ad approfondire le tematiche (per problemi di tempo o per mancanza di fonti alle quali attingere e di conoscenze per farlo) conduce molto spesso il pubblico a sposare uno schieramento (con chi) piuttosto che una posizione (perché). La distorsione della realtà operata dalle persone corrisponde al risultato del conflitto tra il desiderio di conoscere il mondo e l'impossibilità di esperirlo direttamente. Si origina, così, la tensione tra desiderio e possibilità che si risolve spesso nella delega a terzi, in molti casi ai mass media, della rappresentazione della realtà.

Occorre ricordare che esistono almeno tre livelli di realtà: la realtà-realtà; la realtà-raccontata dai media e la realtà del destinatario, tutte frutto e conseguenza di selezione, costruzione, elaborazione e interpretazione e tutte ben lontane dall'essere obiettive. D'altra parte, anche un semplice legno diritto, nell'acqua, ci restituisce l'immagine di un legno curvo. La rappresentazione mediale degli eventi rappresenta per i «realisti come Boorstin (1964) [...] pseudo-eventi, giochi teatrali costruiti per e dai media; i critici come Edelman (1987) mettono in guardia sul fatto che tutti gli eventi drammatizzati distraggono dalle tormentate realtà dei problemi cronici [mentre i] romantici li considerano una forma alternativa e forse anche più alta, di realtà» (Dayan - Katz 1993, p. 35). Lo pseudo-ambiente che si viene a determinare è il contributo di rappresentazioni offerte dalle famiglie, dagli istituti formativi e, oggi più di sempre, dai media di massa. Questo ci porta a sperare con Lippmann (1957, p. 45) che la persona ragionevole sia in grado di trovare il punto di equilibrio tra il deside-

rabile e il possibile; la cultura, ci suggerisce Benhabib (2005), è un orizzonte che si allontana al nostro avvicinarsi e vive se il suo popolo, anche silenziosamente, la pratica.

Uno degli elementi più appariscenti del fenomeno della globalizzazione riguarda l'intensificarsi delle localizzazioni. Del resto, il globale non è uno spazio nuovo bensì una nuova prospettiva della realtà sociale, una nuova lettura dell'organizzazione delle cose nel mondo e un nuovo modo per accedervi. Mi riferisco, in particolare, alla considerazione che più che nei fatti la globalizzazione interessa la coscienza globale, il fatto di esserne consapevoli. L'evoluzione dei media, la nascita e il rapido sviluppo di organizzazioni globali, l'adeguamento del locale al globale e la relativa standardizzazione dei luoghi, rappresentano indiscutibilmente fenomeni che investono l'idea della globalizzazione anche se occorre prudenza per comprendere questo ipotetico passaggio o, per dirla con Appadurai (1988, p. 39), questa inclinazione verso il diffusionismo inteso nel senso di «possibilità di esporsi a un mondo più ampio rispetto al mondo locale».

Scriva Benko (1997, p. 23) «[c]i sono Altri che sono ancora più Altri degli Altri, gli estranei», mentre Bauman (2005, p. 122) osserva che se un tempo il monito di «non parlare con gli estranei» era rivolto dai genitori ai figli, oggi, sono gli stessi genitori a farne il proprio precetto strategico. Per Sartori (2000, p. 106) «il problema dell'estraneo non è solo posto dalla distanza culturale [...] che intercorre tra la popolazione ospitante e le popolazioni in entrata, ma [...] è anche di grandezza, del *quanto* di immigrazione. Una popolazione allogena del dieci per cento può costituire una quantità accoglibile; del venti per cento probabilmente no; e se fosse del trenta per cento è pressoché sicuro che verrebbe fortemente resistita. Resisterle sarebbe 'razzismo'? Ammesso (ma non concesso) che lo sia, allora la colpa di questo razzismo è di chi lo ha creato».

Restiamo al caso dell'Italia, che è un paese senza 'razzisti originari' nel quale il razzismo non ha mai attecchito. Gli ebrei italiani sono stati protagonisti del Risorgimento, e forse sono stati il gruppo ebraico più integrato in tutta la Diaspora. Il razzismo nasce in Italia con il fascismo, e muore con lui. Se rinascesse non sarebbe perché gli italiani sono razzisti, ma perché un razzismo altrui genera sempre, a un certo punto, reazione di contro-razzismo. Stiamo attenti: il vero razzismo è di chi provoca il razzismo (Sartori 2000, p. 106).

Bourdieu (1993) ammonisce sulla questione che niente è meno innocente del *laissez-faire*. La consapevolezza dei meccanismi che rendono complesso il nostro vivere sociale è indispensabile sebbene conoscere non equivalga sempre a trovare una soluzione.

Il territorio è stato una delle ossessioni dell'epoca moderna e la sua conquista e il controllo dei suoi confini le più forti compulsioni verso la ricerca di un potere sempre maggiore. Oggi chiunque si trovi a riflettere sul nuovo modo di vivere e agire

sociale ha la possibilità di scegliere la praticità del dominio legato a limitazioni alla libertà e sbilanciato sul pragmatismo degli effetti rispetto all'etica dell'accoglienza; in alternativa, può optare per l'atteggiamento narcisisticamente solidaristico di apertura senza compromessi o vincoli. Si trova, in altre parole, a scegliere tra la coriacea Cariddi e la limpida ma impotente Scilla consapevole, con i critici, che molto spesso *tertium non datur*.

### Bibliografia

- ANG 1985 = I. ANG, *Watching Dallas: Soap Opera and the Melodramatic Imagination*, London 1985.
- APPADURAI 2004 = A. APPADURAI, *Modernità in polvere*, Roma 2004.
- AUGÉ 1993 = M. AUGÉ, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Milano 1993.
- BALDI 2006 = B. BALDI, *Opinione pubblica: un potere fragile*, Alessandria 2006.
- BALDI 2007 = B. BALDI, *La politica lontana*, Roma 2007.
- BALDI 2007a = B. BALDI, *Mondobarocco.com Diversità linguistica e culturale nei media*, Roma 2007.
- BARBER 1995 = A.R. BARBER, *Jihad versus McWorld*, Times Book 1995.
- BARONI 1983 = M.R. BARONI, *Il linguaggio trasparente. Indagine psicolinguistica su chi parla e chi ascolta*, Bologna 1983.
- BATESON 1972 = G. BATESON, *Verso un'ecologia della mente*, Milano 1972.
- BAUMAN 2004 = Z. BAUMAN, *Voglia di comunità*, Roma - Bari 2004.
- BAUMAN 2005 = Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, Roma - Bari 2005.
- BAUMANN 1996 = G. BAUMANN, *Contesting culture. Discourses of identity in multi-ethnic London*, Cambridge 1996.
- BECK 2000 = U. BECK, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Roma 2000.
- BENHABIB 2005 = S. BENHABIB, *La rivendicazione dell'identità culturale*, Bologna 2005.
- BENKO 1997 = G. BENKO, *Introduction: modernity, postmodernity and social sciences*, in G. BENKO, U. STROHMAYER (eds.), *Space and Social Theory: Interpreting Modernity and Postmodernity*, Oxford 1997, pp. 1-27.
- DE BENOIST 2005 = A. DE BENOIST, *Identità e comunità*, Napoli 2005.
- BERRUTO 1995 = G. BERRUTO, *Fondamenti di sociolinguistica*, Roma - Bari 1995.
- BETTETINI - FUMAGALLI 2002 = G. BETTETINI, A. FUMAGALLI, *Quel che resta dei media*, Milano 2002.
- BHABHA 2001 = H.K. BHABHA, *I luoghi della cultura*, Roma 2001.
- BIRD 1993 = J. BIRD (ed.), *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change*, London 1993.
- BOORSTIN 1964 = D.J. BOORSTIN, *The image: a guide to pseudo events in America*, New York 1964.
- BOURDIEU 1993 = P. BOURDIEU (a cura di), *Le misère du monde*, Paris 1993.
- BREIDENBACH - ZUKRIGL 2000 = J. BREIDENBACH, I. ZUKRIGL, *Danza delle culture. L'identità culturale in un mondo globalizzato*, Bologna 2000.
- BROWN 1997 = R. BROWN, *Psicologia sociale del pregiudizio*, Bologna 1997.
- CALVINO 1993 = I. CALVINO, *Lezioni americane*, Milano 1993.
- CALVINO 2002 = I. CALVINO, *Le città invisibili*, Milano 2002.
- CASETTI 2002 = F. CASETTI, *Comunicazione, codici culturali e stili di vita*, in *Parabole mediatiche. Fare cultura nel tempo della comunicazione*, Roma 2002, pp. 28-43.
- CASSANO 2001 = F. CASSANO, *Modernizzare stanca*, Bologna 2001.
- CASTELLS 2002 = M. CASTELLS, *La nascita della società in rete*, Milano 2002.
- CHILDS 1965 = H.L. CHILDS, *Public opinion: Nature, formation, and role*, N.J., Van Nostrand 1965.
- CLIFFORD 1993 = J. CLIFFORD, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Torino 1993.
- COLOMBANI 2002 = J.M. COLOMBANI, *Tous Américains? Le monde après le 11 septembre 2001*, Paris 2002.
- DAL LAGO 2005 = A. DAL LAGO, *Non-persone*, Milano 2005.
- DAYAN - KATZ 1993 = D. DAYAN, E. KATZ, *Le grandi cerimonie dei media*, Bologna 1993.
- DI FRAIA 2004 = G. DI FRAIA, *Storie con-fuse*, Milano 2004.
- DONATI 1994 = P. DONATI cit. in C. GUIDO (a cura di), *Manuale per il concorso magistrale*, Firenze 1994.
- DONNAN - WILSON 1999 = H. DONNAN, T.M. WILSON, *Borders: Frontiers of Identity, Nation and State*, Oxford 1999.
- ECO 1977 = U. ECO, *Apocalittici e integrati*, Milano 1977.
- ECO 1979 = U. ECO, *Lector in fabula*, Milano 1979.
- ECO 1994 = U. ECO, *Sei passeggiate nei boschi narrativi*, Milano 1994.
- ECO 2004 = U. ECO, *Sugli specchi e altri saggi*, Milano 2004.
- EDELMAN 1987 = M. EDELMAN, *Gli usi simbolici della politica*, Napoli 1987.
- FABIETTI 2000 = U. FABIETTI, *Dal tribale al globale*, Milano 2000.
- FABIETTI 2005 = U. FABIETTI, *L'identità etnica*, Roma 2005.
- FERRAROTTI 1998 = F. FERRAROTTI, *L'Italia tra storia e memoria. Appartenenza e identità*, Roma 1998.
- FRIEDMAN 2005 = J. FRIEDMAN, *La quotidianità del sistema globale*, Milano 2005.
- GADAMER [1960]1983 = H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Milano 1983.
- GALLI 2006 = C. GALLI (a cura di), *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, Bologna 2006.
- GALLISSOT - KILANI - RIVERA 2001 = R. GALLISSOT, M. KILANI, A. RIVERA, *L'imbroglione etnico*, Bari 2001.
- GAMALERI 1996 = G. GAMALERI, *Televisione e diritti della persona*, Torino 1996.
- GEERTZ 1994 = C. GEERTZ, *The Uses of Diversity*, in R. BOROFKY (ed.), *Assessing cultural anthropology*, New York 1994, pp. 556-559.
- GERBNER - GROSS - SIGNORELLI - MORGAN - JACKSON-BEECK 1979 = G. GERBNER, L. GROSS, N. SIGNORELLI, M. MORGAN, M. JACKSON-BEECK, *The Demonstration of Power: Violence Profile*, «Journal of Communication» 29 (1979), pp. 177-196.
- GERBNER G. ET AL. 2002 = G. GERBNER ET AL., *Growing up with Television: Cultivation Process*, in J. BRYANT, D. ZILMANN (eds.), *Media Effects. Advances in Theory and Research*, Hillsdale 2002, pp. 43-67.
- GIACCARDI 2005 = C. GIACCARDI, *La comunicazione interculturale*, Bologna 2005.
- GIACCARDI - MAGATTI 2001 = C. GIACCARDI, M. MAGATTI, *La globalizzazione non è un destino*, Bari - Roma 2001.
- GIDDENS 1994 = A. GIDDENS, *Le conseguenze della modernità*, Bologna 1994.
- GOFFMAN 1979 = E. GOFFMAN, *Gender Advertisements*, London 1979.
- GONZÁLEZ GAITANO 1999 = N. GONZÁLEZ GAITANO, *La sindrome di Sherazade e altri effetti diseducativi della televisione*, «Cristianità» 290, 1 (1999), pp. 11-20.

- HABERMAS 1986 = J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna 1986.
- HALL 1980 = S. HALL, *Encoding/Decoding in Television Discourse*, in S. HALL, D. HOBSON, A. LOWE, P. WILLIS, *Culture, Media, Language*, London 1980.
- HANNERZ 1998 = U. HANNERZ, *La complessità culturale. Studi sull'organizzazione sociale del significato*, Bologna 1998.
- HARVEY 1989 = D. HARVEY, *La crisi della modernità*, Milano 1989.
- HEIDEGGER [1959]1990 = M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, Milano 1990.
- HOBBSAWM 1994 = J.E. HOBBSAWM, *Introduzione: Come si inventa una tradizione*, in J.E. HOBBSAWM, T. RANGER (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, Torino 1994, pp. 3-17.
- HUNTINGTON 1997 = S.P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano 1997.
- KILANI 2002 = M. KILANI, *Antropologia*, Bari 2002.
- KYMLICKA 1995 = W. KYMLICKA, *La cittadinanza multiculturale*, Bologna 1995.
- LANZILLO 2006 = M.L. LANZILLO, *Noi o gli altri? Multiculturalismo, democrazia, riconoscimento*, in GALLI 2006, cit., pp. 81-108.
- LERNER 1958 = D. LERNER, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*, Glencoe, Ill. 1958.
- LÉVI-STRAUSS 1984 = C. LÉVI-STRAUSS, *Lo sguardo da lontano*, Torino 1984.
- LIEBES - KATZ 1990 = T. LIEBES, E. KATZ, *The export of meaning: Cross-cultural reading of Dallas*, New York 1990.
- LIPPMANN 1957 = W. LIPPMANN, *La filosofia pubblica*, Milano 1957.
- LIPPMANN [1922] 2004 = W. LIPPMANN, *L'opinione pubblica*, Roma 2004.
- LIVINGSTONE 1998 = S. LIVINGSTONE, *Making Sense of Television. Audience Participation and Public Debate*, London - New York 1998.
- LIVOLSI 2003 = M. LIVOLSI, *Manuale di sociologia della comunicazione*, Roma - Bari 2003.
- LOSITO 1994 = G. LOSITO, *Il potere dei media*, Roma 1994.
- LUHMANN 1979 = N. LUHMANN, *Trust and Power*, New York 1979.
- MAALOUF 1999 = A. MAALOUF, *L'identità*, Milano 1999.
- MAFFESOLI 2003 = M. MAFFESOLI, *Notes sur la postmodernité*, Paris 2003.
- MAFFESOLI 2004 = M. MAFFESOLI, *La saturazione del politico*, in A. ABRUZZESE, V. SUSCA (a cura di), *Tutto è Berlusconi. Radici, metafore e destinazione del tempo nuovo*, Milano 2004.
- MAGRIS 2001 = C. MAGRIS, *Utopia e disincanto*, Milano 2001.
- MANTOVANI 2004 = G. MANTOVANI, *Intercultura*, Bologna 2004.
- MARRAMAO 2003 = G. MARRAMAO, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Torino 2003.
- MARRAMAO 2006 = G. MARRAMAO, *I nuovi volti del potere*, in A. ABRUZZESE, V. SUSCA (a cura di), *Immaginari postdemocratici*, Milano 2006, pp. 33-43.
- MASSEY 1993 = D. MASSEY, *Power-Geometry and a Progressive Sense of Place*, in BIRD 1993, pp. 59-69.
- MAZZARA 1997 = B.M. MAZZARA, *Stereotipi e pregiudizi*, Bologna 1997.
- MCCOMBS - SHAW 1972 = M.E. MCCOMBS, D.L. SHAW, *The Agenda-Setting Function of the Mass Media*, «Public Opinion Quarterly» 36, 2 (1972), pp. 176-187.
- McLUHAN 1967 = M. McLUHAN, *Gli strumenti del comunicare*, Milano 1967.
- McLUHAN 1968 = M. McLUHAN, *Il medium è il messaggio*, Milano 1968.
- MELUCCI 2001 = A. MELUCCI, *Parole chiave*, Roma 2001.
- MEYROWITZ [1985] 1993 = J. MEYROWITZ, *Oltre il senso del luogo. Come i media elettronici influenzano il comportamento sociale*, Bologna 1993.

- MORIN 2001 = E. MORIN, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Milano 2001.
- MORLEY 2000 = D. MORLEY, *Home Territories. Media, Mobility and Identity*, London 2000.
- MORRESI 2003 = E. MORRESI, *Etica della notizia*, Bellinzona 2003.
- NOELLE-NEUMANN 1979 = E. NOELLE-NEUMANN, *Public opinion and the classical tradition*, «Public Opinion Quarterly» 43, 2 (1979), pp. 143-156.
- PICCONE STELLA 2003 = S. PICCONE STELLA, *Esperienze multiculturali. Origini e problemi*, Roma 2003.
- REMOTTI 1999 = F. REMOTTI, *Contro l'identità*, Bari - Roma 1999.
- RICCARDI 2006 = A. RICCARDI, *Convivere*, Roma - Bari 2006.
- ROUSSEAU [1755] 1983 = J.J. ROUSSEAU, *Sull'origine della ineguaglianza*, Roma 1983.
- SACK 1986 = R.D. SACK, *Human Territoriality*, Cambridge 1986.
- SARTORI 2000 = G. SARTORI, *Pluralismo multiculturalismo e estranei*, Milano 2000.
- SCANNELL 1996 = P. SCANNELL, *Radio, Television and Modern Life*, Oxford 1996.
- SCHILLER 1969 = H.I. SCHILLER, *Mass Communications and American Empire*, New York 1969.
- SCHILLER 1973 = H.I. SCHILLER, *The Mind Manager*, Boston 1973.
- SCHILLER 1992 = H.I. SCHILLER, *A Quarter-Century Retrospective*, in H.I. SCHILLER, D.W. SMYTHE, *Mass Communications and American Empire*, Boudler, Colo. 1992, pp. 1-43.
- SEMPRINI 2003 = A. SEMPRINI, *La società di flusso*, Milano 2003.
- SHAW - MCCOMBS 1977 = D.L. SHAW, M.E. MCCOMBS, *The Emergence of American Political Issues: The Agenda-Setting Function of the Press*, St. Paul 1977.
- SHAW 1979 = E. SHAW, *Agenda-Setting and Mass Communication Theory*, «Gazette (International Journal for Mass Communication Studies)» 25, 2 (1977), pp. 96-105.
- SHUDSON 1995 = M. SHUDSON, *The Power of News*, Cambridge 1995.
- SIBHATU 2004 = R. SIBHATU, *Il cittadino che non c'è*, Roma 2004.
- SILVERSTONE 2000 = R. SILVERSTONE, *Televisione e vita quotidiana*, Bologna 2000.
- SILVERSTONE 2002 = R. SILVERSTONE, *Perché studiare i media?*, Bologna 2002.
- SIMMEL 1998 = G. SIMMEL, *Sociologia*, Torino 1998.
- SIMON 2000 = H.A. SIMON, *Scienza economica e comportamento umano*, Torino 2000.
- TARDE [1890] 1911 = G. TARDE, *Le lois de l'imitation: étude sociologique*, Paris 1911.
- TAYLOR 1997 = C. TAYLOR, *La libertà dei moderni*, Paris 1997.
- THOMPSON 1998 = J. THOMPSON, *Mezzi di comunicazione e modernità. Una teoria sociale dei media*, Bologna 1998.
- THURSTONE 1928 = L.L. THURSTONE, *The measurement of attitudes*, Chicago, Ill., 1928.
- TOURNAINE 1998 = A. TOURNAINE, *Critica della modernità*, Milano 1998.
- URRY 2000 = J. URRY, *Sociology beyond Societies*, London 2000.
- VIGNA - ZAMAGNI 2002 = C. VIGNA, S. ZAMAGNI, *Multiculturalismo e identità*, Milano 2002.
- WOLF 1985 = M. WOLF, *Teorie delle comunicazioni di massa*, Milano 1985.
- WOLF 1992 = M. WOLF, *Gli effetti sociali dei media*, Bompiani, Milano 1992.
- ZANFARINO 1985 = A. ZANFARINO, *Pensiero Politico e Coscienza Storica*, Napoli 1985.
- ZUCKER 1978 = H. ZUCKER, *The Variable Nature of New Media Influence*, in D. RUBEN BRENT (ed.), *Communication yearbook*, 1978, II, pp. 225-240.
- ZUKIN 1995 = S. ZUKIN, *The Culture of Cities*, Oxford 1995.