

PREGIUDIZI, STEREOTIPI E POTERE. ALLE ORIGINI DELLE PRATICHE DI DISUMANIZZAZIONE E DELLE POLITICHE DELL'ODIO

PREJUDICES, STEREOTYPING AND DOMINANCE: THE ROOTS OF DEHUMANIZATION AND HATE POLICIES

Roberto Cornelli

Abstract

How can a violent act be socially acceptable so as to appear appropriate and normal?

Starting from analyzing a story of racially motivated violence occurred in December 2018 in the city of Rome's subway, the nature of prejudice is studied as an enrooted matter at the very basis of the so-called *Hate crimes* and of other forms of discrimination, both individualized, political and institutional.

The focus is drawn on a different interpretation of the issue, taking the distance from the "rationalist approach", in accordance to which prejudice is a form of distortion of reality. It further considers any specific prejudice as linked to cultural issues such as othering, stereotyping and dominance.

In the light of such interpretation, the aim is to discuss finally the reasons why in the case presented the tears of a child were no obstacle for the dehumanization occurring.

Keywords: prejudice • stereotyping • discrimination • dehumanization • Hate Crime

Riassunto

Dal racconto di una violenza a sfondo razziale avvenuta nella metropolitana di Roma a dicembre del 2018 emerge una questione che sta alla radice degli *Hate Crimes* e di altre forme di discriminazione individuale, politica e istituzionale: come può un atto violento essere considerato accettabile socialmente al punto da apparire appropriato e normale?

A partire da questa domanda, ci si propone di discutere la natura dei pregiudizi, prendendo le distanze dalla tradizione razionalista che li considera distorsioni della realtà, e di analizzare come si costruiscono nell'ambito dei processi di differenziazione, di classificazione stereotipata e di dominio.

Infine, alla luce della versione di pregiudizio proposta, s'intende discutere i motivi per cui nel caso esposto il pianto di una bambina non sia stato di ostacolo alla disumanizzazione in atto.

Parole chiave: pregiudizio • stereotipo • discriminazione • disumanizzazione • crimini dell'odio

Per corrispondenza: Roberto Cornelli, e-mail: roberto.cornelli@unimib.it

Roberto Cornelli, Professore Associato di Criminologia, Università degli Studi di Milano-Bicocca, e-mail: roberto.cornelli@unimib.it

PREGIUDIZI, STEREOTIPI E POTERE. ALLE ORIGINI DELLE PRATICHE DI DISUMANIZZAZIONE E DELLE POLITICHE DELL'ODIO

1. Il re è nudo

Una giornalista di 39 anni, all'apertura delle porte del vagone della metropolitana, viene attratta dalle urla di una bambina e poi da quelle di un uomo. Si sporge e vede sulla banchina una giovane Rom portata via a forza da due persone in divisa mentre una terza la colpisce al capo. "La donna poteva avere 20 anni, forse meno, la bambina 3 o 4 e piangeva disperata. Da mamma di tre figlie ho pensato subito a lei, alla piccola, che poteva restare da sola sul vagone mentre il treno partiva. Ne nasce un parapiglia, la bambina cade a terra, sbatte sul vagone. Ci sono già i *vigilantes* a immobilizzare la giovane (e non in modo tenero), ma a quest'uomo alto mezzo metro più di lei non basta. Vuole punirla. La picchia violentemente, anche in testa. Cerca di strapparla ai *vigilantes* tirandola per i capelli. La strattona fino a sbatterla contro il muro, due, tre, quattro volte". È a questo punto che la giornalista scende dal vagone e prova a fermare l'uomo: "Non può picchiarla, è stato il mio pensiero. Ho urlato 'Basta! Stai calmo!' e mentre lo dicevo mi sono resa conto che ho rischiato anche io". L'uomo si allontana, la giovane Rom viene portata via, la giornalista rientra sul treno e si trova inaspettatamente a fronteggiare gli altri passeggeri. "Un tizio mi insulta dandomi anche della p..., dice che l'uomo ha fatto bene, che così quella s... impara. Due donne (tra cui una straniera) dicono che così bisogna fare, che evidentemente a me non hanno mai rubato nulla". La giornalista all'inizio risponde, poi viene affrontata a brutto muso dal passeggero più infero: "Era a cinque centimetri da me e urlava. Nessuno mi ha difesa, ma soprattutto tanti hanno fatto finta di niente. Questa indifferenza mi ha scioccata. Due ragazzi ridono e fanno battute terribili, altri dicono frasi come 'bisogna bruciarli tutti', mi urlano anche dai vagoni vicini, 'comunista di m..., radical chic, perché non vai a guadagnarti i soldi buonista del c...'. Quando scende alla sua fermata, l'uomo che aveva minacciato anche di seguirla per fortuna cambia strada. "A quel punto mi sono accorta di avere paura e sono scoppiata a piangere".

Questa è la ricostruzione che riporta il *Corriere della Sera* il 6 dicembre 2018 di quanto accaduto due giorni prima alla stazione San Giovanni della metro A di Roma, traendo le informazioni dal profilo *facebook* della giornalista Giorgia Rombolà di RaiNews24, chiuso di lì a poco per il fiume di insulti e minacce ricevuti.

È la narrazione di un fatto accaduto: la voce narrante, la giornalista che ha vissuto questa esperienza, proprio come il bambino della nota fiaba di Hans Christian Andersen, urla una verità che per gli altri non è tale. Ne *Investiti nuovi dell'Imperatore* dello scrittore danese, il sovrano, vittima di un imbroglio, arriva a sfilare nudo tra i sudditi

che ne apprezzano l'eleganza e la bellezza delle vesti, vedendo ciò che il senso di vergogna di essere scoperti stupidi o indegni indica loro come verità, vale a dire che il re non è nudo. Non può esserlo, visto che tutti gli altri lo vedono vestito, a partire dallo stesso re che crede alla verità che gli serve, esclamando: "Che stoffa! È leggera come una tela di ragno! Sembra quasi di non avere indosso nulla, ma è questo appunto il suo pregio!". Ma tra la folla c'è appunto un bambino, che esclama che il re è nudo e questa verità diventa patrimonio comune, facendo rabbrivire il potere che non può far altro che proseguire la sua parata.

Per Andersen c'è una verità, quella del bambino, che s'impone e svela l'inganno del potere: un inganno che investe il potere e che si trasforma in inganno collettivo a sostegno del potere. Nel racconto della giornalista la questione è più complessa, a partire dal fatto che una bambina che urla c'è ma la sua sofferenza rimane inascoltata dai più.

Perché la verità di questa sofferenza non ha svelato alcun inganno? Forse perché l'inganno è talmente potente da non permettere di riconoscerlo come tale? Oppure perché non c'è alcun inganno da svelare?

La risposta a queste domande costituisce l'ossatura del presente contributo che si snoda attorno ai temi del pregiudizio, dello stereotipo e del potere. Non affronteremo la questione spinosa di come nasce la violenza (e di violenze, nel caso proposto, ce n'è più di una su diversi piani), ma di come possa essere considerata accettabile e appropriata al punto da divenire normale. Con una cautela: accogliendo l'esortazione di Tony Jefferson (2015), non parlerò esplicitamente di razzismo, come sarebbe del tutto legittimo fare in casi come quello accaduto in metropolitana, nella convinzione che mettere tra parentesi questo termine per tornare a riflettere separatamente di pregiudizi, *othering* (il processo di differenziazione di sé dagli altri), stereotipi e forme di dominio, possa servire a fare passi in avanti al pensiero sul razzismo. In altre parole, occorre affrontare con radicalità quei percorsi e quelle dinamiche che portano ad atti di discriminazione, intimidazione e violenza in cui la vittima diventa tale in quanto iscritta in categorie malefiche; a volte proprio l'aggettivo 'razzista', che definisce una polarità valoriale e politica negativa che implica riprovazione morale e imputazione di colpa, più che aiutare a comprendere quei percorsi e quelle dinamiche ne facilita la rimozione. Non è un caso che quasi più nessuno intenda accogliere di buon grado un epiteto tanto infamante (Jefferson, 2015) e per questo cerchi di difendersi con espressioni fortemente ambivalenti come "Non sono razzista ma...": certamente si tratta di artifici retorici per esprimere nella sostanza ciò che nella forma si nega con fermezza, ma al tempo stesso queste espressioni così ossimoriche possono rappresentare implicitamente anche una presa di distanza da

una storia o forse anche solo da una rappresentazione del razzismo a cui si sente di non voler appartenere e, dunque, anche una sorta di appello a essere aiutato a non scivolarci dentro (Manconi & Resta, 2017). Se fare criminologia significa anzitutto evitare di dividere il mondo in buoni e cattivi – che altrimenti i criminologi servirebbero davvero a poco –, riconoscere un’ambivalenza nel messaggio di chi ‘non è razzista ma ...’ può essere utile anche rispetto al tema da cui intendo prendere le mosse, quello del pregiudizio.

2. La natura del pregiudizio

I diversi atti di violenza che si sono consumati sulla banchina e nel vagone della metropolitana sono figli di pregiudizi intesi come “inganni collettivi” che distorcono la realtà a tal punto da alterare il riconoscimento di chi è vittima e chi carnefice, chi sta soffrendo e chi produce sofferenza?

L’inganno si costruisce come antitesi della verità, e il pregiudizio, se interpretato nel solco della coppia verità/inganno, non è altro che una distorsione conoscitiva che incide sulla rappresentazione del mondo fino a scambiare l’inganno per verità. Non è il caso in questa sede di riprendere il mito della caverna di Platone e neppure il prevalere delle posizioni illuministiche – come quella di Immanuel Kant sul pregiudizio come elemento nocivo che si costruisce in assenza di un rischiaramento, una sorta di presa di consapevolezza della realtà che solo la ragione può consentire – su quelle a difesa del pregiudizio come manifestazione della saggezza della tradizione di Edmund Burke (Lasch, 1991/1992). Va rilevata, più in generale, la tendenza diffusa nelle scienze sociali e della mente a concepire il pregiudizio all’interno del paradigma razionalistico come fenomeno irrazionale che è di ostacolo alla realizzazione di una piena modernità in cui finalmente possa trionfare la ragione illuministica (in chiave critica rispetto a tale posizione: Zanotti, 1997, p. 24; Dixon & Levine, 2012). In questo solco si arriva a definire la cultura del pregiudizio – in quanto sistema di idee e valori basate sull’impulso o, riprendendo gli studi di Theodor Adorno e colleghi (1950), sui tratti autoritari di personalità, di alcuni segmenti dell’umanità a migliorare la propria condizione a spese di altri esseri umani, di altre forme di vita non umane e della salute del pianeta (Natali & Cornelli, 2019; Natali & White, in press) – come “the antithesis of human freedom and the mortal enemy of human self-realization” (Blackwell, Smith & Sorenson, 2003, p. 13). Il crescente scetticismo contemporaneo verso il progetto illuminista – che ha spinto recentemente uno dei pensatori più influenti e ben noto ai criminologi, Steven Pinker (2018), a prenderne le difese – porterebbe al riemergere di atteggiamenti irragionevoli, offensivi e intrisi d’odio e di azioni dirette contro specifici gruppi percepiti come marginali basate su *ill-informed judgements* (Blackwell, Smith & Sorenson, 2003, p. 19). Gli atteggiamenti razzisti, secondo l’approccio razionalistico, sono dunque il risultato di vizi, difetti o incapacità del ragionare in modo oggettivo (per cause psicologiche, sociali, educative, culturali, religiose) connessi a forme di pregiudizio definite in termini di rap-

presentazioni ingannevoli che ostacolano la conoscenza della realtà per quella che è. Alle scienze viene affidato un compito esiziale: quello di smascherare i pregiudizi ristabilendo la corretta visione delle cose attraverso dati di ricerca opportunamente divulgati.

Ma è tutto qui? La natura del pregiudizio si risolve nel far prevalere la verità sull’inganno? Se così fosse, la denuncia dell’illegittimità di quanto accaduto in metropolitana (non solo del pestaggio, ma anche degli insulti alla giornalista), sostenuta dalla ragionevolezza di atteggiamenti più civili, dovrebbe bastare a squarciare il velo del pregiudizio ristabilendo la verità di quanto accaduto. Eppure un tale approccio non sembra sufficiente, qualcosa sembra sfuggire. Se indubbiamente l’appello di molti scienziati sociali a contrastare forme di oppressione, sfruttamento e ingiustizia sociale spesso colpiscono nel segno, inducendo a simpatizzare anche con le loro premesse teoriche sulla natura del pregiudizio – che, come ricorda Mazzara (1997) risalgono alla classificazione seicentesca degli *idola mentis* (errori o illusioni dello spirito) di Francis Bacon – occorre provare a riflettere su un’altra versione del pregiudizio che sia meno costretta dalla necessità di prenderne le distanze per affermare il disvalore negativo e barbaro di certi comportamenti. La sensazione, infatti, che molti eventi storici drammatici non possano essere compresi nell’opposizione tra pregiudizio (irrazionalità) e ragione (modernità) è forte, confortata da una letteratura, per esempio quella sulla continuità tra modernità e olocausto (Bauman, 1989) difficilmente trascurabile. Inoltre, appiattare il pregiudizio sullo stereotipo, considerando i due termini sostanzialmente sinonimi fino a confonderli con il comportamento discriminatorio o razzista, rischia di diminuire la capacità di comprendere come si costruiscono i pregiudizi, quando sostengono la nascita degli stereotipi e per quali percorsi possono giungere ad animare pratiche di disumanizzazione e politiche di odio.

Di fronte all’insoddisfazione di pensare al pregiudizio come *deficit* viene in soccorso un’altra versione, in base alla quale non ci sono inganni, illusioni, errori o patologie: avere pregiudizi è normale. Né giusto né sbagliato, per intenderci, solo una condizione ordinaria dell’interazione sociale. La maggior parte degli studi che cercano una nozione alternativa di pregiudizio che non si focalizzi sulla “*faulty and flawed psychology*” prende a riferimento (a volte con riconoscimento altre volte in opposizione) il classico approccio cognitivista di Gordon Allport per ancorarsi ai concetti di identità sociale e relazioni tra gruppi (Reynolds, Haslam & Turner, 2012). A ben vedere, in *The Nature of Prejudice* del 1954 Allport organizza il suo pensiero sul pregiudizio non solo attorno a processi cognitivi, ma anche motivazionali e socioculturali (Dovidio, Glick, Budman, 2005): nel secondo capitolo, intitolato significativamente *The Normality of Prejudgment*, avverte il lettore che l’intera storia del pregiudizio non può essere raccontata da un solo punto di vista. Non è la sede per dilungarsi su questo aspetto, ma vale la pena ricordare che l’autore della citatissima definizione di pregiudizio etnico come “an antipathy based upon a faulty and inflexible generalization” (Allport, 1954, p. 9) già dalle prime pagine chiarisce i limiti della nozione incentrata sul “*thinking ill of others without sufficient warrant*”: non solo

“bias may be pro as well as con” ma in effetti “it is not easy to say how much fact is required in order to justify a judgment” (p. 6). Insomma, pur affermando che nel libro si occuperà di pregiudizio etnico come forma di pregiudizio negativo, Allport ha bene in mente che si tratta di un processo mentale ordinario e non così facilmente definibile in termini di fallace razionalità. Questa consapevolezza gli permette di introdurre due concetti-chiave: la naturale tendenza della mente umana a categorizzare e generalizzare al fine di semplificare l'eccessivo numero di eventi e situazioni che incontra quotidianamente, e la propensione a sovrastimare le cose che amiamo e a disprezzare o contrastare ciò che appare una minaccia a noi o all'*in-group* a cui sentiamo di appartenere e che ci fornisce l'indispensabile base per la nostra esistenza (p. 29).

Non è possibile descrivere sia pur brevemente l'esteso panorama della ricerca sul pregiudizio che, a partire da Allport, ha visto la prevalenza di approcci individualisti focalizzati sul livello intrapsichico di formazione dei pregiudizi a cui gli scienziati sociali hanno risposto con studi sulle radici storiche, strutturali e politiche dei conflitti tra gruppi (per una rassegna dei primi studi sociologici, in particolare quelli di Herbert Blumer, che prendono esplicitamente le distanze dal riduzionismo psicologico: Lyman, 1984). Gli studi di psicologia sociale, inoltre, hanno scartato dall'enfasi sul ruolo dell'irrazionalità e dell'errore individuale come principale fonte del pregiudizio, concentrandosi sull'identità sociale – che richiama il ruolo dell'appartenenza al gruppo nella formazione dell'identità individuale –, sui processi di categorizzazione, sulla de-umanizzazione e sulle relazioni di potere (Dixon & Levine, 2012). D'altra parte, anche in questo campo ha fatto breccia la prospettiva costruttivista, che sposta l'attenzione dai processi psicologici individuali e dalle dinamiche d'identità sociale e di rapporto tra *in-group* e *out-group* ai processi collettivi di attribuzione di senso alla realtà, in cui grande rilievo è attribuito alle pratiche comunicative (Mazzara, 1997).

A partire dagli spunti di queste ultime correnti di ricerca e dalle suggestioni dell'approccio narrativo che recentemente sta interessando tanto la psicologia quanto la criminologia (Verde, 2018), intendo proporre una versione del pregiudizio come *tópos* semantico che consenta di metterne in discussione la coincidenza con gli atti di discriminazione e razzismo e di riconoscerne il nucleo essenziale nei processi di significazione che caratterizzano le interazioni sociali e istituzionali.

3. Non c'è nessun inganno: il pregiudizio come *tópos* semantico

Non c'è un solo racconto possibile di quanto è accaduto in metropolitana. Si possono certamente mettere in fila i fatti da un punto di vista cronologico in modo che siano fissati una volta per tutte (anche se metterli in ordine implica un'attività di selezione, di definizione e di classificazione che costituisce già una forma narrativa di costruzione della realtà), ma anche in questo caso il significato che que-

gli eventi assumono per chi li ha vissuti non sarà necessariamente comune a tutti. La realtà, infatti, è un ammasso di cose che non hanno di per sé un significato: è nel processo di conoscenza (che avviene attraverso la percezione sensoriale e la riflessività) che si attribuisce un senso a quelle cose selezionandone alcune e non altre, attribuendo loro un nome e descrivendole in un certo modo. Ogni esperienza assume dunque un senso e un valore specifico a seconda di chi la vive. Si può *simpatizzare* per un certo punto di vista, fino a ritenerlo giusto e doveroso per affermare per esempio un'idea di umanità o un progetto di società, ma se si vuole *comprendere* il significato delle esperienze per chi le vive, occorre mettere da parte per un attimo la tensione a normativizzare, cioè a far prevalere il *mio* significato fino a renderlo l'unico legittimo, per concentrare l'attenzione sulle diverse possibili narrazioni di ciò che accade.

Le narrazioni, in effetti, non sono altro che le modalità con cui ci raccontiamo il mondo in modo che abbia senso per ciascuno di noi. Si fa continuamente esperienza del mondo e il più delle volte non si sente la necessità di riflettere sopra perché tutto fila secondo le aspettative. Ma a volte capita che qualcosa vada storto, l'esperienza si fa traumatica (le mie aspettative si scontrano con ciò che sta accadendo) e c'è bisogno di rimettere insieme i cocci della rottura di senso che si sta vivendo. Come? Proprio attraverso un racconto di sé nel mondo, un soliloquio che implica riflessività (Athens, 1997), che si sviluppa mentre si vive quella situazione e che restituisce agli eventi significati il più possibile convergenti con ciò che ciascuno può capire e fare; perché ciò avvenga, occorre che la narrazione abbia una sua coerenza con la propria biografia o, meglio, cosmologia (Ceretti & Natali 2009, 2019) e quindi si sviluppi ponendo poggiare su '*tópoi* semantici', schemi di attribuzione di significato precostituiti che aiutino a mettere in un ordine di senso gli accadimenti.

I pregiudizi sono questi punti fermi attorno ai quali costruire la propria narrazione di sé nel mondo. Possono essere descritti come pratiche narrative che consentono, da un lato, di fissare le coordinate in anticipo per vivere in un mondo che non ci si può permettere di giudicare esclusivamente dopo averne fatto esperienza (altrimenti dovremmo vivere due volte ogni attimo), dall'altro, di dare un senso a ciò che sfugge alla comprensione e che dunque va reso familiare al fine di attenuare l'angoscia della perdita di senso di fronte all'imprevisto.

In questi termini, è difficile pensare che ci sia chi possa vivere senza pregiudizi e il richiamo ad adottare un atteggiamento scienziata non aiuta a pensare diversamente. È ormai assodato, infatti, che la scienza, se anche volessimo rigettare la tesi per cui progredisce per salti di paradigma più che per sedimentazione attraverso il metodo della falsificazione dei risultati di ricerche precedenti, rifuggendo per statuto dai dogmi, non è in grado di fornire certezze, semmai 'verità relative' a partire dalle quali è davvero difficile costruire un apparato di conoscenze fissate una volta per tutte e capaci di orientare ogni comportamento sociale. D'altra parte, nonostante i progressi scientifici e tecnologici siano sempre più veloci, la vita quotidiana, che certamente appare più lenta e sempre in affanno per adattarsi ai primi,

si presenta con un tasso di imprevedibilità che spiazzava ogni tentativo di costringerla in un sistema coerente di conoscenze scientifiche. Si pensi, solo per fare un esempio, quanto la condivisione di spazi, situazioni ed emozioni con animali domestici stia sgretolando alcune certezze sulla specificità umana che si erano sedimentate anche grazie alla ricerca scientifica e stia stimolando la revisione di una serie di credenze anche attraverso nuovi studi. Va considerato, infine, che ciascuno di noi assume nel proprio orizzonte di vita una buona quota di verità scientifiche in termini necessariamente pregiudiziali, non avendo il più delle volte alcuna possibilità di verificarne la validità e aderendo a una *communis opinio* che le considera indiscutibili.

Se il dubbio e la conseguente relatività sono tutto sommato il sale della ricerca, anche quella che definiamo scientifica, e la vita quotidiana riserva sempre qualche imprevisto, una certa dose (più o meno massiccia) di certezza e di stabilità è richiesta per vivere decentemente. I pregiudizi sono costrutti narrativi di cui si dispone e che permettono di dare un senso il più possibile compiuto a ciò che stiamo vivendo.

Ma come si formano i pregiudizi?

4. Dai pregiudizi al potere. La centralità dei processi di othering, degli stereotipi e dei rapporti di dominio.

Peter L. Berger e Thomas Luckmann, in un'opera del 1966 divenuta fondamentale per la sociologia della conoscenza, sviluppano l'idea per cui "il mondo della vita quotidiana non è solo dato per scontato come realtà dall'uomo comune nella condotta soggettivamente significativa della sua vita. È un mondo che si origina nel suo pensiero e nella sua azione, e che grazie a questi mantiene la sua realtà" (Berger & Luckmann, 1966/1969, p. 39). In effetti, ciò che mi appare come realtà oggettiva, nel senso che appare costituita da un ordine di oggetti che sono stati designati come tali prima della mia comparsa sulla scena, non può che essere accessibile per me a partire dal 'qui' del mio corpo e dall' 'adesso' del mio presente. *L'hic et nunc* è il fuoco della mia attenzione alla realtà della vita di ogni giorno, che si espande a quella zona della vita direttamente accessibile alla mia manipolazione corporea, e cioè il "il mondo a portata delle mie possibilità" (p. 43). La realtà dunque è organizzata e acquisisce un senso con riferimento alla percezione che ne ho qui-ed-ora. In questo mondo, che è il mio mondo per eccellenza, faccio necessariamente esperienza degli altri, ciascuno dei quali ha il suo mondo per eccellenza.

L'incontro con l'altro pone costantemente due sfide: mette in dubbio il mio mondo con altri significati che non sono in partenza i miei; anche all'altro devo attribuire un senso in modo che possa comprenderlo nel mio mondo. È bene soffermarsi su questo aspetto, che attiene al tema della differenza, per non cadere nella trappola di considerare l'interazione con l'altro come incontro tra due mondi separati e costruiti autonomamente l'uno dall'altro. Al contrario, la relazione con l'altro è costitutiva del processo di significazione del mondo.

Stuart Hall, nel capitolo *The Spectacle of the "Other"* che precede la discussione sul razzismo, invita a riflettere sul fatto che il significato è 'relazionale': riprendendo l'approccio del linguista e semiologo svizzero Ferdinand de Saussure, il sociologo jamaicano naturalizzato britannico sostiene che la differenza è essenziale al significato, perché senza differenza non c'è possibilità di significato. "We know what black means, Saussure argued, not because there is some essence of 'blackness' but because we can contrast it with its opposite – white" (Hall, 1997, p. 234). Così, il significato si poggia sulla differenza tra opposti che, se pure costituisce un elemento cardine per catturare la diversità del mondo, appare certamente un modo piuttosto riduttivo ed estremamente semplificato di stabilire significati. D'altra parte, semplificare il mondo e dargli un senso nel modo più semplice e veloce possibile è molto spesso ciò di cui si ha bisogno e le opposizioni binarie consentono di farlo più dell'apprezzamento delle sfumature. Ogni opposizione binaria, tuttavia, nasconde un segreto dietro l'apparenza di oggettività, il fatto di non essere mai neutra: citando Jacques Derrida, "There is always a relation of power between the poles of a binary opposition" (p. 235).

Non solo relazionale: il significato è anche dialogico. Abbiamo bisogno di differenza perché per poter costruire significati, e quindi avere una comprensione del mondo, necessitiamo del dialogo. Riprendendo l'opinione del linguista russo Mikhail Bakhtin, il significato non appartiene a uno soltanto di coloro che parlano, ma nasce nel *give-and-take* che avviene durante il dialogo. La parola non esiste in un linguaggio neutro e impersonale: esiste nella bocca di altre persone per sostenere le loro intenzionalità e diventa mia nel momento in cui me ne approprio adattandola alla mia *semantic expressive intention*. Il carattere dialogico del significato implica una sua dinamicità che ne impedisce la fissazione definitiva da parte di qualcuno o di un gruppo. Può essere, dunque, sempre modificato nella relazione dialogica (purché ci sia occasione di scambio), anche se il potere, inteso come capacità di affermazione della mia intenzionalità che passa attraverso l'attribuzione del mio significato, conta e non può esserne tralasciata l'influenza.

Alla luce di queste suggestioni, ciò che definiamo cultura di un popolo, di un ambiente lavorativo, di un gruppo politico o di una religione (e si potrebbe continuare a lungo con le esemplificazioni) non è altro che una ragnatela di significati che gli esseri umani hanno tessuto interagendo tra loro e che hanno finito per condividere, spesso proprio all'esito di percorsi conflittuali definiti da relazioni di potere, fino a fissarla come mondo oggettivo (l'ordine delle cose) in cui si trovano sospesi. La costruzione di questo sfondo condiviso di significati avviene attraverso la 'tipizzazione reciproca di azioni consuetudinarie' (Berger & Luckmann, 1966/1969) che rende stabili e prevedibili le interazioni sociali: ciò costituisce il primo nucleo istituzionale che, al fine di stabilizzarsi e trasmettersi *erga omnes*, perde la sua natura convenzionale, diventando una storia "che precede la nascita dell'individuo e non è accessibile alla sua biografia comune" (p. 81). Gli individui perdono progressivamente la coscienza della natura culturale dell'ordine sociale, che viene 'reificato' – perde la sua capacità di essere visto come creazione umana

e si fissa come attualità non umana, non umanizzabile e inerte (p. 128) – e ‘legittimato’, vale a dire rinforzato simbolicamente nella sua oggettività.

In questa prospettiva è particolarmente illuminante la definizione in termini culturali di religione proposta da Clifford Geertz (1996) come “sistema di simboli che agisce per stabilire negli uomini profondi, diffusi e durevoli stati d’animo e motivazioni per mezzo della formulazione di concezioni di un generale ordine dell’esistenza e del rivestimento di queste concezioni di un’aurea di concretezza in modo che stati d’animo e motivazioni sembrino assolutamente realistici”. Questa definizione coglie alcuni aspetti cruciali per lo studio culturale delle religioni: la naturale propensione dell’uomo a dare un senso all’esistenza e una spiegazione al dolore; il potere persuasivo della religione, capace di indurre stati d’animo e motivare all’azione; la religione come sistema in grado di dare un ordine e dunque una possibilità di comprendere il mondo e la vita attraverso l’incorporazione del rituale quotidiano (che svela e fissa la verità delle concezioni religiose nella concretezza delle situazioni in cui il rituale stesso viene svolto, dando risposta alle necessità di comprensione pratica e razionale dell’uomo). Le religioni, così come altri sistemi culturali, non si limitano a descrivere l’ordine sociale, ma danno a esso una forma, evocando emozioni e intenti che definiscono trame sociali attraverso rituali capaci di affermare la verità nel qui-e-ora. Stati d’animo e motivazioni diversi da religione a religione, da gruppo a gruppo, che prendono forma nei rituali e danno forma a esistenze individuali e collettive (Cornelli, 2018a).

Più in generale, la cultura dipende – come dice ancora Hall riprendendo gli studi di Mary Douglas che sviluppano il classico lavoro sui sistemi simbolici di Emile Durkheim e le ricerche di Claude Levi Strauss sulla mitologia – dal dare significato alle cose attraverso l’assegnazione ad esse di una differente posizione in un sistema di classificazione. Marcare le differenze tra le cose, ordinarle assegnando loro un posto e organizzarle in una relazione funzionale sono processi attraverso cui i gruppi sociali attribuiscono significati al mondo, fissandoli in un ordine simbolico. Non si tratta perlopiù di processi armoniosi; ogni cultura è sempre in costante tensione con ciò che destabilizza, dall’interno o dall’esterno, il suo ordine simbolico e necessita di ridefinirsi proprio nell’interazione conflittuale con nuove differenze che innescano il sorgere di significati più o meno sfidanti. In questo senso ogni cambiamento sociale, come, per esempio, l’emergere di nuovi stili di vita e pratiche sociali (si pensi all’ordinarietà della pratica sportiva nelle società occidentali oppure all’utilizzo diffuso delle *CCTV cameras*) non dipende solo dalla presenza o funzionalità di nuove ‘cose’ che prima non esistevano (il tempo libero o gli strumenti tecnologici) ma è intrinsecamente culturale: è un modo nuovo di vedere il mondo che si afferma a seguito della necessità di attribuire un senso a ciò o a chi sfugge dalle classificazioni precedenti. Ogni cambiamento sociale è anche graduale e difficilmente si consuma nell’istante di una rivoluzione perché l’ordine simbolico si costruisce attraverso classificazioni che comportano anche la fissazione di confini intesi il più delle volte come mura di una fortezza da difendere più che come terre

di mezzo in cui sperimentare nuovi significati. Sebbene ogni differenza sia ambivalente e possa essere positiva o negativa (Hall, 1997, p. 238), ogni cultura mal sopporta chi crea una frattura nel proprio ordine simbolico, non solo nei casi in cui viene attaccata frontalmente, ma anche e soprattutto ogni volta che si produce una *hybrid zone of indeterminacy in-between* (Stallybrass & White, 1986) che erode la stabilità rassicurante delle classificazioni. Non a caso è proprio l’incomprensione per chi appare come indefinito e ambiguo ad accentuarne i tratti che inducono a prese di distanza, anche sul piano emotivo nei termini del disgusto. Da qui sorge una concezione di purezza che rinforza i confini simbolici del gruppo e che si definisce attraverso nuove classificazioni che stigmatizzano l’*outsider* (chi sfugge dagli schemi) come ‘fuori luogo’, inappropriato, indecente e impuro: qualcuno da espellere o purificare – a volte determinando, paradossalmente, il fascino di quell’etichetta e le condizioni per una sua affermazione sociale.

La nascita degli stereotipi si colloca in questo processo di classificazione che costituisce un tratto essenziale della cultura di un gruppo. A partire dal libro del 1922 scritto da un giornalista interessato al ruolo dei *mass-media* nei processi di formazione dell’opinione pubblica, Walter Lippmann, gli stereotipi sono stati interpretati come immagini mentali della realtà attraverso cui ciascuno guarda ciò che accade e che hanno la caratteristica di essere grossolane semplificazioni definite dalla cultura di appartenenza: come tali vengono acquisite dai singoli spesso con una funzione difensiva della cultura del gruppo stesso (Mazzara, 1997). Lo stereotipo si presenta dunque come un potente strumento di stabilizzazione culturale: nasce dall’esigenza di mettere in un ordine di senso le cose, si poggia sulla condivisione di uno sfondo di significati fissato in ordine simbolico, contribuisce alla cristallizzazione di quell’ordine in dato di fatto istituzionale. Come? Attraverso un ulteriore appiattimento del senso da attribuire alle esperienze sociali. Lo stereotipo si nutre di pregiudizi e di classificazioni divenendone al tempo stesso l’elemento di convergenza e di riduzione essenziale alla logica dell’*ingroup/outgroup*: la visione del mondo si ancora sempre più a opposizioni binarie attraverso classificazioni che rinforzano la cultura del gruppo e che dunque prendono la forma di categorizzazione delle persone come appartenenti o esterne a quel gruppo. Gli stereotipi sono dunque “inferenze tracciate a partire dall’assegnazione di una persona a una data categoria” (Brown, 1997, p. 103) ma soprattutto a partire dalla divisione del mondo in due categorie che renda estremamente semplice comprendere chi sono *io* rispetto a chi non è come me. È un livello di comprensione che passa necessariamente dalle esperienze sociali, le quali suscitano pensieri, ma anche sensazioni ed emozioni a cui si attribuiscono significati coerenti con la visione del mondo.

Se, come suggerisce Hall, l’incontro con la differenza non necessariamente assume un significato negativo, in ambienti culturali fortemente caratterizzati dal rafforzamento dei confini simbolici del gruppo – e dunque dalla paura della contaminazione e da istanze di immunizzazione – chi non sta al suo posto e sfugge dalle classificazioni costituisce di per sé una minaccia.

Sono queste le condizioni in cui l'odio si afferma come modalità affettiva di relazione con chi è differente. In effetti, questo sentimento è tipico della dinamica tra *ingroup* e *outgroup* quando la stessa si struttura in termini difensivi. L'odio ha a che fare con il percepire l'altro come malefico: si odia una persona che vuole fare del male. Mi posso arrabbiare con chi non mi ascolta, mi ostacola o mi frena mentre intendo fare qualcosa. Ma non per questo lo odio, anzi: talvolta non lo vedo neppure (e questo crea altri problemi, ovviamente), qualche altra volta finisco addirittura per ringraziarlo per avermi fermato in tempo. Odio, invece, la persona a cui attribuisco un intendimento malefico nei miei confronti, qualcuno che sta per farmi (o a volte penso mi abbia già fatto) del male deliberatamente e senza motivo. Insomma, parafrasando la filosofa Roberta de Monticelli (2003), l'odio è una reazione verso chi ha iniziato a odiare per primo.

Ma come faccio a odiare chi non conosco? Come posso attribuire intendimenti malefici a chi spesso non ho mai visto nemmeno in faccia? Proprio attraverso pregiudizi stereotipati che non solo definiscono i confini dell'*ingroup* e dell'*outgroup*, ma anche etichettano chiunque non sia dei *nostri* come minaccioso e malefico. Non serve, dunque, conoscere una persona per odiarla. Anzi, molto spesso se la conosco finisco per non odiarla, come nel caso in cui la *mia* badante latino-americana, il *mio* vicino di casa maghrebino, il *mio* dipendente africano *mi* appaiono sorprendentemente buoni. Per odiare serve invece una pratica discorsiva che definisca quella persona come appartenente a una categoria malefica e che orienti lo sguardo in modo da non vedere più un essere umano in carne ossa, ma il male che la sua presenza manifesta. Il nemico perde progressivamente i tratti della sua umanità e attraverso la disumanizzazione esce dallo spazio della civiltà assumendo lo statuto del bandito o dell'uomo-lupo: qualcuno che non può essere ucciso, ma la cui uccisione non desta scandalo (e dunque non richiede punizione). D'altra parte, l'odio costituisce il cemento emotivo che lega le esperienze personali innervate da pregiudizi agli stereotipi che rafforzano la divisione del mondo tra *noi* e *loro*: è un modo di sentire appropriato, perché coerente con le necessità di difesa, che rende immediatamente comprensibile a quale gruppo si deve appartenere.

In breve, la saldatura anche affettiva dei pregiudizi con l'ordine simbolico e istituzionale attraverso gli stereotipi risulta particolarmente decisiva perché comporta una scrematura dei pregiudizi: rimangono validi nella loro funzione narrativa e comunicativa di *tópoi* semantici nella misura in cui sono convergenti con le immagini del mondo che sostengono e sono sostenute dall'ordine istituzionale e che, intrecciate tra loro, costituiscono l'ideologia, concepita, secondo la definizione di Antonio Gramsci, come rappresentazione della realtà propria di un gruppo sociale, "terreno su cui gli uomini si muovono" e che definisce la loro soggettività collettiva (Liguori, 2009).

Con altri termini Berger e Luckman (1966/1969, p. 137) parlano di universi simbolici come "corpi di tradizione teoretica che integrano diverse sfere di significato e abbracciano l'ordine istituzionale in una totalità simbolica" e che costituiscono la matrice di tutti i significati socialmente oggettivati e soggettivamente reali: "l'intera società storica e

l'intera biografia dell'individuo sono viste come avvenimenti che si svolgono all'interno di questo universo". Uno dei tratti principali dell'universo simbolico è proprio il suo 'carattere ordinante' degli stati soggettivi, compresi quelli passionali: l'universo simbolico crea un ordine per la percezione dell'esperienza, realizzando il più alto livello di integrazione per i significati divergenti, e in questa sua funzione ordinatrice è necessariamente legato all'esercizio del potere che si articola diversamente a seconda dei contesti storici. James Scott (2019), per esempio, in un recente libro che ricostruisce il passaggio epocale che ha portato alla configurazione del potere statale, con la sua pretesa di razionalità e l'invasività dei suoi dispositivi di controllo, riferisce come l'ottica con cui lo Stato guarda alla società e alla natura è ultra-semplificatrice perché, per tutto comprendere e controllare, deve inevitabilmente comprimere la diversità del territorio e della sua popolazione all'interno di griglie standardizzate più facili da gestire: da qui l'istituzione di mappe, censimenti, cognomi fissi, elenchi catastali, pesi e misure unificati.

In effetti, pur accogliendo appieno la lezione di storia delle mentalità di Carlo Ginzburg per cui in ogni società è possibile rilevare un'impressionante convergenza di punti di vista tra "Cesare e l'ultimo soldato delle sue legioni, San Luigi e il contadino che coltivava le sue terre, Cristoforo Colombo e il marinaio delle sue caravelle" (Ginzburg, 1976), non possiamo non riconoscere come lo sfondo culturale comune sia strettamente collegato alle dinamiche di dominio che trovano un loro equilibrio nella definizione di un ordine che implica l'esercizio del potere che lo legittimi e lo preservi. Pierre Bourdieu (1994/1995), ponendosi lo stesso interrogativo che, com'egli stesso riferisce in *Raisons pratiques* si era posto anche il filosofo scozzese David Hume nel saggio *On the First Principles of Government* del 1758, cerca di dare una risposta alla sorprendente facilità con la quale i dominanti impongono il loro dominio. Per il sociologo francese non è la coercizione a costituire il principale strumento di dominio, bensì la legittimazione: per conservare l'ordine è sufficiente che vengano messi in atto dispositivi di giustificazione che affondano le proprie radici in un atteggiamento 'naturale' dei dominati a legittimare il potere. Si tratta, tuttavia, di una 'naturalità costruita'. Infatti, per Bourdieu le categorie di percezione disponibili nel mondo sociale sono inevitabilmente quelle create dal dominio: esse "non solo rispecchiano esattamente l'ordine costituito", ma "si impongono con tutte le apparenze della realtà oggettiva" (Bourdieu, 1979/2001, p. 175). Il dominato non può non accordare la propria adesione al dominante (quindi al dominio) quando, per pensare il suo rapporto con il dominante, dispone soltanto di strumenti di conoscenza che ha in comune con lui e che, essendo semplicemente la forma incorporata del rapporto di dominio, fanno apparire questo rapporto come naturale (Bourdieu, 1998). Il potere simbolico – vale a dire il "potere di costituire il dato nell'enunciato, di agire sul mondo agendo sulla rappresentazione del mondo" (Bourdieu & Wacquant, 1992, p. 123) e di creare la *doxa*, la rappresentazione che s'impone come oggettiva e che si compie "mediante una relazione definita che crea la credenza nella legittimità delle parole e delle

persone che le pronunciano” (p. 112) – costituisce il principale strumento di legittimazione del dominio, esercitando la più efficace forma di violenza che si possa concepire, quella di costringere i dominati a collaborare attivamente alla loro dominazione. È a questo punto che Bourdieu parla di violenza simbolica come “quella forma di violenza che viene esercitata su un agente sociale con la sua complicità” (Bourdieu, 1998, p. 45). Negli studi sullo Stato e sulla famiglia il sociologo francese mostra chiaramente come la simbiosi tra strutture cognitive e struttura sociale, che opera attraverso l’incorporazione nell’*habitus*, si fondi sulla dialettica descrizione-prescrizione. I sistemi simbolici più potenti sono infatti quelli che, mentre sembrano descrivere una realtà sociale (la relazione tra uomini e donne, lo Stato, la famiglia), al contempo prescrivono un modo di esistenza. È per questo motivo che l’analisi dell’accettazione dossica del mondo è per Bourdieu il vero fondamento di una teoria realista del dominio e della politica e costituisce il compito prioritario della sociologia.

Leggendo queste poche righe – che mostrano tuttavia la complessità della proposta teorica e metodologica del sociologo francese – alla luce di quanto detto finora sui pregiudizi si può ricavare l’idea che questi siano modalità attraverso cui si rende possibile l’accettazione dossica del mondo da parte dei singoli. In altri termini, sono il luogo in cui l’ordine istituzionale nell’esercizio del suo potere simbolico fissa i rapporti di dominio reificandoli in modo che siano percepiti come naturali e dunque accettati come ‘giusti’.

In questo senso, discorsi, pratiche e politiche istituzionali sono anch’essi parte di quel potere simbolico che influisce sulla costruzione di pregiudizi: oltre che per la loro efficacia coercitiva nel modificare le situazioni sociali, andrebbero osservati per la loro capacità di affermare una certa idea di ordine che attraverso i pregiudizi s’incardina nelle esperienze quotidiane.

Similmente, anche molti atti violenti che solitamente sono ricondotti alla categoria degli *Hate Crimes* andrebbero interpretati come *message crimes* volti a creare paura, ostilità e sospetto e, nel fare questo, a riaffermare l’egemonia del gruppo del perpetratore e la ‘giusta (*appropriate*)’ identità subordinata del gruppo della vittima (Perry, 2001). Per questo motivo i crimini dell’odio presentano uno statuto particolare: sono atti di violenza (non necessariamente fisica) che possono essere commessi anche da un individuo singolo, ma il significato che assumono va oltre la vittima per investire l’intera comunità e quindi anche oltre lo stesso autore, che sente di agire in nome e per conto di un gruppo per ristabilire quell’ordine che attribuisce a ciascuno il suo ‘giusto’ posto (che non è qui e certamente non al mio fianco) e che si percepisce minacciato o violato. Sono atti che condizionano ciò che emerge chiaramente nelle violenze collettive, vale a dire il loro *double message* – male estremo e controllo sociale. In molte violenze commesse da un gruppo, in effetti, si rinviene non tanto una risposta emotiva a una sofferenza improvvisa e nemmeno semplicemente l’effetto di condizionamenti ambientali particolarmente turbolenti, degradanti ed esasperanti, ma soprattutto “un estremo e distorto tentativo di riparare un’offesa che altera

un (fragile) equilibrio sociale, e di riaffermare una forma di controllo sul proprio spazio di vita violato” (Ceretti & Cornelli, 2013). Proprio queste considerazioni spiegano perché alcuni autori propongano una classificazione degli *Hate Crimes* come atti motivati dal pregiudizio piuttosto che dall’odio (Nolan, Thorpe & DeKeseredy, 2018), anche al fine di renderne più facile il riconoscimento e la denuncia (Wickes., Pickering, Mason, Malhet & McCulloch, 2016).

La domanda da cui ha preso le mosse il percorso di ricerca sui pregiudizi che ho proposto non riguarda tanto le motivazioni dell’agire violento (anche se molto di quanto detto potrebbe essere d’aiuto nel darne una lettura), quanto le ragioni per cui in certe situazioni la violenza non scandalizza, ponendosi come normale e appropriata al punto da non essere scalfito dal grido “il re è nudo!”. Basandomi su quanto detto finora, nel prossimo paragrafo intendo avanzare una proposta sintetica su come si costruiscono i pregiudizi che sia utile a interpretare alcuni fatti di attualità – oltre che a dare un piccolo contributo per evitare quel rischio paventato da Jefferson (2014, p. 360) di confondere parole legate a pregiudizi con atti di violenza razziale, con la conseguenza di produrre “bad law, poor policy and, in consequence, injustice for individuals”.

5. Come si costruiscono i pregiudizi e le esperienze del nostro tempo

Dall’itinerario che ho proposto emerge come i pregiudizi non siano propriamente illusioni dello spirito (come vorrebbe l’approccio razionalista), non abbiano origine necessariamente dalla dinamica di interazione tra *in-group* e *outgroup* (come si ricava da buona parte della psicologia sociale), non siano in prima battuta l’esito di processi intrapsichici (secondo la prospettiva psicanalitica) e non siano necessariamente prodromici ad atti di violenza a sfondo etnico o razziale. Nella versione che suggerisco i pregiudizi:

1. si costruiscono nella relazione con la differenza (e quindi con tutto ciò che non è il mio qui-e-ora), da cui scaturiscono quei significati che permettono di dare un senso a ciò che accade e che vengono progressivamente tipizzati in pratiche narrative, che ho definito *tópoi* semantici, condivise da un gruppo sociale come punti di riferimento per orientarsi nel mondo;
2. sono elementi costitutivi della cultura intesa come ordine simbolico e sono interessati da continui processi di reificazione attraverso cui si perde la traccia del loro carattere convenzionale, appearing come oggettivi e naturali;
3. come elementi culturali reificati innervano l’ordine sociale e istituzionale che necessita di essere rafforzato attraverso la demarcazione il più possibile semplice e veloce di differenze – che quindi trova nelle opposizioni binarie un luogo semantico particolarmente efficace – in cui la dinamica tra *in-group* e *out-group* gioca un ruolo decisivo proprio nella costruzione di quelle immagini del mondo che si presentano come grossolane semplificazioni della realtà: gli stereotipi;

4. subiscono un processo di semplificazione e convergenza verso quelle immagini del mondo (stereotipi) che vengono continuamente rinforzate nei discorsi, nelle politiche e nelle pratiche istituzionali e cristallizzate nelle ideologie;
5. infine, si costruiscono, in modo circolare, non solo dai significati che scaturiscono dalla tipizzazione dell'esperienza della differenza (cfr. punto 1) ma anche in relazione costante con quell'ordine simbolico costituito da immagini del mondo (stereotipi) che sostengono le forme istituzionali e dalla loro cristallizzazione in discorsi, pratiche, politiche e ideologie (punti da 2 a 4): in tal senso i pregiudizi che si affermano nelle situazioni della vita quotidiana sono intrinseci della cultura a cui appartengono, si nutrono di stereotipi e si relazionano con le forme di dominio e di potere di cui sono il più delle volte inconsapevoli sostenitori;
6. i pregiudizi sono sempre in movimento ma la loro capacità di trasformarsi, sempre possibile, dipende da quanto sono intrecciati con l'ordine simbolico e istituzionale e da quanto questo si mostri stabile o, al contrario, sia attraversato da conflitti culturali e presenti confini porosi.

È piuttosto evidente come di fronte a pregiudizi così intesi dire la verità non sia il cuore della vicenda: occorre semmai fissare coordinate condivise che rendano possibile l'accettazione della verità che si vuole affermare e, una volta fissate, sostenerle e rafforzarle continuamente. D'altra parte, le 'verità accettabili', a maggior ragione in società tendenzialmente pluraliste e difficilmente riconducibili alla cultura di un gruppo, sono l'esito di una continua contesa culturale che occorre agire se si vuole che nelle esperienze sociali del nostro tempo si producano significati coerenti con la propria idea di umanità o con il proprio progetto di società.

Viviamo in un tempo in cui le paure – quelle legate a un benessere sempre più fragile, a istituzioni in crisi di autorevolezza, a confini (non solo fisici, ma anche psicologici, culturali e normativi) sempre meno capaci di restituire appartenenze, a equilibri che vanno riconfigurandosi velocemente portando alla luce vuoti e disuguaglianze sempre più profonde – sono ancorate nel discorso pubblico a una cultura politica rancorosa, basata cioè sull'individuazione di un nemico da odiare e sulla sua neutralizzazione. Ma provare rancore è come bere un veleno e aspettare che il tuo nemico muoia (Ceretti & Cornelli, 2013). Le politiche rancorose riproducono la stessa logica: con la promessa di eliminare il nemico che minaccia la 'nostra' civiltà, non fanno altro che logorare passo dopo passo la capacità di convivenza civile, il benessere sociale, la qualità della democrazia. Abbiamo già detto di come l'odio sia un sentimento connesso alla definizione stereotipata del mondo in due categorie: quella malefica di chi minaccia dall'esterno e quella pura e innocente da difendere. Siamo evidentemente ancora a questo punto: alla costruzione di categorie malefiche (ci vogliono invadere, è in atto una sostituzione etnica, ci rubano il lavoro, prendono le nostre case, violentano le nostre donne, ci attaccano per strada) che è giusto e necessario odiare per difenderci. Su questo odio si stanno costruendo

discorsi e pratiche quotidiane di disumanizzazione, forme di discriminazione amministrativa e politiche della paura che hanno preso la forma di un progetto politico quasi incontrastato (Cornelli, 2008, 2018b).

Abbiamo visto come nelle istituzioni la produzione di pratiche discorsive che orientano gli sguardi sia molto intensa e assai potente nello stabilizzare i pregiudizi. Se non si comprende che proprio le istituzioni sono luoghi in cui competere culturalmente, prima ancora che nella proposta di soluzioni, nella definizione dei discorsi e nell'attribuzione di significati, è evidente che la forza di alcuni pregiudizi che si sono costruiti nel corso degli ultimi decenni, ma che affondano le radici in secoli di eurocentrismo, sarà difficile da contrastare con soli argomenti di buon senso.

6. Perché il pianto disperato di una bambina non ha svelato alcun inganno?

Di fronte alla domanda posta all'inizio sulle ragioni per cui il pianto disperato di una bambina non abbia rappresentato una lacerazione per chi stava agendo violenza su una 'giovane donna Rom' e per le persone presenti sul vagone della metropolitana tale da consentire loro di scartare rispetto alla disumanizzazione che si stava producendo, ritenere che il problema sia la contingente minaccia al portafoglio di viaggiatori esasperati dalla microcriminalità oppure, in una prospettiva diametralmente opposta, la manipolazione (l'inganno) dei potenti del momento che spinge individui ignari e ignoranti ad agire in conformità con i loro propositi appare in entrambi i casi riduttivo e fuorviante.

Le persone che definiamo Rom (includendo in tale categoria anche Sinti, Travellers, Gypsies, Manouches, Ashkali) hanno sempre affascinato e spaventato perché difficili da inquadrare: nonostante si contino circa 10-12 milioni di persone e costituisca la minoranza etnica più numerosa in Europa, dove vivono da almeno un migliaio di anni con la nomea di popolo libero, senza terra e dai costumi bizzarri, il termine 'Rom' sembra essere sinonimo di ogni nefandezza (Vitale, 2009) per le illegalità di cui sono accusati, per le condizioni di vita deprecabili di cui sono considerati responsabili e per il loro stile di vita nomade – reale o presunto – considerato di per sé inconciliabile con lo svolgimento di una vita civile. Dai dati della *European Union Fundamental Rights Agency* risulta la minoranza più coinvolta in episodi di discriminazione e vittimizzazione, poco propensa alla denuncia di questi eventi alle autorità e caratterizzata da un forte senso di rassegnazione rispetto alla possibilità che le discriminazioni, presenti in ambito scolastico, lavorativo e cittadino, possano ridursi (FRA, 2009). Il Paese europeo in cui le discriminazioni sono più percepite è l'Italia, in cui 2 intervistati su 3 dichiarano di essersi sentiti discriminati negli ultimi 12 mesi per il fatto di essere Rom, seguita dalla Repubblica Ceca e dalla Polonia (FRA, 2012). I risultati della *EU-MIDIS II survey* condotta nel 2016 mostrano che 1 intervistato Rom su 3 ha subito una qualche forma di aggressione fisica o verbale e che la fiducia nelle istituzioni pubbliche, in particolare polizia e giustizia – che

sappiamo essere un tema cruciale nella relazione tra cittadino e autorità (Cornelli, 2014, 2015) – è in costante diminuzione (FRA, 2018). Questi comportamenti discriminatori, lungi dall'inscrivere nelle sole biografie individuali e nelle relazioni interpersonali, trovano nelle istituzioni un terreno fertile per esprimersi, orientandone le pratiche e le politiche. Tra decreti emergenziali, nomina di commissari straordinari, istituzione di campi e attuazione di piani di sgombero, la persecuzione istituzionale degli 'zingari' è parte di una più ampia tendenza alla criminalizzazione della differenza che si propone non tanto di risolvere qualche problema specifico, ma di difendere chi teme di essere contaminato e di perdere la propria identità. È in questo clima culturale di radicale ostilità – in cui si spoglia dello statuto di cittadino persino chi lo è di diritto fino al limite di privarlo della sua dignità – che si dà la possibilità di “rendere non indecenti, ‘quasi naturali’, atteggiamenti e opinioni in contrasto con valori fino ad allora radicati e condivisi e che, in questo modo, vengono gradualmente anestetizzati” (Ceretti & Cornelli, 2013).

I pregiudizi che orientano ciascuno nella vita quotidiana si costruiscono dunque in relazione a queste minacce perturbanti e sostengono più o meno consapevolmente un assetto di potere in cui le relazioni di dominio, di chi sta sopra e chi sta sotto, vanno ridefinite a garanzia dell'*ingroup*: così lo straniero non dà fastidio purché lavori senza rivendicare la propria presenza sociale e lo zingaro non costituisce un problema finché rimane segregato in luoghi lontani e invisibili. Fuori dal ruolo e dal luogo loro assegnato diventano elementi di rottura dell'ordine: non semplicemente differenze (per come appaiono, per come si vestono, per come parlano, per come gesticolano, per qualche tratto del loro corpo, per la povertà che mostrano) che talvolta possono incuriosire, altre volte indurre alla compassione o infastidire, altre volte ancora inquietare, bensì sempre e comunque presenze malefiche da eliminare prima possibile. Non importa come vengano tolte di mezzo: tanto meglio se le modalità rendono evidente la restaurazione dell'ordine violato. Certamente non tutti condividono questa visione del mondo, ma non si può non riconoscerne la forza attrattiva ed egemone soprattutto guardando all'indifferenza dei molti.

Il pianto di una bambina, dunque, può costituire un richiamo disperato a restituire dignità umana anche a chi (forse) ha tentato di rubare un portafoglio, a sfilare dalla categoria malefica chi (forse) ha commesso un reato, a riconoscere in una zingara (forse) ladra un essere umano, una donna, una mamma e chissà quante altre sfumature d'identità ancora. Ma occorre che qualcuno, nell'esperienza di ciò che sta accadendo, percepisca e raccolga quel significato del pianto e, soprattutto, possa dividerlo; e perché questo avvenga occorre che l'esperienza sociale di quel pianto sia coerente con ciò che siamo, con le emozioni che proviamo, con i pregiudizi con cui viviamo e con i sistemi culturali che abitiamo, di cui le istituzioni sono potenti veicoli.

La sensazione è che proprio la grande narrazione della dignità umana che ha sostenuto gran parte delle conquiste civili e sociali dei Paesi occidentali sia sempre meno coerente con ciò che stiamo diventando, e che dunque il pianto

di una bambina di pochi anni non sia altro che uno schiamazzo fastidioso, mentre il gesto di umanità di una giornalista un cedimento buonista che mette in pericolo la comunità e quindi, in definitiva, un atto di tradimento.

Dalla presa di consapevolezza di questo processo di progressiva perdita collettiva del senso di umanità può sorgere un nuovo impegno intellettuale che sia consapevole della necessità di agire sul piano culturale – e quindi anche istituzionale e politico – perché le pratiche di disumanizzazione e le politiche dell'odio trovino sempre meno cittadinanza nelle nostre vite individuali e collettive.

La *Human Criminology*, in fondo, nasce da questa tensione tra ricerca e impegno civile (Merzagora & Travaini, in press; Merzagora, Travaini & Caruso, 2018), nuova nei temi che affronta ma per nulla estranea alla tradizione criminologica (Ceretti & Cornelli, 2009).

Riferimenti bibliografici

- Adorno, T., Frenkel Brunswick, E., Levinson, D., & Sanford, R.N. (1950). *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Row.
- Allport, G. (1954). *The Nature of Prejudice*. Massachusetts: Addison Wesley.
- Athens, L. (1997). *Violent Criminal Acts and Actors Revisited*. Chicago: University of Illinois Press.
- Bauman, Z. (1989). *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press.
- Berger, P.L., & Luckmann, T. (1966). *The Social Construction of Reality*. New York: Doubleday and Co. (trad. it. *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna, 1969).
- Blackwell, J.C., Smith, M.E.G., & Sorenson, J.S. (Eds.) (2003). *Culture of Prejudice: Arguments in Critical Social Science*. Peterborough: Broadview Press.
- Bourdieu, P. (1994). *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris: Editions du Seuil (trad. it. *Ragioni pratiche*, Il Mulino, Bologna, 1995).
- Bourdieu, P. (1979). *La Distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit (trad. it. *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Il Mulino, Bologna, 2001).
- Bourdieu, P. (1998). *La domination masculine*. Paris: Edition du Seuil (trad. it. *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano, 1998).
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. (1992). *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. Paris: Edition du Seuil (trad. it. *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992).
- Brown, R. (1997). *Psicologia sociale del pregiudizio*. Bologna: Il Mulino.
- Ceretti, A., & Cornelli R. (2009). Nella scatola della criminologia. In S. Montaldo & P. Tappero (Eds.), *Cesare Lombroso cento anni dopo*. Torino: Utet.
- Ceretti, A., & Natali, L. (2009). *Cosmologie violente. Percorsi di vite criminali*. Milano: Raffaello Cortina.
- Ceretti, A., & Natali, L. (2019). Criminologia del genocidio, interazionismo radicale e processi di violentizzazione. Il genocidio ruandese. *Rassegna italiana di criminologia*.

- Cornelli, R. (2008). *Paura e ordine nella modernità*. Milano: Giuffrè.
- Cornelli, R. (2014). Policing and the Problem of Trust. In S. Caneppele & F. Calderoni (Eds.), *Organized Crime, Corruption and Crime Prevention. Essays in Honor of Ernesto U. Savona* (pp. 51-60). Cham: Springer International Publishing.
- Cornelli, R. (2015). Procedural Justice e campo emotivo: uno studio sulla fiducia dei giovani nelle forze dell'ordine in base ai dati italiani della ISRD3. *Rassegna Italiana di Criminologia*, 9(3): 234-243.
- Cornelli, R. (2018a). Violenza organizzata e appartenenza religiosa. Il caso dell'Isis. *Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale*, 33: 1-31.
- Cornelli, R. (2018b). La politica della paura tra insicurezza urbana e terrorismo globale. *Criminalia*: 233-274.
- De Monticelli, R. (2003). *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*. Milano: Garzanti.
- Dixon, J., & Levine, M. (Eds.) (2012). *Beyond Prejudice. Extending the Social Psychology of Conflict, Inequality and Social Change*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dovidio, J.F., Glick, P., & Budman, L.A. (Eds.) (2005). *On the Nature of Prejudice. Fifty Years After Allport*. Oxford: Blackwell Publishing.
- FRA (2009). *EU-MIDIS - European Union Minorities and Discrimination Survey 2009. Data in Focus Report: The Roma*. Budapest: Elanders Hungary Kft.
- FRA (2012). *The situation of Roma in 11 EU Member States Survey results at a glance*. Luxembourg: Publications Office of the European Union.
- Geertz, C. (1966). Religion as a Cultural System. In M. Banton (Ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock Publications. Rieditato (2004). London: Routledge.
- Ginzburg, C. (1976). *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*. Torino: Einaudi.
- Jefferson, T. (2014). Racial hatred and racial prejudice: A difference that makes a difference. In L. Chancer & J. Andrews (Eds.), *The unhappy Divorce of Sociology and Psychoanalysis: Diverse Perspectives on the Psychosocial* (pp. 359-379). Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Jefferson, T. (2015). What is Racism? Othering, Prejudice and Hate-motivated Violence, *International Journal for Crime, Justice and Social Democracy*, 4, 4: 120-135.
- Hall, S. (1997). The Spectacle of the 'Other'. In S. Hall, (Ed.), *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage Publications/Open University.
- Lasch, C. (1991). *The true and only Heaven. Progress and its Critics*. New York-London: Norton & Company (trad. it. *Il paradiso in terra. Il progresso e la sua critica*, Feltrinelli, Milano, 1992).
- Liguori, G. (2009). Ideologia. In G. Liguori & P. Voza (Eds.), *Dizionario gramsciano 1926-1937*. Roma: Carocci.
- Lyman, S.M. (1984). Interactionism and the Study of Race Relations at the Macro-Sociological Level: The Contribution of Herbert Blumer. *Symbolic Interaction*, 7, 1: 107-120.
- Manconi, L., Resta, F. (2017). *Non sono razzista ma. La xenofobia degli italiani e gli imprenditori politici della paura*. Milano: Feltrinelli.
- Mazzara, B.M. (1997). *Stereotipi e pregiudizi*. Bologna: Il Mulino.
- Merzagora, I., Travaini, G., & Caruso, P. (2018). Da Lombroso alla biocriminologia nazista, e speriamo a nient'altro. *Rassegna italiana di Criminologia*, 2: 105-114.
- Merzagora, I., & Travaini, G. (in press). ...
- Natali, L., & Cornelli, R. (2019). Cambiamento climatico e green criminology. *Rassegna italiana di Criminologia*, 2.
- Natali, L., & White, R. (in press). The ecocide-genocide nexus. A green criminology perspective. *Rassegna italiana di Criminologia*, 3 ...
- Nolan, J., Thorpe, L. Jr., & DeKeseredy, A. (2018). Hate crime. In DeKeseredy, W.S., & Dragiewicz, M. (Eds.), *Routledge Handbook of Critical Criminology*. 2nd Edition, New York: Routledge.
- Perry, B. (2001). *In the Name of Hate. Understanding Hate Crimes*. New York: Routledge.
- Pinker, S. (2018). *Enlightment Now. The Case for Reason, Science, Humanism and Progress*, New York: Penguin (trad. it. *Illuminismo adesso. In difesa della ragione, della scienza, dell'umanesimo e del progresso*, Milano, Mondadori, 2018).
- Reynolds, K.J., Haslam, S.A., & Turner, J.C. (2012). Prejudice, Social Identity and Social Change: Resolving the Allportian Problematic. In J. Dixon & M. Levine (Eds.), *Beyond Prejudice. Extending the Social Psychology of Conflict, Inequality and Social Change*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scott J. (2019). *Lo sguardo dello Stato*. Milano: Eleuthera.
- Sallybrass, P., White, A. (1986). *The Politics and Poetics of Transgression*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Verde, A. (2018). Narrative Criminology: Crime as Produced by and Re-Lived Through Narratives. In N. Rafter, & M. Brown (Eds.), *The Oxford Encyclopedia of Crime, Media, and Popular Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Vitale T. (Ed.) (2009). *Politiche possibili. Abitare le città con i rom e i sinti*. Roma. Carocci.
- Wickes, R.L., Pickering, S., Mason, G., Malhet, J.M., & McCulloch, J. (2016). From Hate to Prejudice: Does the New Terminology of Prejudice Motivated Crime Change Perceptions and Reporting Actions? *The British Journal of Criminology*, 56, 2: 239-255.
- Zanotti, A. (1997). *L'invenzione del pregiudizio*. Milano: FrancoAngeli.