

Marcello Maneri – Università di Milano Bicocca

Fabio Quassoli – Università di Milano Bicocca

L'identità, come auto-definizione di individui e collettività, e l'alterità, come descrizione per differenza dell'*out-group*, sono due aspetti costitutivi delle relazioni sociali, oltre che due concetti fondamentali della sociologia. L'alterità, in particolare, dovrebbe essere intesa come l'effetto relativamente stabile di un processo di alterizzazione: l'atto di differenziare e separare simbolicamente un gruppo o un individuo, come se appartenesse a una classe di esseri umani diversa da quella in cui si riconosce chi opera la differenziazione, con l'intento di istituire o rimarcare una relazione di potere (confinando, ostracizzando o stigmatizzando). In quanto tecnica di potere che attiva processi di esclusione che accrescono le disuguaglianze, i conflitti e le discriminazioni, l'alterizzazione è un fenomeno di particolare rilevanza che prende spesso di mira gruppi ai quali è attribuita una 'natura' diversa per via delle loro origini.

Nel capitolo, introdurremo dapprima gli autori che hanno dato un contributo teorico fondamentale alla comprensione della relazione tra identità e alterità. Vedremo, poi, come essa si dispieghi in relazione all'etnicità, un tipo di alterità ben presente nelle (e molto rilevante per le) società contemporanee. Successivamente, metteremo a fuoco le dinamiche sociopolitiche alla base dell'attribuzione dello stigma e, per finire, ricostruiremo le vicende storiche che hanno portato alla selezione di un marchio privilegiato della differenza, quello della razza.

1. Identità/alterità: un breve excursus

Fin dalle sue origini, la sociologia si è confrontata con il concetto di alterità, ponendolo in relazione costitutiva con quello di identità. Due autori che hanno esercitato una grande influenza sugli sviluppi della disciplina – Charles Horton Cooley e George Simmel – negli stessi anni (all'inizio del Novecento), hanno sviluppato alcune riflessioni che hanno aperto la strada al dibattito sull'alterità nei decenni successivi.

Nel volume *Human Nature and the Social Order* (1902), Cooley introduce il concetto di *looking-glass self* per illustrare come il formarsi di un'identità individuale risulti indissolubilmente legato alla percezione di come si appare agli occhi di coloro che sono riconosciuti come *altri significativi*. Grazie a tale processo verrebbero gradualmente riconosciute e introiettate le norme sociali che orientano le condotte e costituiscono il riferimento per giustificarle e renderle accettabili, si svilupperebbero gli schemi di auto ed etero-valutazione e si definirebbe il senso complessivo dell'esperienza. L'identità, dunque, non preesisterebbe alle interazioni sociali ma sarebbe il prodotto, in continua trasformazione, di un incessante gioco di rispecchiamento reciproco tra *ego* e *alter*. l'esito temporaneamente stabilizzato dei modi in cui coloro che si trovano coinvolti in una relazione si vedono riflessi nelle parole, negli atteggiamenti e nelle azioni degli altri. Quando qualcuno si percepisce rispetto a una certa immagine di sé, lo fa solo riconoscendo una alterità agli occhi della quale si definisce per differenza.

Anche Simmel, negli stessi anni, ha analizzato la polarità identità/alterità tramite il prisma delle interazioni sociali. Nel pantheon di figure sociali in cui trovano una declinazione le forme pure dell'interazione, una delle più significative è quella dello straniero che, meglio di ogni altra, incarna l'unità di vicinanza/lontananza in quanto tratto idealtipico delle interazioni sociali (2018, trad. it. p. 821). Lo straniero è colui che non appartiene fin dall'inizio al contesto sociale in cui vive e che, con la sua stessa presenza, induce gli *insider* a ridefinire, quanto meno esplicitandola, la struttura di relazioni e l'orizzonte culturale in cui si riconoscono in quanto collettivo. Rappresenta "il confine incarnato del gruppo sociale, colui che incornicia idealmente la società grazie al suo esservi incluso ed escluso contemporaneamente" (Burgazzoli 1988). Ogni società o comunità, infatti, può esistere solo nella misura in cui si riconosce attorno a una identità collettiva grazie a una narrazione che si mantiene relativamente coerente nel tempo e nello spazio e che, rispecchiandosi per differenza, si nutre alla fonte dell'alterità: solo riconoscendo – e

contrapponendosi a – una alterità, il gruppo si rappresenta in quanto sistema distinto da un ambiente indifferenziato che lo circonda e da altri gruppi che coesistono entro lo stesso spazio (Battisti *et al.*, 2018). Il binomio identità/alterità come forma sociale è al centro anche del lavoro di Elias e Scotson su *established* e *outsiders* (2004). Secondo i due autori, le dinamiche sociali vanno analizzate, superando la dicotomia individuo/società, come sistemi interconnessi di relazioni. Gli individui esistono solo entro relazioni e, quando all'interno di un sistema di relazioni si creano posizioni asimmetriche di potere, coloro che vengono associati al gruppo subalterno sono equiparati a degli stranieri, definiti in rapporto alla loro alterità e, per questo, stigmatizzati. L'aspetto innovativo della ricerca di Elias e Scotson risiede nel mostrare che affinché si crei tale configurazione non è necessario che alla radice del processo di esclusione vi siano differenziazioni preesistenti basate su categorizzazioni dell'alterità che sono state storicamente alla base di uno stigma sociale (casta, classe, etnia, genere o razza). Come mostra la ricerca condotta a Winstow Parva (denominazione fittizia data dai due autori alla cittadina di Leicester), inclusione ed esclusione possono emergere anche tra due gruppi del tutto assimilabili per background etnico, collocazione di classe, condizione socio-professionale, modelli culturali di riferimento e stili di vita: è, infatti, sufficiente il riferimento a una mera differenza in termini di antichità di residenza perché si produca una contrapposizione netta e radicale tra chi – gli *established* – si ritiene parte integrante (e nobile) di una comunità e chi – gli *outsider* – viene socialmente escluso e sottoposto a un processo di *alterizzazione* culturale. Questo lavoro fornisce un contributo fondamentale ad una concezione dell'alterità scevra da qualsiasi riferimento al ruolo che differenze culturali preesistenti possano giocare nel manifestarsi di conflitti tra gruppi sociali e incentrata sul processo di alterizzazione, nel corso del quale si dispiegano – e acquistano una forma – relazioni di potere tra gruppi sociali e tra individui arruolati entro tali gruppi (Battisti *et al.*, 2018).

La polarità identità/alterità come effetto di relazioni di potere è al centro dei primi lavori di Michel Foucault. Secondo questo autore l'identità, per quanto situata e cangiante, è infatti strettamente legata al modo in cui una forma storicamente specifica di soggettività viene categorizzata come norma e viene socialmente disciplinata, mentre l'alterità – rappresentata, ad esempio, dalla follia – è costruita in opposizione a ciò che viene considerato *normale* e socialmente *accettabile*. La storia della follia, quindi, non sarebbe altro che “la storia dell'Altro – di ciò che per una cultura è interno e, nello stesso tempo, estraneo, e perciò da escludere (al fine di scongiurarne il pericolo interno) ma includendolo (al fine di ridurne l'estraneità); la storia dell'ordine delle cose sarebbe la storia del Medesimo [...] da unificare entro identità.” (1978, trad. it. p. 14). L'alterità, dunque, nelle forme in cui storicamente si manifesta, può essere definita come l'effetto di (micro)pratiche culturali che hanno luogo entro specifici ambiti istituzionali (le prassi trattamentali manicomiali, cliniche, carcerarie), si organizzano in discorsi e in *episteme* (la medicina, la psichiatria, la giustizia penale), definiscono la cornice di senso entro cui si costituiscono specifiche soggettività (il folle, l'asociale, il criminale) e vengono messe in campo proprio per definire, riconoscere, trattare, controllare e neutralizzare l'alterità.

Di un'altra incarnazione storica della polarità identità/alterità – connessa alla sessualità – si è occupata, in una prospettiva molto vicina a quella foucaultiana, Judith Butler. Per Butler (2013), sia le classificazioni sessuali sia quelle di genere vanno considerate come effetto di una matrice di potere sociale sganciata dal riferimento alla dimensione corporea (biologica) della sessualità, che cesserebbe così di costituire la base indiscussa per l'elaborazione culturale delle identità e dei ruoli di genere. Coerentemente con la lettura di Foucault della sessualità come un dispositivo che coniuga sapere e potere, Butler sostiene che l'alterità (sessualizzata o genderizzata) sia generata da una forma storicamente specifica di etero-normatività, fondata su premesse largamente condivise che hanno a lungo coniugato l'eterosessualità come orientamento sessuale “normale” con una concezione binaria dei sessi e dei generi. L'eteronormatività ha categorizzato le relazioni (e successivamente i soggetti) omosessuali, bisessuali, transessuali come *altri* e *devianti* rispetto alla norma e si è sostanziata, ancora una volta, in specifiche pratiche culturali. Il genere, dunque, non sarebbe espresso attraverso le azioni, come se preesistesse ad esse, ma sarebbe creato attraverso la performance: dal momento in cui, all'atto della nascita, si viene classificati dal sapere medico come maschi o femmine, avrebbe inizio un processo educativo (*dressage*) nel corso del quale si acquisirebbe una competenza crescente nel performare il genere in modo coerente con le aspettative socialmente diffuse (Garfinkel, 2004). Su un piano ancora più generale, l'uso di etichette riferite al sesso,

al genere e all'orientamento sessuale, anche quando l'obiettivo politico è quello di mettere in discussione l'etero-normatività dominante, rischia di creare tanti "ghetti identitari". Un rischio che può essere evitato adottando una prospettiva *queer* che, al contrario, insiste sul carattere sfumato, fluido, aperto, negoziale della performatività di genere, promuovendo una visione più inclusiva e aperta delle relazioni e delle esperienze individuali (Butler, 2013).

2. L'etnicità e il *boundary work* quotidiano

Seguendo questi autori risulta via via più chiaro come, piuttosto che di alterità, si dovrebbe parlare di processi di alterizzazione. Sostituire alterità con alterizzazione significa affermare che qualunque aspetto divenga il riferimento per operare una distinzione – classificazione, gerarchizzazione, contrapposizione – tra persone e gruppi non vada considerato rilevante in sé, ma solo a seguito di una sua valorizzazione/svalutazione da parte di determinati attori sociali in un certo contesto spazio-temporale: significa, in altre parole, considerare le differenze, grazie alle quali identità e alterità si costituiscono, come una costruzione sociale. Con ciò, naturalmente, non intendiamo affermare né che le differenze non esistano o siano semplicemente inventate, né che siano false o ingannevoli, né che siano instabili e poco rilevanti (Colombo, 2021). Al contrario, riteniamo che se ne debba riconoscere lo statuto di realtà e la loro rilevanza non come un esito che derivi autonomamente da loro presunte caratteristiche costitutive, ma come l'effetto generato dalla loro attivazione entro precisi sistemi di relazione.

Un concetto molto utile per sottolineare il carattere socialmente costruito dell'alterità è quello di *boundary work* (lavoro sui confini) e un esempio paradigmatico di quanto sia opportuno rovesciare la logica che spesso viene surrettiziamente riproposta anche in molti lavori sociologici riguarda il concetto di etnia.

Se pensiamo agli usi di senso comune del termine, "etnia" ci appare come una sorta di *passe-partout* grazie al quale si possono raggruppare fenomeni molto diversi: dai conflitti etnici (Kenya, Ruanda, ex-Yugoslavia) alle minoranze etniche (Baschi, Timoresi, Tamil, Kosovari), dalle comunità etniche (equadoregni, magrebini, sikh, wolof, ecc.) ai media etnici (giornali, radio e tv gestiti da migranti), dai quartieri etnici (Chinatown, Banglatown, Little Italy) alle varie forme in cui si sostanzia il consumo dell'etnicità (ristoranti, musica, danza, teatro, artigianato, feste, ecc.). Se consideriamo poi i modi in cui il concetto viene in prevalenza usato entro le discipline che si occupano (anche) di etnie o di etnicità possiamo vedere come con esso si indichino, per citare gli usi più comuni, gruppi umani caratterizzati da una specifica cultura, minoranze storicamente presenti entro gli stati-nazione occidentali, minoranze trasferitesi nei paesi occidentali da paesi non occidentali e gruppi/comunità che vivono in paesi non occidentali.

Come ricorda bene Annamaria Rivera (Gallissot, Kilani, Rivera, 2001), tutti questi usi possono essere riassunti facendo riferimento a tre elementi: l'*esotismo*, come ciò che rende il contatto con l'etnico un'esperienza culturalmente interessante (si pensi alle diverse forme di consumo dell'etnicità); il *tribalismo*, come insieme di aspetti che renderebbero un gruppo etnico diverso da altri gruppi umani (dai legami di sangue ancestrali ai tratti fisici che ne accumulano i membri, dalla comune lingua e cultura al percepirsi come comunità di destino); la *differenza culturale* che può così essere riconosciuta, affermata o stigmatizzata senza ricorrere al vocabolario della razza.

Del resto, come ha mostrato Fredrik Barth (1969), la *condicio sine qua non* dell'etnicità è l'esistenza di (almeno) due gruppi che "cooperino" nell'utilizzare la categoria di etnia o etnico. Lo studio di un gruppo (etnico), inoltre, non dovrebbe insistere su contenuti specifici (miti, simboli, credenze, pratiche), ma su aspetti processuali come la definizione del gruppo stesso tramite l'individuazione e la difesa di confini simbolici e materiali. L'etnicizzazione, dunque, serve a stabilire schemi di auto e etero-identificazione, e le "identità etniche" vanno analizzate come categorie usate dai membri di un gruppo per definire, oltre che (raramente) sé stessi, gli altri gruppi. L'etnicizzazione, pertanto, costituisce una modalità molto diffusa di alterizzazione e le delimitazioni etniche vanno intese come frontiere semantiche usate per ri-definire gruppi in opposizione tramite la scelta selettiva di alcuni tratti socio-culturali. Analogamente a identità e alterità, anche le comunità, le culture e le identità etniche non pre-esistono alla relazione ma si attivano (e sono coltivate) entro complesse dinamiche sociali, spesso conflittuali.

In estrema sintesi, l'etnicità e, per estensione, l'alterità sono:

- 1) Situazionali, contingenti e relazionali, poiché i loro contenuti sono variabili, non possono essere definiti a priori, sono decisi contestualmente e sono funzionali alla definizione che, di volta in volta, si dà del sé e, per differenza, dell'altro da sé.
- 2) Processuali, dato che la forma che, di volta in volta, assumono dipende dalle interazioni complesse che coinvolgono i gruppi sociali (autoctoni vs. stranieri, *established* vs. *outsider*, dominanti vs. subalterni).
- 3) Performative, poiché una volta stabilizzatesi nei loro significati contingenti possono produrre effetti sociali e culturali rilevanti, oltre che, spesso, di lunga durata.

Un esempio in cui etnicizzazione e alterizzazione sono strettamente intrecciate riguarda la classificazione dei migranti in comunità e/o minoranze etniche. Se, come ci ha ricordato Abdelmalek Sayad (2002), omogeneizzazione culturale e disincentivazione della fluidità delle appartenenze sono state da sempre la regola nella formazione degli stati-nazione, la presenza al loro interno di minoranze etniche, religiose, culturali denaturalizza l'ordine naturalizzato della nazione, che trova una paradossale riconferma tramite naturalizzazioni subordinate (le minoranze). Per questa ragione, considerare – e trattare – i migranti come “magrebini”, “africani”, “cinesi”, “islamici”, “sudamericani”, significa negare e neutralizzare il carattere composito, variegato e sconcertante dei loro riferimenti culturali, riconsegnandoli a patrie immaginarie che, proprio per la loro diversità rispetto alla “nostra” patria, ci rassicurano circa la nostra identità (Dal Lago, 2006).

Che lezione trarre, sul piano della ricerca, da quanto visto finora circa lo statuto che, dal punto di vista sociologico, è opportuno assegnare al tema dell'eticità? Un modo per sfuggire alle aporie che affliggono l'approccio convenzionale al tema è quello di calarsi nelle vicende quotidiane in cui diverse grammatiche dell'alterità fanno la loro comparsa ad opera di persone o di gruppi che le adottano per dare un senso alla realtà che le circonda. Tra il 2006 e il 2009, questo approccio è stato introdotto nel dibattito sociologico con il nome di *multiculturalismo quotidiano* (Colombo, 2021). Con esso si intende superare i rischi di essenzializzazione delle identità e delle differenze culturali che affliggono molti discorsi prescrittivi sul multiculturalismo, da un lato, e dall'altro, si prende sul serio la crescente rilevanza del riferimento a differenze – etniche, culturali, di genere, ecc. – nell'esperienza quotidiana di individui e gruppi. Ciò che conta, dunque, è che qualcuno, in uno specifico contesto, con determinati obiettivi, grazie a specifiche risorse, cooperando con (o opponendosi a) qualcun altro definisca i propri interlocutori per differenza, innescando così un processo di *alterizzazione*. Che si tratti di giovani italiani e di giovani originari del subcontinente indiano che si contendono un parco pubblico per giocare a calcio o a cricket, di un progetto di didattica interculturale in una scuola primaria, dell'opportunità o meno di creare aree in cui consentire alle varie confessioni presenti in città di celebrare i propri riti funebri, ciò che conta è che a un certo punto qualcuno invochi una particolare differenza come base per accampare diritti, concedere o negare risorse, favorire l'emergere di una prospettiva etno-relativa o stigmatizzare e ghettonizzare chi viene ritenuto inadatto alla convivenza in quanto troppo diverso culturalmente. Astenendosi dal definire *ex ante* quali siano le differenze davvero rilevanti e lasciando agli attori la prerogativa di fare con le differenze quello che meglio credono, la ricerca sociale dovrebbe occuparsi proprio delle peripezie quotidiane delle differenze che fanno la differenza.

Concentrarsi sulla dimensione quotidiana in cui la differenza si manifesta non significa, tuttavia, rinunciare ad analizzare alcune logiche generali che vedono protagonisti le istituzioni pubbliche, la politica e i media e che costituiscono l'oggetto dei prossimi due paragrafi.

3. Le logiche sociopolitiche dell'alterizzazione

I processi di costruzione dei confini presentano alcune regolarità in merito alla scelta dei gruppi bersaglio, agli attori che li attivano, agli effetti che il *boundary making* produce sulla comunità o società stessa, e ai processi coinvolti in tutto questo.

Per quanto riguarda i *bersagli* dell'alterizzazione, la loro stereotipizzazione e stigmatizzazione emerge normalmente in coincidenza di rapidi e profondi cambiamenti sociali nei quali alcune fasce della popolazione vedono il rischio dell'erosione dei valori tradizionali, e spesso, a ben vedere, una minaccia al proprio status acquisito. In queste situazioni fanno la loro apparizione dei veri e propri “miti di sovversione”: tipi particolari di narrazioni che spiegano perché le cose non vanno per il verso giusto, perché i riferimenti dati per scontati sono minacciati e soprattutto chi – i *folk devil* – ne è il responsabile.

I *folk devil* simbolizzano mutamenti sociali che producono allarme e le condotte loro attribuite, per quanto empiricamente false o esagerate, risultano metaforicamente vere, perché rappresentano efficacemente il senso di minaccia.

Outsider, derelitti e minoranze costituiscono l'oggetto preferito della riprovazione morale. Mary Douglas (1996), ad esempio, mostra eloquentemente come l'accusa di "recar danno" sia spesso rivolta contro i soggetti bisognosi dei quali la società non si vuole fare carico. Nell'Europa del dodicesimo secolo, ad esempio, l'accusa, spesso infondata, di essere lebbroso e il disprezzo che l'accompagnava, era indirizzata contro vagabondi, mendicanti ed eretici, il cui internamento rappresentava una soluzione al problema dall'erosione del sistema feudale che produceva una massa di senza terra di cui nessuno voleva occuparsi. Lo stigma della depravazione, associato alla lebbra, metteva le vittime nella condizione di essere rifiutate senza scrupoli, liberando le istituzioni da ingombranti obblighi morali. Anche oggi, gli esempi di colpevolizzazione dei soggetti bisognosi sono copiosi: dalle campagne vessatorie contro le madri sole, a quelle contro gli scrocconi del welfare state, fino alla stigmatizzazione dei richiedenti asilo.

Infine, ad essere alterizzate in modo più radicale, deterministico e permanente sono le popolazioni soggette ad iper-sfruttamento o colonizzazione. Nel caso dell'iper-sfruttamento, l'alterizzazione inferiorizzante e la sua naturalizzazione serve prima come giustificazione della privazione dei diritti più elementari e poi per spiegare la condizione miserabile, senza possibilità di affrancamento, che ne risulta. Analogamente, nel caso della colonizzazione, le politiche di annientamento o deportazione possono essere giustificate dall'attribuzione di una differenza ineliminabile e pericolosa.

Veniamo al problema degli *attori*. Talvolta i sociologi descrivono questi processi di costruzione dei confini come se si diffondessero nel corpo sociale alla stregua di un virus, per una sorta di contagio o di reazione collettiva, spontanea e disordinata. Per quanto questa visione possa colpire la nostra immaginazione, le ricerche di sociologia della devianza e sulla costruzione dei problemi sociali hanno ampiamente documentato come l'attivazione dei confini simbolici sia opera soprattutto di coalizioni di "imprenditori morali", "crociati morali" o "*claim makers*", per usare alcune delle definizioni più comuni. Essi agiscono sulla base di convinzioni e di interessi, si incaricano di definire la natura del problema e chi ne è il responsabile, identificare le vittime, stabilire una connessione tra queste e il pubblico generale al fine di coinvolgerlo mobilitando simboli fortemente risonanti, e infine proporre soluzioni.

Il potere di somministrare lo stigma dipende infatti da una "gerarchia di credibilità" (Becker, 1987) stabilita socialmente. Solo determinati soggetti hanno un accesso privilegiato alle principali "arene pubbliche" (partiti, parlamento, media, fondazioni, *think tank*, istituzioni della cura o del controllo) e il potere di sancire lo statuto di "problema sociale" della condizione putativamente dannosa è determinato dallo status, e dalle risorse relazionali, simboliche e materiali a disposizione. Dunque, l'attribuzione dello stigma è un processo organizzato, conflittuale e soggetto a dinamiche di potere, in una parola politico, che invece espressioni come "la paura", "l'esasperazione", o "l'intolleranza" "della gente", con le quali vengono spesso descritti questi fenomeni, fanno apparire come pre-politico.

Passando agli *effetti*, l'attivazione di confini simbolici ha una sua performatività che, durkheimianamente, porta di norma al rafforzamento dell'ordine sociale. Come diceva efficacemente lo psicologo sociale George Herbert Mead, "il grido 'al ladro!' ci unisce tutti in quanto proprietari contro il ladro" (1918, pp. 591-592). Anche Mary Douglas (1996) ricordava che l'accusa di macchinare insidie (nel caso in specie di stregoneria) e il processo di accusa, dimostrazione, accertamento e riparazione gioca un ruolo decisivo nel rafforzamento del sistema, generando un interesse pubblico per il bene collettivo e rafforzando dunque i confini morali del gruppo. L'aggressività e i conflitti interni al gruppo possono così essere dislocati verso l'esterno e non è un caso se i grandi rituali accusatori hanno luogo quasi sempre in situazioni di crisi politica incipiente e creino una comunità delle vittime contrapposta ai portatori della minaccia che vengono alienati dal corpo sociale. Tuttavia, a ben vedere, il rafforzamento dei valori non può che riguardare *certi* valori. Qualsiasi corpo sociale è infatti gerarchicamente ordinato sulla base di differenze economiche, culturali, politiche ed etnorazziali che comportano una diversificazione dei valori e degli interessi. Da ciò consegue che i valori difesi dalle campagne di stigmatizzazione promuovono inevitabilmente interessi particolari travestiti come universali.

Infine, trattiamo brevemente i *processi* di attivazione dell'alterità, menzionandone due ben noti nel campo della sociologia della devianza: gli episodi di “panico morale” (Cohen, 1972) e le “crociate simboliche” (Gusfield, 1963).

Il panico morale è una spirale di significazione e amplificazione della devianza molto volatile, che appare e scompare solo in alcuni luoghi e in pochi mesi, nei quali una condizione, una serie di episodi o un gruppo vengono additati al pubblico da politici, media, esperti e altre autorità come minaccia per i valori e gli interessi della società. Il panico morale impone una definizione egemonica e corale, oltre che particolarmente emotiva, del problema sociale del momento e dei suoi *folk devil*. A dispetto della sua episodicità, può produrre effetti anche duraturi, come una nuova regolazione morale e prototipi di *folk devil* pronti all'uso per episodi analoghi.

Le crociate simboliche sono invece processi che si sviluppano lentamente. Con questo termine si intendono campagne che, attraverso un paziente lavoro di sensibilizzazione, costruiscono un allarme per un problema assolutizzato e moralizzato – si pensi ad esempio al consumo di alcol preso di mira dal movimento proibizionista – cercando di correggere per via legislativa comportamenti attribuiti ad altri gruppi e, in questo modo, rafforzando il prestigio del proprio stile di vita.

Una serie di mutamenti strutturali avvenuti nelle società post-industriali sembra avere routinizzato e reso strutturali i processi di alterizzazione degli outsider e dei marginali – quali il panico morale e le crociate simboliche – tramite le cosiddette *politiche della paura* (Furedi, 2002). Infatti, agitare paure reali o immaginate, in ogni caso amplificate, mettendo sul piatto capri espiatori belli e pronti, sembra essere diventato il mezzo principale per rispondere alle conseguenze negative portate dalla deindustrializzazione, dalle turbolenze dell'economia mondializzata, e da politiche neo-liberali tese a spostare verso il privato e la responsabilità individuale ciò che era in precedenza demandato al pubblico e alla responsabilità dello stato, ad esempio al *welfare state*. L'impoverimento o l'insicurezza possono così essere attribuite a un responsabile esterno (l'Europa, i trafficanti di migranti e altri cospiratori internazionali) o interno, ma marginalizzato (gli immigrati, i rom, i “clandestini”, gli ecoterroristi).

4. Dalla *fortezza Europa* alla *linea del colore*

Per comprendere *quali* differenze attribuite alla discendenza siano rese significative nell'epoca contemporanea e *perché*, è utile fare riferimento a più scale temporali. In relazione al loro carattere particolarmente volatile, lo storico Fernand Braudel (2017) avrebbe chiamato gli episodi di panico morale “eventi”, fiammate che si sviluppano nella breve durata, e avrebbe definito “congiunture” – caratterizzate dalla media durata – fenomeni come la crisi dello stato sociale che abbiamo visto all'origine delle politiche della paura. Avrebbe infine considerato altrettanto fondamentale l'analisi della lunga durata, o “struttura”, che, dispiegandosi su una scala anche secolare, implica una coerenza e una stabilità superiori e opera sia come pilastro sia come ostacolo, fornendo i supporti e i limiti nei quali le vicende umane possono svilupparsi. Introdurre dunque un elemento congiunturale ed uno strutturale può essere utile per approfondire la comprensione dei processi di alterizzazione basati sulla discendenza che hanno caratterizzato l'Europa negli ultimi decenni.

La congiuntura, o meglio la serie di congiunture che fanno da motore alla produzione costante dell'alterità nell'Europa contemporanea si riassumono in una serie di date. Se fino alla fine del diciannovesimo secolo, e quasi ovunque ben dentro il ventesimo, le frontiere europee non erano altro che linee simboliche, attraversabili a piacimento, una serie di passaggi legislativi hanno mutato questa situazione in modo irreversibile. I più importanti sono due: le disposizioni approvate a catena alla vigilia della Grande guerra, quando l'esplosione dei nazionalismi portò all'introduzione di passaporti, visti e permessi di soggiorno per limitare la mobilità di popolazioni considerate etnicamente ‘altre’; e la costituzione della “Fortezza Europa” tra il 1990 e il 1992, con i trattati di Schengen e Maastricht, che, nell'introdurre la libertà di movimento tra i paesi aderenti, hanno parallelamente posto le frontiere esterne sotto stretto controllo militare e di polizia, innalzando barriere di ogni tipo.

Si tratta di barriere, oltre che materiali, simboliche. Quando si demarca un confine o lo si fortifica, si innesca infatti inevitabilmente un processo di significazione. Le autorità stabiliscono dei criteri di inclusione ed esclusione su basi che possono essere di volta in volta nazionali, socioeconomiche, religiose o etnorazziali e il rigore e la durezza dei controlli danno la misura dell'alterizzazione che ne risulta. De

Genova (2013) ha argomentato in modo convincente come il controllo sempre più militarizzato dei confini della Fortezza Europa, similmente a quello degli Stati Uniti col Messico, riproduca continuamente uno “spettacolo” del confine. “L’applicazione delle frontiere [e la loro violazione] attiva performativamente la reificazione dell’“illegalità” dei migranti in un enfatico e grandioso gesto di esclusione” (*ivi*, p. 1181). Lo spettacolo del confine, consentito dalla normalizzazione dell’emergenza intesa come tecnica di governo e corredato di immagini e discorsi, con le loro retoriche sedimentate, è una scena in cui “la presunta naturalezza e la necessità dell’esclusione possono essere dimostrate e verificate, convalidate e legittimate, in modo ridondante” (*ibidem*). La legge, che ha prodotto le condizioni per l’“illegalità” dei migranti, è completamente naturalizzata e scompare dalla vista. Al suo posto, rimane la “trasgressione odiosa e imperdonabile” (*ivi*, p. 1183) del corpo sacrosanto della nazione, che deve essere protetto dall’“invasione”, la “penetrazione”, o l’“infezione”. I rapporti politici e sociali vengono così inquadrati e colonizzati nei termini di una sicurezza minacciata da soggetti alterizzati.

Allo stesso tempo, i confini sono strumenti di differenziazione sociale. Chi viene escluso, quando anche riesce a penetrare frontiere che, per definizione, sono in una certa misura porose, lo fa al costo di vedersi negare quei diritti che ai cittadini sono invece garantiti. L’“extracomunitario” (o peggio il “migrante illegale”), per fare un esempio riferito all’Italia, non è solo simbolicamente escluso attraverso un’etichetta che lo definisce per il cittadino-che-non-è (o per la sua devianza) ma, in virtù della sua maggiore ricattabilità, potrà aspirare a salari più bassi, minor sicurezza sul lavoro, condizioni abitative peggiori, un accesso limitato ai servizi, sprofondando in una condizione sociale degradata che ne confermerà lo status diverso e inferiore. Inoltre, la sua condizione di soggetto che non-dovrebbe-essere-li, ne fa l’oggetto di una panoplia di retoriche dell’invasione, della pericolosità e dell’indegnità.

Per riassumere, le politiche iscritte nell’idea stessa della Fortezza Europa agiscono come una fabbrica di soggetti immeritevoli, di cui lo stato non si può fare carico, inferiorizzati e minacciosi, e perfetti per simbolizzare il disordine imperante nell’epoca contemporanea. La loro differenza fa da specchio all’identità del cittadino europeo, elevato a un ordine superiore, nel quale la vita ha maggior valore, i diritti vanno protetti, i bisogni sono legittimi e gli interessi devono essere garantiti a costo di escludere ulteriormente chi è irrimediabilmente altro.

Le politiche di stop all’immigrazione – o piuttosto della “porta girevole” (Cockroft, 1986), dacché anche quando innalzano barriere imponenti e deportano migranti “illegali” gli stati continuano surrettiziamente a importare manodopera su larga scala, selezionando e differenziando – costituiscono dunque un fattore di media durata senza il quale non potremmo spiegare la continua illegalizzazione e alterizzazione dei migranti. Intrecciato a questo, un fattore di durata ben più lunga, strutturale, ci aiuta a comprendere le forme prese dall’alterizzazione. Per oltre due secoli, ma con una storia che inizia perlomeno nell’epoca dei lumi, quella di “razza” è stata la categoria centrale di comprensione e spiegazione delle differenze umane, sociali e geopolitiche. Le origini di questa idea possono essere fatte risalire all’esperienza coloniale europea, che ha usato la razza come strumento per assoggettare le popolazioni colonizzate (Hannaford, 1996) e alla quale le nascenti scienze della natura hanno volentieri prestato la loro opera. Sotto l’egida delle teorie razziali si potevano giustificare la schiavitù a vita e le torture che l’accompagnavano, le conquiste coloniali, col loro “fardello” di civilizzazione, l’apartheid, le leggi contro i matrimoni interrazziali, l’eugenetica, i linciaggi, fino ad arrivare all’Olocausto e al Porrajmos.

Questa storia per alcuni è terminata. La scoperta degli orrori del nazismo ha portato a una politica culturale di censura delle teorie razziali, anche grazie alle acquisizioni che ne demolivano le basi scientifiche. Lo stesso razzismo che si sviluppa nell’epoca della decolonizzazione non mette più a tema la differenza biologica e la gerarchia ad essa collegata, ma l’insuperabilità delle differenze culturali e l’incompatibilità degli stili di vita e delle tradizioni. Nel “nuovo razzismo” (Barker, 1981) è una cultura ipostatizzata ed essenzializzata a fornire la ragione dell’esclusione sociale. Tuttavia, come innumerevoli ricerche hanno documentato, la censura del concetto di razza non ne ha affatto decretato la scomparsa. Se si considerano le sue forme camuffate, tanto nella produzione iconografica che in quella discorsiva, la sua presenza è invece pervasiva. La stessa idea di “differenza culturale”, dal momento in cui è sistematicamente associata a marcatori somatici, diviene una *proxy* del concetto di razza.

D’altra parte, i filtri posti all’ingresso nell’Unione Europea agiscono come un dispositivo di razzializzazione, dunque di alterizzazione su basi razziali, dei soggetti post-coloniali. Se, una volta, i

confini servivano a controllare il movimento delle masse rurali, delle minoranze interne o degli altri gruppi nazionali europei, oggi escludono i soggetti che ripercorrono a ritroso le rotte della precedente conquista coloniale. Questi infatti incontrano condizioni di ingresso e di insediamento più difficili e un mercato del lavoro stratificato su basi razziali. I criteri di fatto seguiti per la concessione dei visti creano infatti uno strato di lavoratori bianchi privilegiati, in ossequio agli obblighi reciproci europei; pongono ostacoli in parte sormontabili ai lavoratori provenienti da paesi extraeuropei di religione cristiana e meno marcati nella gerarchia globale del colore, introducendo un secondo strato meno privilegiato; e relegano infine africani, asiatici e mediorientali nello status di lavoratori senza documenti, oggetto di controlli di polizia, espulsioni e bandi simbolici e dunque offerti alla vista come minacce all'integrità dell'ordine sociale. La loro alterizzazione è talmente potente da attrarre a sé gli altri soggetti razzializzati nella stessa categoria, al punto che le persone comuni arrivano a identificare le persone di colore nel paese, magari di terza generazione, automaticamente come "richiedenti asilo" o "clandestini" (Garner, 2007). In questo modo, un antagonismo tra gli "europei" e inquietanti figure di presunta non-europeità viene ripristinato e riconfigurato. L'"europeità" viene riarticolata come "formazione razziale della bianchezza postcoloniale" (De Genova, 2018, p. 1779), inclusi i suoi equivalenti funzionali ("occidente", "civilizzato", "cristiano"), facendo riemergere una "linea del colore" globale, originariamente plasmata dalle pratiche coloniali. Come abbiamo sostenuto fin dall'inizio, l'alterizzazione comporta un movimento speculare di identificazione. Una volta stagliati sull'assoggettamento di ciò che viene prodotto come non europeo, l'eterogeneità e gli antagonismi intrinseci dei cittadini europei scompaiono sotto un'immagine di integrità e coerenza. La bianchezza – anche se spesso non detta, in quanto norma universale emergente dalla stigmatizzazione di ciò che è invece percepito come non-normale – funziona come un privilegio sociale ascritto e consolatorio. Come hanno documentato in modo eloquente gli storici Theodor Allen (2012) e David Roediger (1991), negli Stati Uniti gli schiavi a termine di origine europea, prima, e i lavoratori immigrati provenienti dall'Europa meridionale e orientale, poi, pur essendo "schiavi del capitale" raramente considerati "bianchi", con l'"invenzione della razza" iniziarono a godere del "salario della bianchezza", una specie di moneta razziale usata per pagarli con lo status di "lavoratori bianchi" affidabili e rispettabili, i primi ad essere assunti e gli ultimi ad essere licenziati, gli unici alla cui vita era riconosciuto un valore al di là della sua messa a profitto. Il valore di scambio acquisito dalla bianchezza nel mercato del lavoro ha così forgiato l'identità della classe operaia americana nella fucina della politica razziale. Oggi lo stesso valore di scambio segna l'identificazione dei lavoratori bianchi nei paesi europei che, quale che sia la misura della loro deprivazione, guardano dall'alto in basso i loro omologhi diversamente razzializzati. Anche se lo 'sbiancamento' o lo 'scurimento' di gruppi particolari di migranti in relazione alla loro esclusione agisce in modi molteplici e spesso contraddittori, una varietà di pratiche e discorsi fa rivivere continuamente marcatori fittizi della razza, costruendo le relative posizionalità. Se chi è bianco, in un certo senso, 'non sa di esserlo', sa perfettamente cosa non è.

Riferimenti bibliografici

- Allen T. (2012), *The Invention of the White Race. Volume 1: Racial Oppression and Social Control*, Verso, London.
- Barker M. (1981), *The New Racism: Conservatives and the New Ideology of the Tribe*, Aletheia Books, Frederick, MD.
- Barth F. (ed.) (1969), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*, Little, Brown & Company, Boston.
- Battisti M.G. et al. (2018), *Straniero. Percorsi di analisi in sociologia*, Aracne, Roma.
- Becker H. S. (2017), *Outsiders. Studi di sociologia della devianza*, Meltemi, Roma (ed. or. *Outsiders: Studies In The Sociology Of Deviance*, Free Press of Glencoe, New York 1963).
- Braudel F. (2017), *Il Mediterraneo*, Bompiani, Milano (ed. or. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Armand Colin, Paris, 1949).
- Burgazzoli L. (1988), *Lo straniero nel pensiero di Simmel*, in A. Dal Lago (a cura di), *Lo straniero e il nemico. Materiali per l'etnografia contemporanea*, Costa & Nolan, Genova, pp. 64-80.
- Butler J. (2013), *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma-Bari (ed. or. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York and London, 1990).

- Cockcroft J. (1986), *Outlaws in the Promised Land: Mexican Immigrant Workers and America's Future*, Grove, New York.
- Cohen S. (1972), *Folk devils and moral panics*, Routledge, London.
- Colombo E. (2021), *Sociologia delle relazioni interculturali*, Carocci, Roma.
- Cooley C.H. (1902), *Human Nature and Social Order*, Charles Scribner's Sons, New York NY.
- Dal Lago A. (2006), *Esistono davvero i conflitti tra culture? Una riflessione storico-metodologica*, in C. Galli (a cura di), *Le sfide del Multiculturalismo*, il Mulino, Bologna, pp. 45-79.
- De Genova N. (2013), *Spectacles of Migrant 'Illegality': The Scene of Exclusion, the Obscene of Inclusion*, in "Ethnic and Racial Studies" 36, 7, pp. 1180-98.
- ID. (2018), *The "migrant crisis" as racial crisis: do Black Lives Matter in Europe*, in "Ethnic and Racial Studies" 41, 10, pp. 1765-82.
- Douglas M. (1996), *Rischio e colpa*, il Mulino, Bologna (ed. or. *Risk and Blame*, Routledge, London, 1992).
- Elias N., Scotson J.L. (2004), *Strategie dell'esclusione*, il Mulino, Bologna (ed. or. *The Established and the Outsiders: A Sociological Enquiry into Community Problems*, Frank Cass & Co., London, 1965).
- Foucault M., (1978) *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano (ed. or. *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966).
- Furedi F. (2002), *Culture of Fear: Risk-Taking and the Morality of Low Expectation* (1997), Continuum, London.
- Gallissot R., Kilani M., Rivera A. (2001), *L'imbroglione etnico. In quattordici parole chiave*, Dedalo, Bari.
- Garner S. (2007), *The European Union and the Racialization of Immigration, 1985-2006*, in "Race/Ethnicity: Multidisciplinary Global Contexts", 1, 1, pp. 61-87.
- Garfinkel H., (2004), *Agnese*, Armando, Roma (ed or. *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1967).
- Gusfield J. (1963), *Symbolic crusade: status politics and the American temperance movement*, University of Illinois Press, Urbana.
- Hannaford I. (1996), *Race: the history of an idea in the West*, Johns Hopkins University Press, Washington, D.C.
- Mead G. H. (1918), *The psychology of punitive justice*, in "The American Journal of Sociology", 23, 5, pp. 577-602.
- Roediger D. (1991), *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, Verso, London.
- Sayad A. (2002), *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaello Cortina Editore, Milano (ed. or. *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Éditions du Seuil, Paris, 1999).
- Simmel G. (2018), *Sociologia*, Meltemi, Milano (ed. or. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Duncker & Humblot, Berlin, 1908).