## Pseudo eventi: i 150 anni dell'Unità d'Italia

## di Francesco Orazi

Uno pseudo evento costituisce una verità incerta che fa leva sul nostro legittimo desiderio di essere informati. C. Lasch

1. Premessa politicamente scorretta. In apparenza la storia sembra ripetersi, non nel senso vichiano dei corsi e ricorsi, piuttosto nella "spietata" versione marxiana di tragedia e farsa. In realtà, la storia non riproduce mai i medesimi eventi. Al contrario, alterna progresso e decadenza, fasi di evoluzione civile e regressioni di barbarie. Dentro tale ciclicità, quello che assume a costante è l'uomo, la sua indole, che al netto delle trasformazioni culturali e psicologiche e del mutamento sociale rimane uguale a se stessa. Ciò che di nuovo produce la processualità storica – che è sempre fatta di e da uomini, dai loro desideri e atti linguistici – è paragonabile solo per analogia al passato. Ma le analogie sono subdole perché prodotte dal pensiero umano, dunque sempre da sottoporre a pre-giudizio ermeneutico, che nel nostro paese, specie quando si tratta di memoria condivisa, o da condividere, sconfina spesso in pre-giudizio del sospetto.

A 150 anni dall'Unità d'Italia, il dibattito pubblico sulla memoria storica degli italiani è desolante e la sbronza mediatica rievocativa ce lo ha proposto alla stregua di un prodotto di consumo. Alcuni esempi.

a) Neo-borbonici e leghisti, opposti dialettici che si uniscono, imputano a Garibaldi i mali del mondo, ragionando come se il tempo si fosse cristallizzato e come se la processualità storica possa funzionare con l'accumulazione lineare degli eventi, in un clima di continuità dei fattori istituzionali.

Ciò richiama un sordo determinismo che implica una malcelata aporia, figlia di una negletta filosofia della storia: nulla di quello che è accaduto poteva andare diversamente da come è andato e, se non fosse accaduto, tutto sarebbe andato come negli auspici dei punti di vista narrativi di chi vorrebbe un mondo regolare e perfettamente prevedibile. Sul punto, è indicativo il libro di Fabrizio Rondolino (*L'Italia non esiste*, Milano 2011) che con "abbacinante ingenuità", contro il "paese mancato" dello stato unitario rivendica il "paradiso perduto" dell'evo comunale come eldorado di libertà. La possibilità astratta

per gli uomini di immaginarsi in una dimensione non sociale della formazione storica, appunto in un desiderata assoluto, richiama un ammonimento hegeliano: «la libertà è in definitiva il crimine».

b) Il mondo politico, incapace di confrontarsi con rigore e onestà intellettuale sulla traiettoria della vita nazionale, se non nella retorica dei festeggiamenti e del discorso in parlamento del presidente della repubblica.

Tale atteggiamento si configura come simulacro di un orgoglio nazionale assunto a mero evento mediatico. Del resto, è noto: a nessuno si nega un quarto d'ora di celebrità, nemmeno alla "vecchia cara patria". Il tempo effimero di un lampo: «luci accese e dopo spente». Pochi giorni dopo i festeggiamenti, il 25 aprile, nelle vie prospicienti il Campidoglio, manifesti neo-fascisti – che nessuno scandalo o presa di posizione stigmatizzante hanno indotto nel sindaco di Roma – si scagliavano contro la liberazione nazionale. La drammatizzazione delle differenze e degli scontri serve due funzioni: individuare con chiarezza i nemici e rinsaldare coesive identità di gruppo. Con evidenza non è sconveniente, in termini politico-istituzionali, che segmenti di consenso elettorale, pur nel clima rievocativo di un presunto orgoglio nazionale, considerino il suo evo repubblicano e anti-fascista alla stregua di un corpo estraneo: il frutto di una guerra ancora non chiusa e vinta da nemici ben identificati. Appunto la tragedia storica che diventa farsa.

c) In molti fra i commentatori accreditati hanno esultato di fronte agli italiani che sventolavano il tricolore senza che vi fosse di mezzo il calcio. Peccato la contestuale e generale omissione che nella grande, immensa maggioranza, quegli stessi ostentatori di vessilli disponessero di una conoscenza esigua e distorta degli eventi che da 150 anni ci caratterizzano come comunità nazionale. Tale "ignoranza ritualizzata" può essere letta sotto due luci diverse. Nella prima si sottolinea la natura illusoria della ritualità, nella seconda la sua funzione rappresentativa di realtà.

I riti sono importanti per la loro funzione aggregativa, ma non implicano la necessità di conoscere, piuttosto conducono a riconoscimenti comprensivi di tipo mitizzato. Il mito offre all'uomo «l'illusione di poter comprendere l'universo» senza fornirgli, però, la possibilità di esercitare su di esso un maggiore controllo materiale<sup>1</sup>. Insomma, che si sfili in pompa magna lungo i Fori impe-

<sup>1</sup> C. Lévi-Strauss, Mito e significato, Milano 1980.

riali o ubriachi in un carnevale di quart'ordine la sostanza non cambia. Si sta insieme beatamente illusi.

Però, "il perché dello stare insieme", in una prospettiva meno inquieta di quella appena accennata, è interrogativo alla base del pensiero sociologico, in particolare di Durkheim<sup>2</sup>. Egli vede nella società un prodotto della sacralizzazione, una proiezione/reificazione divina, sovra umana alla quale gli uomini aderiscono costruendo valori, norme, istituzioni. «Non può esserci società che non senta il bisogno di conservare e rinsaldare, a intervalli regolari, le idee e i sentimenti collettivi che costituiscono la sua unità e la sua personalità»3. Tale rinnovamento morale si esplicita sempre in forme collettive, cerimonie assimilabili a riti religiosi. Tra la celebrazione cristiana del Natale che rievoca la nascita del redentore e il festeggiamento per la ricorrenza di un grande avvenimento della vita nazionale non vi sono differenze di fondo. Entrambi sacralizzano, a scopo di coesione-e-riconoscimento collettivo, un momento fondante antropo/socio-genetico. Sotto questo profilo, più che illusioni sono forme effettuali di realtà. Ma ci si può accontentare dell'esclusivo "stare insieme" senza indagarne i moventi? Nella filosofia dell'uomo della strada (ognuno di noi in diverse circostanze vi aderisce) ciò è legittimo. Meno lo è per gli studiosi di scienze sociali che, su questi momenti, più che la critica morale dovrebbero produrre capacità distaccata di lettura e interpretazione. In altri termini, occorre distinguere una società da una folla, una comunità da una massa, un fenomeno culturale intersoggettivo dalla pura esaltazione psichica irresponsabile. Il rinsaldare "lo stare insieme" come prodotto della coscienza collettiva non implica automaticamente che questa ultima sia una forma autentica di valore culturale. C'è sempre bisogno di distinguere nella ritualità collettiva la dimensione di sacralità da quella patologica e caricaturale.

Nel nostro paese il passato, paradossalmente più del presente, è motivo di contenzioso politico. La trita narrazione di Berlusconi sul pericolo comunista ne è l'esempio più eclatante. Questo indica due questioni. La prima attiene la qualità del campo percettivo attraverso il quale si legittima una realtà condivisa. Quando il dibattito politico guarda al passato non vi è un'idea di futuro.

Ciò comporta il vivere in un eterno presente mediatico che annulla la sfera del memorabile. In queste circostanze, la menzogna si erge a quintessenza della verità<sup>4</sup>. La seconda attiene la mancanza di una memoria condivisa e unitaria su ciò che si è stati. Ne consegue che gli eventi storici non si storicizzano, non diventano patrimonio di conoscenza comune, ma argomenti strumentali. Il risorgimento, il fascismo, la resistenza, le foibe, la liberazione dal nazifascismo, il Sessantotto, la lotta armata, le stragi fasciste del doppio stato, tangentopoli, non si rappresentano come momenti dell'analisi storiografica, ma come materia del dibattito e delle contrapposizioni politiche, di una classe politica che rievoca tragedie e le trasforma, a fini di consenso, in vergognose farse. Detto in altri termini, dell'Italia e degli italiani rimane una sfilacciata identità culturale e il riconoscimento di appartenenza è delegato agli stereotipi. Ci sentiamo italiani quando raccontiamo le classiche barzellette nelle quali, sottolineando la nostra furbizia, mettiamo alla berlina tedeschi, francesi e inglesi (stereotipo offensivo) o quando qualche straniero ci definisce truffaldini e mafiosi (stereotipo difensivo). Ma se proviamo a parlare della nostra storia tra noi, allora di nuovo si rievocano, in forme di farsa, nobili tragedie: guelfi e ghibellini, fascisti e comunisti, terroni e polentoni, Coppi e Bartali. Insomma un tratto antropo-sociale inestinguibile che forse sconta un processo politico di formazione dello stato molto meno condiviso di quello scritto sui libri di scuola. Tanti particolarismi territoriali separati che per riconoscersi, più che i simboli e i simulacri di una comune identità nazionale, hanno utilizzato stereotipi e pregiudizi. Alberto Sordi, non per nulla l'"Albertone nazionale", rappresentando con magistrale retorica i vizi e le virtù italiche è stato il più geniale produttore di stereotipie attorno al carattere sociale degli italiani. Sulla scorta dello scenario delineato, il lavoro prova a discutere dell'importanza e dei limiti insiti nel riconoscimento identitario stereotipato, sottolineandone la funzione svolta nel caso della nazione italiana e del suo popolo.

2. *Popoli e stati nazionali*. Alla base della formazione degli stati nazionali vi sono due fattori di centralizzazione burocratica: il monopolio della violenza

<sup>2</sup> E. Durkheim, Le forme elementari della vita religiosa, Milano 2005.

<sup>3</sup> Ivi, p. 65.

<sup>4</sup> G. Debord, La società dello spettacolo, Milano 1997.

legalizzata e quello impositivo. Secondo Norbert Elias<sup>5</sup>, la storia delle nazioni è assimilabile a una processualità nella quale si contrappongono forze centrifughe e centripete. Quando a prevalere sono le prime, l'organizzazione centralizzata si indebolisce, quando prevalgono le seconde si rafforza. Il passaggio dal feudalesimo alle prime monarchie nazionali può essere letto come il gioco/ forza fra tali dinamiche. A partire dalla fine dell'età medievale, con la formazione delle monarchie nazionali, degli stati e delle prime società urbane, il meccanismo della civilizzazione si è andato articolando sulla base di due processi complementari: la psico-genesi e la socio-genesi. Al primo consegue la definizione di tratti della personalità individuale coerenti con il nuovo modello di società: controllo delle emozioni, dell'aggressività individuale e degli istinti. Al secondo corrisponde un processo politico e istituzionale di trasferimento allo stato delle sopra menzionate attribuzioni monopolistiche. La formazione dello stato nazionale si accompagna, così, al rafforzamento dell'ordine e del controllo sociale. Insieme a questi elementi, per così dire concretamente duri, la formazione nazionale ne presume altri di natura mitico-simbolica, il cui obiettivo è la costituzione di una memoria collettiva condivisa. Miti e memorie, pur non esaurendo la genesi e lo sviluppo degli stati nazionali, ne rappresentano una condizione necessaria<sup>6</sup>. Senza memoria non si può formare alcuna identità culturale, senza mito è precluso ogni intento collettivo. In altri termini, come per ogni istituzione, anche lo stato nazionale, al fine del suo funzionamento necessita di un sistema condiviso di credenze. Se da un lato i cosiddetti fattori oggettivi - struttura demografica, risorse economiche, infrastrutture e monopolizzazione burocratica – giocano un ruolo fondamentale nella creazione dell'ambiente nazionale, gli stessi spiegano, però, poco delle qualità e dei caratteri distintivi della comunità nazionale emergente. A questo scopo sopravvengono i fattori soggettivi, appunto gli attributi permanenti dei sistemi di memoria collettiva, i valori mito-genetici, le strutture simboliche. Sotto questa luce, la cultura nazionale si presenta come un flusso carsico nel quale elementi primordiali della tradizione e tratti della modernizzazione presentano diverse linee di intersezione. Riti e miti delle nazioni rappresentano

gli snodi simbolici di tale continuità temporale. Ricordo il personale stupore quando, nelle manifestazioni successive al collasso dell'Unione Sovietica, schiere convinte di manifestanti sventolavano le bandiere zariste con la croce di Sant'Andrea.

Ouando parliamo di nazioni o di stati nazionali i rapporti materiali storicamente determinati e quelli genericamente culturali sono lo specifico milieu attraverso il quale queste forme della convivenza civile e dell'organizzazione istituzionale si strutturano. Ma la cultura e ancora di più l'identità culturale sono questioni di non scontata interpretazione. Per esempio, che significa oggi essere italiani? Che significato aveva 150 anni fa? È legittimo definirsi italiani? Sono tre interrogativi di non facile risposta. Partiamo da alcune questioni di radice. La prima, evidenziata da Anthony D. Smith, concerne la funzione identitaria della nazione in base alla sua stabilità. Le nazioni «le cui identità sono raramente messe in dubbio e che non hanno mai conosciuto l'esilio o l'asservimento del loro paese e della loro cultura, hanno poco bisogno di rintracciare le loro radici al fine di stabilire una identità unica e riconoscibile»7. Come valutare l'identità nazionale italiana di 150 anni fa? Esisteva una cultura di riconoscimento dell'Italia come aggregato etnico, religioso, storico? A questa domanda si potrebbe, a tutta prima, rispondere affermativamente. La razza italica, pur nelle sue ovvie commistioni, appariva un tratto simbolico unificante, come del resto lo era l'appartenenza al cattolicesimo. Anche se, come afferma Bollati<sup>8</sup>, lo stereotipo della mediterraneità e della connessa paganità è un tratto del carattere degli italiani, molto condiviso all'estero, da cui ne discendono altri, alla base della stereotipie standard dei nostri connotati caratteriali: buoni, geniali, pigri, anarchici, antichi, laboriosi, scettici, saggi, eroici e santi.

Sul piano di una storia condivisa, è emblematica la retorica del fascismo e il suo recupero delle radici della romanità. Ma anche il «che schiava di Roma Iddio la creò» dell'inno di Mameli, sia pure con toni più critici, attinge a questa gloria (presunta) del passato. Ciò che non trovava, invece, una specifica definizione sono gli italiani, almeno per due macro questioni. La prima,

<sup>5</sup> N. Elias, Potere e civiltà, Bologna 1983.

<sup>6</sup> A.D. Smith, Le origini etniche delle nazioni, Bologna 1992.

<sup>7</sup> Ivi, p. 28.

<sup>8</sup> G. Bollati, L'italiano, Torino 1996.

dialetti profondamente diversi che non facevano una lingua comune. Come affermava Pasolini9, solo con il consumismo e l'alfabetizzazione mediale si crea la lingua italiana standard; polemicamente egli suggeriva che i beni di consumo di massa avevano unificato gli italiani più dello Stil Novo o di Dante. Sotto questo profilo, il linguaggio della tecnica aveva surclassato quello della letteratura. Per la seconda, governi del territorio e culture socio-istituzionali profondamente diversi, basti citare Putnam sulle differenze di capitale sociale e di senso civico fra le realtà centro-settentrionali e quelle meridionali<sup>10</sup>. In definitiva, citando Gioberti «l'italiano non esiste». Il popolo italiano è un desiderio e non un fatto, vi è un'Italia congiunta di sangue, religione, lingua scritta, ma questa Italia è divisa nei governi, nelle leggi, nei dialetti, nei costumi, pertanto gli italiani non sono un popolo effettivo, semplicemente, il popolo italiano non esiste. Ma neanche un'idea di stato da affiancare alla nazione sembrava connotare il processo unitario. «Franza o Spagna l'importante è che se magna», recitava un famoso motto foriero di una rassegnazione adattiva che sembra ancora aleggiare nel tessuto socio-culturale nazionale. Senza dimenticare che l'unità concreta del paese passò attraverso una guerra civile dal costo umano e politico-sociale molto rilevante. La piemontesizzazione forzata dello stato e la lotta al brigantaggio marcarono una cesura le cui cicatrici sono ancora ben evidenti, in un paese che a mala pena si riconosce una storia condivisa e che fa del passato, più o meno recente, un terreno di conflitto politico, dove stereotipi e pregiudizi appaiono, più della ragione, bussole di adattamento alla realtà. Ma in linea di principio quanto è legittimo il concetto stesso di popolo, se non come forma astratta ed enunciato linguistico della Realpolitik? Identità, appartenenza, democrazia sono questioni insieme vuote e totalizzanti.

Costruire e difendere un'identità etnica, culturale e politica è un bisogno che scaturisce per differenza, difesa e diffidenza rispetto a un altro gruppo, la cui

diversità costituisce una minaccia. Tale meccanismo si basa sulla svalutazione o negazione dell'identità dell'altro. In tal senso, lo straniero assume le sem-

bianze di un fantasma, una sorta di apparizione. La civiltà classica divenne

etnocentrica separando in modo netto coloro che appartenevano all'area gre-

co-latina e la dubbia umanità classificata come barbara; il medesimo processo interessò l'impero cinese e per molti versi, vi è da supporre, l'intera umanità, al crescere della complessità istituzionale e organizzativa della vita sociale. Ma queste processualità, che oggi diamo sempre più per scontate, sono perniciose e il costrutto astratto di popolo rischia di servire cattive cause. Partiamo da un principio liberale oggi vilipeso: l'auto-governo. Secondo Dahrendorf<sup>11</sup>, lo stesso, sviluppatosi dopo la prima guerra mondiale, è stato sottoposto nel corso del tempo a interpretazioni che ne hanno mutato il senso originario, producendo un alone di ambiguità attorno al suo significato politico. «In origine, esso voleva semplicemente affermare che il popolo ha il diritto di governare se stesso, perché composto di cittadini, non di sudditi»<sup>12</sup>. Da ciò deriva che nessuna oligarchia o moderna nomenclatura, o élite di potere può rivendicare una legittimità, se non in termini autoreferenziali. «Esiste una sovranità fondamentale del popolo, e questa è la base della democrazia». D'altro canto, l'uso ambiguo di tale idea di democrazia consiste nel piegarla all'esigenza di specifici ambiti (confini) politici. L'autogoverno, allora, diventa la rivendicazione di un diritto sovrano per la gente che vive entro quei confini. In questo modo l'idea di popolo sovrano, cioè formato di cittadini, si trasforma in "un popolo", ovvero una categoria plurale e autoreferenziale che si identifica con un gruppo omogeneo sul piano etnico, religioso e sociale. L'autogoverno così inteso è, secondo Dahrendorf, «la base della pulizia etnica». È lungo questa prospettiva che stereotipi, pregiudizi e assolutizzazioni identitarie si trasformano in armi contro l'Altro da Sé. Riferendo il discorso all'Italia, la questione leghista, del popolo padano, del padroni a casa nostra, della xenofobia si inscrive in un tracciato nel quale l'idea di autogoverno viene piegata a quella di localismo amorale. Tutto ciò che accade al nostro esterno non ci interessa e difendiamo in via esclusiva i nostri interessi, leciti e illeciti.

3. *Identità, caratteri sociali, stereotipi e pregiudizi: bussole per il riconoscimento*. Nessun individuo è immune alla propria epoca, come al campo simbolico dove costruisce la sua traiettoria di vita. Sono interessate, elitarie e auto

<sup>9</sup> P.P. Pasolini, Scritti corsari, Milano 2008.

<sup>10</sup> R. Putnam, La tradizione civica delle regioni italiane, Bologna 1983.

<sup>11</sup> R. Dahrendorf, Dopo la democrazia, intervista di A. Polito, Bari-Roma 2003.

<sup>12</sup> Ivi, p. 47.

referenziali tutte le "colte scorciatoie" che non fanno i conti con la negatività umana e sociale, che la sublimano scaricandola sugli "altri diversi"; come quando di fronte a un efferato omicidio ci si domanda: ma è possibile che un uomo faccia questo a un suo simile? Quell'uomo aberrante è dentro ognuno di noi e riconoscere la ferocia e l'aggressività umana è il primo antidoto per scoprire la tolleranza e di conseguenza vincere le paure. Il prossimo nostro non è come noi stessi, è sconosciuto, potrebbe essere l'Altro mostruoso. La legge del Dio dei giudei pose le basi di questo riconoscimento, come necessità di convivenza. Un sociologo definirebbe tale circostanza un patto sociale non scritto, nel quale ognuno è giudicato dal Grande Altro, da quella legge non scritta di background che tutti rispettiamo. Nei meccanismi di stigmatizzazione sociale, ognuno sa di essere giudice con gli altri contro qualcuno che contravviene le regole di fondo della convivenza civile, ma sa anche che gli altri possono trasformarsi in giudici contro di lui, quando a rompere le regole è egli stesso. È su questo semplice ma pervasivo dispositivo che si organizzano i comportamenti umani che presiedono la coesione sociale.

Secondo Lacan<sup>13</sup>, il compito ultimo dell'etica è quello del vero risveglio, non solo dal sonno, ma dall'incantesimo del fantasma che ci controlla ancor più quando siamo svegli. Lungo questa prospettiva di analisi, saremmo tutti prigionieri del Grande Altro (le regole simboliche alla base del patto non scritto della socializzazione), racchiusi nei significati linguistici dei nostri discorsi cercando, come fa il paziente con lo psicoanalista, un "soggetto presunto sapere", uno a cui diamo un particolare statuto di conoscenza, ovvero quella della nostra natura traumatica e inconfessabile. Aspettiamo che lui sappia e ci disveli la verità per redimerci. In proposito, Zizek<sup>14</sup> sostiene che questo meccanismo, nell'approccio di Lacan, sottenda al processo del transfert: «posso giungere al significato inconscio dei miei sintomi solo se presuppongo che l'analista conosca già il loro significato». Questo sta a indicare che nel transfert l'invenzione di un nuovo contenuto avviene nella forma illusoria del ritorno alla passata verità originaria. Come per la rivoluzione protestante di Lutero, che in nome di un passato glorioso della cristianità delle origini pensò di di

svelare semplicemente la verità nascosta da secoli di degenerazione cattolica. O per come avviene in ogni processo fondativo di nuovi stati, quando la stessa fondazione è sempre ricondotta a un passato originario e mitizzato. In tutto questo, secondo Zizek, ciò di cui spesso non abbiamo consapevolezza è che il "ritorno a" costituisce l'oggetto stesso del ritornare. Ritornare alla tradizione, significa allora, inventarla. Ne consegue che in realtà non è il soggetto "presunto sapere" il motore di questo processo, bensì lo è il "soggetto presunto credere", ovvero quella dinamica che riconduce alla caratteristica costitutiva dell'ordine simbolico: il patto non scritto della socializzazione. Questo è ciò che avviene quando, per esempio, non crediamo alla superstizione ma abbiamo, come Niels Bhor, un ferro di cavallo attaccato a una parete. Il grande fisico rispondeva a chi gliene domandasse la presenza in casa sua che lui non ci credeva, ma che altri gli avevano assicurato che funzionava anche per i miscredenti. In altre parole, per funzionare, una credenza deve essere sempre trasferita a un "altro supposto credere", che può essere un individuo in carne e ossa, un simbolo, piuttosto che un simulacro. Tale è il funzionamento dei processi culturali. Dice Zizek: «cultura è il nome di tutte quelle cose che facciamo senza credervi davvero».

Identità, carattere sociale, stereotipo, pregiudizio sono concetti tra loro interconnessi e condividono una medesima funzione implicita e latente: consentire agli individui socializzati di riconoscersi come unicità e come appartenenti a un determinato contesto di azione dove si formano ruoli, status, differenziazioni funzionali, strutture gerarchiche e in generale culture. Il meccanismo del riconoscimento, che ha padri molto nobili, dalla filosofia di Hegel alla psico-analisi di Freud, è fondamentale poiché regola la dialettica insita nella relazione tra il Sé e l'Altro da Sé, ovvero il processo base della socializzazione, della capacità di cooperare, del costituirsi e dello stabilizzarsi delle attese fiduciarie/convenzionali che informano la natura collettiva dei comportamenti e dell'azione e formazione istituzionale.

Il concetto d'identità riguarda sia il modo in cui l'individuo considera e costruisce se stesso come membro di determinati gruppi (nazione, classe sociale), sia quello in cui le norme di quei gruppi consentono a ciascun individuo di pensarsi, muoversi, collocarsi e relazionarsi rispetto a se stesso, agli altri, al gruppo a cui afferisce e ai gruppi esterni percepiti come alterità. Il processo

<sup>13</sup> J. Lacan, Le Séminaire livre VIII. Le Transfert, Paris 1997.

<sup>14</sup> S. Zizek, Leggere Lacan, Torino 2009.

di formazione dell'identità è costituito da due componenti: l'identificazione e l'individuazione. Con la prima l'individuo riconosce quelle figure verso le quali si sente uguale, condividendovi alcuni caratteri. La funzione di questa prima componente è produrre senso di appartenenza a un'entità collettiva definibile come un "Noi" (famiglia, patria, gruppo di pari, comunità locale, nazione). Con la seconda l'individuo fa riferimento alle caratteristiche che lo distinguono dagli altri, sia dagli altri gruppi a cui non appartiene, sia dagli altri membri del gruppo rispetto ai quali si distingue per le proprie caratteristiche fisiche e morali e per una propria specifica storia individuale (biografia). L'identità è dunque un potente fattore di riconoscimento, tra quelli che qui esamineremo di certo il più importante, ma anche pericoloso. Importante, poiché consente all'individuo di immergersi con un buon grado di sicurezza nel quotidiano mesocosmico che contraddistingue la realtà sociale. L'identità è, sotto questo profilo, una sorta di-sicurezza ontologica, imprescindibile per ogni unità agente. Un senso di identità può essere fonte di orgoglio e felicità, ma anche di forza e sicurezza nei propri mezzi. Non sorprende che lo stesso presieda questioni molto rilevanti per l'umanità, dall'amore per il prossimo, all'autodefinizione comunitaria e al suo senso di appartenenza. Pericoloso, poiché, nel distinguere un "Noi" e un Sé dagli altri, il meccanismo identitario marca una differenziazione profonda che spesso è stata foriera di grandi tragedie. Guerre, pulizie etniche, colonialismo, apartheid sono ascrivibili a un uso politico distorto della funzione di riconoscimento identitario, nel quale i fattori etnici e religiosi giocano un ruolo fondamentale. Un sentimento forte ed esclusivo di appartenenza a un gruppo può in molti casi portare con sé la percezione di distanza e divergenza da altri gruppi. La solidarietà all'interno del gruppo può contribuire ad alimentare la discordia tra gruppi, generando quella sorgente di odio classica delle dinamiche fra ingroup vs outgroup, ovvero simili contro diversi, processo alla base del rifiuto di ogni dignità e legittimità di riconoscimento dell'altro.

Ma, come accennato, accanto all'identità vi sono altri fattori che presiedono il riconoscimento individuale in una collettività organizzata: uno di questi è il carattere sociale. L'espressione è di Fromm<sup>15</sup> e indica i tratti caratteriali tipi-

ci di un certo gruppo sociale: un'etnia, una classe, un'intera nazione. Lungo questa prospettiva, così come esiste un carattere individuale, analizzato dalla psicologia del profondo, esiste anche un carattere sociale che presenta

solamente una selezione di tratti, il nucleo essenziale della struttura di carattere della maggior parte dei membri di un gruppo, sviluppatasi per le esperienze fondamentali e del modo di vita comune a tale gruppo<sup>16</sup>.

In altri termini, il carattere sociale fa riferimento a una tipizzazione della personalità che, come sosteneva Durkheim, altro non è che l'individuo socializzato, ovvero una caratterizzazione dell'individualità che emerge come specifico processo istituzionale.

Ma come si riconoscono i differenti caratteri sociali? Come possiamo stabilire le differenze o, se si vuole, le preferenze fra un carattere sociale e un altro? A dirimere questo problema sopravvengono altri due fattori di riconoscimento e stigma: lo stereotipo e il pregiudizio.

Il sistema cognitivo umano può elaborare una quantità limitata delle informazioni con le quali interagisce, contestualmente non ha a disposizione tutte le informazioni specifiche di cui necessita per processare razionalmente tali flussi. Date queste circostanze, il nostro sistema cognitivo, al fine di poter funzionare in modo efficace, semplifica schematicamente il mondo attraverso specifici processi di categorizzazione. Esso suddivide persone, situazioni ed eventi in categorie sulla base di elementi comuni. Così operando, effettua attribuzioni causali per rintracciare relazioni causa/effetto atte a garantirci spiegazioni soddisfacenti del mondo. Per operare tale processo produce inferenze tra le disponibilità informative di un individuo e i fenomeni ai quali attribuire spiegazione. Qui sorge un rilevante problema dato che i bagagli informativi di cui disponiamo consistono o di indizi presenti nella nostra memoria, o di scorciatoie euristiche di ragionamento che possono produrre distorsioni ed errori (correlazione illusoria). Inoltre, questo processo di categorizzazione è influenzato dall'accentuazione percettiva legata al concetto di autostima; l'individuo tende ad attribuire i propri successi a cause personali e i propri fallimenti a cause esterne. È in questo terreno della struttura cognitiva che si formano gli

<sup>15</sup> E. Fromm, Fuga dalla libertà, Milano 1987 [ma ed. 2007].

<sup>16</sup> Ivi, p. 123.

stereotipi. Gli stessi funzionano come chiavi di accesso e recupero delle informazioni in memoria, sono strutture cognitive, insiemi organizzati e socialmente condivisi di conoscenze e credenze riferite a gruppi o categorie sociali. Gli stereotipi sono influenzati e influenzano i processi di categorizzazione sociale, necessari al sistema cognitivo per completare la frammentazione delle informazioni e ottimizzare così l'uso delle risorse di elaborazione. Essi hanno anche una importante funzione sociale, in quanto sono un *background* comune che può servire come punto di riferimento nella comunicazione e influenzare la nostra identità sociale.

L'introduzione nelle scienze sociali del concetto di stereotipo si deve a Lippmann<sup>17</sup>. Egli sosteneva che il rapporto conoscitivo con la realtà esterna non è diretto, bensì mediato dalle immagini mentali che di quella realtà ciascuno si forma, dinamica fortemente amplificata dalla moderna comunicazione di massa. Secondo Lippmann, gli stereotipi sono parte della cultura del gruppo a cui si appartiene e, come tali, vengono acquisiti dai singoli e utilizzati per comprendere la realtà. Gli stereotipi svolgono per l'individuo una funzione di tipo difensivo. Consolidano culture, forme di organizzazione sociale e garantiscono all'individuo la salvaguardia delle posizioni acquisite. Gli stereotipi diventano sociali quando vengono condivisi da grandi masse di persone all'interno dei gruppi di appartenenza (condivisione sociale). Gli stessi si configurano come un insieme di opinioni su una classe di individui, gruppi o oggetti sui quali emettono un giudizio. Ne consegue che, data una certa immagine negativa di un determinato gruppo, pressoché tutti gli individui che vi appartengono subiranno il medesimo stigma (livello di generalizzazione). In tal senso, gli stereotipi sono rigidi e difficilmente mutabili, in quanto ancorati alla cultura o alla personalità di chi li fa propri. Il concetto di stereotipo è strettamente connesso con quello di pregiudizio, di cui costituisce il nucleo cognitivo. Al pregiudizio possiamo dare diverse definizioni, a seconda del livello di generalità o di specificità che si decide di assumere. Al massimo livello di generalità corrisponde il significato etimologico: giudizio precedente all'esperienza o in assenza di dati empirici, più o meno errato. Al massimo livello di specificità, il pregiudizio coincide con il considerare in modo ingiustamente sfavorevole le persone che appartengono a un determinato gruppo sociale. Il rapporto di conoscenza dell'Altro è sempre fortemente influenzato dagli stereotipi e dai pregiudizi. Quali considerazioni trarre da questa veloce carrellata di categorie? Una in particolare: la precarietà e arbitrarietà insita nella formazione dei giudizi e delle categorie sociali di riconoscimento del Sé e del "Noi" nel confronto con gli Altri. Ne deriva la necessità di non assolutizzare né i concetti che ci consentono di riconoscere i nostri sensi di appartenenza, né le attribuzioni tramite le quali marchiamo le differenze tra noi e gli altri individui e tra i nostri gruppi di riconoscimento e gli altri con i quali entriamo in contatto. Un'assolutizzazione implica l'incapacità di porre a negoziazione ciò che si deve cedere nella reciprocità e dà vita alla frammentazione e al non riconoscimento delle altrui legittimità, ovvero, in termini politici, alla soppressione democratica del confronto dei punti di vista. Come ammoniva John Stuart Mill<sup>18</sup>, possiamo, anzi dobbiamo difendere a spada tratta le nostre legittime posizioni, dobbiamo anche attaccare in modo serrato quelle degli oppositori che ci paiono sbagliate e ingiuste. Ma a governare questa dialettica deve esserci sempre la tolleranza, la capacità di accogliere ogni punto di vista, anche il più aberrante. Ortodossia e dogmatica sono sempre l'anticamera della morte della libertà e del trionfo del liberticidio. In tal senso, sosteneva Durkheim che il più importante elemento alla base della coesione sociale è la solidarietà senza consenso, quel processo di riconoscimento e di disponibilità all'azione comune che non implica il mettersi d'accordo sui presupposti del cooperare. Secondo il grande sociologo, si trattava di tutte quelle dinamiche ritualistiche che governano la realtà dove gli uomini non sono quello che pensano, ma ciò che fanno. La buona fede dell'agire comunicativo è allora l'unico antidoto alla morte della democrazia, questione quanto mai attuale nel panorama desolato del nostro paese fatto di italiani.

4. *Conclusioni*. Appunto gli italiani, cosa erano e cosa sono oggi, come si percepiscono? Terroni e polentoni. Chiusi e laboriosi al Nord, estroversi e sfaticati al Sud. Furbi e mafiosi senza eccezioni geografiche all'estero. *Latin lovers*, buongustai e amanti del bel vestire e dello stile. Tutte semplificazioni

<sup>17</sup> W. Lippmann, L'opinione pubblica, Roma 2004.

<sup>18</sup> J.S. Mill. Saggio sulla libertà, Milano 1993.

opinabili, stereotipi, pregiudizi offensivi e difensivi. I primi marcano un'aggressione verso gli altri diversi, ribadiscono un'identità chiusa, difensiva. Si scorda il pregiudizio subito quando noi migravamo e si ripropongono i medesimi pregiudizi contro quelli che oggi migrano nei nostri territori. I secondi, forse più ipocriti dei primi, sono forme di auto-segregazione funzionali a scaricare i gradi di responsabilità insiti nella libertà, che, come ricorda Berlin<sup>19</sup>, è sempre libertà di scegliere almeno fra due corsi alternativi del possibile. In tal senso, lo stereotipo o il presunto carattere sociale giocano il medesimo ruolo del determinismo in filosofia, implicano che l'azione commessa, buona o cattiva che sia, non poteva che essere quella, trasformando in questo modo la morale in pura estetica: buono e cattivo diventano sinonimi di bello e brutto. Commetti un atto delittuoso, in linea di massima ti posso biasimare, ma in realtà tu non potevi – per forze che vanno oltre la tua volontà e responsabilità - che comportarti così. L'accettazione ampia in filosofia e in politica del determinismo è allora una scorciatoia che autoassolve l'interesse auto-riferito. Mi comporto così perché tale comportamento è inscritto in me, ma non dipende da me. Questa scorciatoia, nel deserto della democrazia italiana, gioca un ruolo molto importante. Ma la libertà è sia tradire l'amico sotto tortura, data la costrizione estrema, che accettare la morte per evitarlo e sopportare il sacrificio estremo. In altre parole, e in un contesto esemplificativo di molta minore drammaticità, è l'autoassoluzione facile o la drammatica autocritica. È dentro questa ambivalenza che si concretizza il concetto di responsabilità. L'Italia dei campanili e dei particolarismi è sempre più un contesto di localismi amorali, tutto si può fare ma non nel proprio giardino, padroni in casa e menefreghisti a un centimetro dall'uscio che delimita la proprietà, un messaggio furbescamente sempre più condiviso.

Ma quello di oggi che popolo italiano è fuori dagli stereotipi auto-assolutori che continuiamo a riprodurre? La vaga idea di popolo appare sempre più come un simulacro mediale dove il cittadino è consumatore di prodotti eleggibili messi in campo dal *marketing* politico. Tutto ciò in un clima di desertico populismo post-democratico. Popolo sovrano e popolo bue, società civile e società cinica sono concetti con confini non più definiti. In queste circostanze,

Gli uomini della corruzione sono arguti e calunniosi; sanno che ci sono altri mezzi per uccidere oltre al pugnale e all'aggressione; sanno anche che si presta fede a tutto ciò che è definito ben detto [...]. Quando i costumi decadono emergono quegli esseri detti tiranni: sono i precursori e al contempo i primi esemplari degli individui [...]. Se la decadenza ha raggiunto il culmine, e così la lotta di ogni specie di tiranni, giunge il Cesare il tiranno conclusivo, che pone termine alla lotta ormai stanca per il dominio assoluto facendo lavorare quella stanchezza in suo favore [...]. In questo periodo, la corruttibilità e il tradimento sono massimi; infatti l'amore per l'ego appena scoperto è troppo più potente dell'amore per la vecchia, consunta e moribonda patria e l'esigenza di mettersi in qualche modo al sicuro contro le terribili oscillazioni della fortuna apre anche le mani dei più nobili, non appena un ricco o un potente si mostra disposto a versarvi dell'oro [...]. Il tiranno o il Cesare, però, capisce il diritto dell'individuo anche nei suoi eccessi, e ha tutto l'interesse a dare la parola a una morale privata più ardita, cui offre egli stesso la mano. Infatti egli pensa di sé, e vuole che gli altri pensino di lui, quel che Napoleone espresse una volta nel modo che gli era tipico: Io ho il diritto di rispondere a tutto ciò di cui mi si accusa con un eterno io sono così. Io sono al di là di ogni mondo, io non accetto condizioni da nessuno. Voglio che ci si sottometta anche alle mie fantasie e che si trovi naturalissimo che io mi dedichi a questa o a quella dissipazione<sup>20</sup>.

Queste frasi Napoleone le rivolse alla sua consorte che per più di un motivo poteva legittimamente diffidare della sua fedeltà. Che agli italiani ricordi qualche cosa?

la sudditanza psicologica verso il potere non è un vizio, ma un inevitabile tratto del carattere sociale, dunque non possiamo farci niente. L'individualismo esasperato, non è familismo amorale, ma la necessità di farsi gli affari propri in un mondo senza speranze. Lo scarso senso dello stato è la giusta difesa contro un potere oppressivo e inefficiente, che per comodità continuiamo a riprodurre, a cui occorre rispondere evadendo le tasse e mettendo in subordine ogni questione di interesse collettivo. Il pubblico decoro un inutile orpello del passato. A proposito dei segni della corruzione, scriveva Nietzsche:

<sup>19</sup> I. Berlin, Libertà, Milano 2010.

<sup>20</sup> F. Nietzsche, La gaia scienza, Milano 2008, p. 81.