

LA DIMENSIONE SIMBOLICA DELLA DIVERSITÀ: LE MATRICI DELLA CONFLITTUALITÀ ETNICO-CULTURALE.

DOI: 10.7413/18281567181

di **Michele Lanna**

Università degli Studi della Campania “L. Vanvitelli”

The symbolic dimension of diversity: the matrix of ethno-cultural conflict.

Abstract

In this paper the concepts of identity, culture, ethnicity, symbol and cultural conflict are explored and the author underlines how cultural diversity, if on the one hand, possesses a strong aptitude to constitute an element of tension, opposition and conflict, on the other hand it translates into “cultural conflict”, when it is accompanied either by conditions of exclusion, marginalization and economic, social and political deprivation or by powerful ideological and nationalistic impulses.

Keywords: Conflict, Ethnicity, Culture, Symbol.

1. Premessa

Sono passati quasi trent’anni da quando Samuel Huntington¹ preconizzava the *clash of civilizations* e, da allora, non c’è tensione, conflitto o crimine che coinvolga appartenenti a culture diverse, dal piccolo furto nel proprio quartiere al terrorismo internazionale, che non sia letto con le lenti miopi e sfuocate dell’incommensurabilità tra culture. E, così, lo “scontro di civiltà” è diventato una sorta di tautologica spiegazione *passpartout* che inibisce l’analisi approfondita dei fenomeni culturali,

¹ S. P. Huntington, *The clash of civilizations?*, in “Foreign Affairs”, vol. 72, n. 3, Summer 1993.

impedisce la comprensione della diversità ed ostacola la gestione dei conflitti che ne potrebbero derivare. Sul versante politico, la conseguenza di questo stereotipo culturale, è che la crisi, pur innegabile, delle politiche multiculturali sia oramai considerata un mero dato di fatto, esito dell'inevitabile ed insanabile "conflitto culturale". E poco conta se le politiche di "inclusione" ed integrazione della diversità degli ultimi decenni siano state, praticamente ovunque, frammentarie, incoerenti e ideologiche, quando non proprio inconsistenti, con stanziamenti di bilancio ridicoli. Per non parlare poi delle subdole e sciagurate politiche di "esclusione"², che la brevità di questo scritto non ci consente di approfondire. Ed infatti, possiamo solo accennare alle ipocrite "riqualificazioni urbane" degli ultimi anni, che hanno generato spinte centrifughe di migranti, poveri, disperati e "diversi" verso periferie sempre più degradate, con l'unico effetto di produrre drammatici fenomeni di rancorosa emarginazione.

Sul versante della gestione dei flussi migratori, si tratta di politiche che mirano a "marcare i confini" di appartenenza legittima alla comunità locale tra gli *insiders*, la popolazione autoctona, e gli *outsiders*, che al più possono essere chiamati a partecipare al sistema produttivo come lavoratori sfruttati. Tali politiche rispondono ad una concezione funzionalistica dell'immigrazione, subordinata alle convenienze del paese ricevente, che limita al minimo l'integrazione dei *gastarbeiter*³. Essa costituisce una vera e propria "esclusione differenziale" in quanto gli immigrati, appartenenti a culture più o meno diverse, pur incorporati in certe aree della società e del mercato del lavoro, si vedono negato un reale accesso alla cittadinanza e alla partecipazione politica⁴.

² Possono essere definite "politiche di esclusione" quelle misure, di vario tipo, che mirano a separare gli immigrati (ma il discorso vale per tutte le minoranze) dalla componente autoctona della popolazione, adottando nei loro confronti procedure di controllo speciali o limitando il loro accesso alle risorse e alle opportunità delle politiche sociali. È possibile distinguere almeno cinque categorie di politiche di esclusione: a) "civile", che comporta varie limitazioni come, per esempio, quella di iscriversi all'anagrafe; b) "sociale", riferita all'accesso ad alcuni benefici come i contributi per i nuovi nati, per le spese mediche o per l'affitto dell'abitazione; c) "culturale", che si manifesta nei divieti relativi all'apertura di luoghi di culto per le religioni minoritarie o per una concreta accessibilità a percorsi di istruzione e formazione; d) "securitaria", comprendente i provvedimenti locali contro l'immigrazione irregolare; e) "economica", volta a limitare l'apertura di attività commerciali gestite da immigrati. Sul punto mi permetto rinviare al mio *Migration Governance in Urban Areas: A socio-juridical analysis*, Co-published by CuamUniversity Press Aic Edizioni Labrys – Editura Universității Agora, It-Ro, 2017.

³ Tale modello fortemente discriminante risulta, oggi, essersi assai indebolito nella stessa Germania, dove è stato inventato, mentre è ancora dominante nei paesi del Golfo persico e dell'Estremo Oriente.

⁴ Rinvio, sul punto, a S. Castles, M.J. Miller, *The Age Of Migration*, Guilford Press, New York 2003.

In questo breve scritto, non si vuole certo negare che la diversità culturale possieda una spiccata attitudine a costituire elemento di tensione, contrapposizione e conflitto, ma s'intende soprattutto evidenziare che la diversità culturale si traduce in "conflitto culturale", solo laddove sia accompagnata da condizioni di esclusione, emarginazione e deprivazione economica, sociale e politica o da potenti spinte ideologiche e nazionalistiche.

2. L'identità culturale: una possibile definizione

La percezione della diversità produce sempre uno stato d'animo complesso, contrastante, un miscuglio di curiosità, attrazione, fascinazione, ma anche di paura, diffidenza, repulsione, rifiuto. Tale ambivalenza affonda probabilmente le radici nella dimensione fantasmatica dell'alterità, abitata da ombre, proiezioni, suggestioni, mistero⁵.

Entrare in contatto con gli "altri", significa confrontarsi con il concetto di "identità culturale". Una nozione, questa, apparentemente acquisita al linguaggio comune, ma che necessita di essere approfondita, poiché appare un contenitore semantico troppo "scontato" e, allo stesso tempo, assai vago.

La stessa definizione di "identità", del resto, si presenta problematica: se da un lato contiene una dimensione spiccatamente intima e individuale, riferendosi alla coscienza che ognuno ha di se stesso, dall'altro risulta inscindibile dalla relazione, dal rapporto con gli "altri"⁶.

Il termine "culturale", anch'esso assai complesso, si riferisce, invece, al patrimonio globale dell'individuo e dei gruppi sociali ai quali appartiene. Certamente molteplici possono essere le definizioni di cultura⁷; su tutte, però, ci piace ricordare in questa sede, quella di Geert Hofstede, che

⁵ Cfr. M. Lanna, *Vittime immigrate*, in AA.VV., *Vittime immigrate. Esigenze regolative e tutela dell'identità nella società complessa*, Franco Angeli, Milano 2011.

⁶ Si tratta, infatti, di una locuzione insidiosa in quanto subdolamente riflessiva: definire l'alterità implica specularmente la determinazione di se stessi. Sul punto cfr. A. Sayad, *L'immigrazione e i paradossi dell'alterità. L'illusione del provvisorio*, Ombre Corte, Verona 2008.

Come evidenzia Sartre: "io mi situo come europeo in rapporto agli asiatici e ai neri, come vecchio in rapporto ai giovani, come magistrato in rapporto ai delinquenti, come borghese in rapporto agli operai"; la riflessione sull'identità, sul rapporto tra coscienza ed Ego, costituisce uno dei temi centrali del pensiero sartriano, che evidenzia come il "per-sé" si strutturi, attraverso la dimensione intersoggettiva, in relazione al "per-altri" (J.P. Sartre, *L'Essere e il Nulla*, Il Saggiatore, Milano 2014, p. 22).

⁷ Alfred Kroeber e Clyde Kluckhohn nel 1963 hanno raccolto oltre centocinquanta definizioni di cultura, che, con una certa approssimazione, possono essere coagulate nella seguente: "la cultura è composta di modelli, espliciti e impliciti, di

la definisce come il “software della mente”⁸, in grado di fornire un “ambiente operativo” al comportamento, funzionale all’elaborazione degli stimoli e capace di fornire stabilità e coesione ai gruppi umani⁹.

Quando parliamo di “identità culturale” ci riferiamo, così, all’identità globale di un individuo, una costellazione di molteplici, composite ed eterogenee identificazioni, che si collocano all’interno di un processo dinamico costante.

È appena il caso di sottolineare come il concetto di “identità culturale” sia di straordinaria importanza, poiché rappresenta il luogo di formazione del legame sociale e politico, che si struttura attraverso un processo interattivo complesso e articolato di assimilazione e differenziazione con l’alterità.

In questa prospettiva il conflitto culturale, che si caratterizza per essere, soprattutto, una lotta di simboli, investe una dimensione assai profonda che, andando ben oltre la lingua e le tradizioni, investe “visioni del mondo”, cioè modi di categorizzare la realtà, di conferirle significato¹⁰.

Queste differenti rappresentazioni non sono, però allo stesso tempo, sufficienti – da sole – ad ingenerare il conflitto; è necessario che siano affiancate e “attivate” da condizioni di esclusione, emarginazione e disagio, oppure da potenti spinte ideologiche e nazionalistiche capaci di costruire “mappe” in cui collocare – di volta in volta – lo *spazio del male*¹¹.

e per il comportamento, acquisiti e trasmessi mediante simboli, costituenti il risultato distintivo di gruppi umani. Il nucleo essenziale della cultura consiste di idee tradizionali ed in valori” (A.L. Kroeber, C. Kluckhohn, *Il concetto di cultura*, Il Mulino, Bologna 1983, p. 189).

⁸ Secondo l’antropologo olandese la cultura è soggetta a continuo mutamento e consiste in idee, pratiche ed esperienze, trasmesse in forma simbolica attraverso i processi di apprendimento (G. Hofstede, G. J. Hofstede, M. Minkov, *Culture e organizzazioni. Valori e strategie per operare efficacemente in contesti internazionali*, Franco Angeli, Milano 2014).

⁹ Sul punto si veda anche la prospettiva di Berger e Luckmann che, con l’approccio della sociologia della conoscenza, considerano la realtà non come qualcosa di *a priori*, bensì come il prodotto dell’attività umana. Sono evidenti le assonanze con il costruttivismo filosofico, secondo cui non ha senso perseguire una rappresentazione oggettiva della realtà perché il mondo della nostra esperienza, quello in cui viviamo, è il risultato della nostra continua attività costruttrice (P. L. Berger, T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna 1997).

¹⁰ Il conflitto culturale, dal punto di vista epifenomenico, si connota storicamente per essere una lotta tra linguaggi e simboli, che viene drammaticamente agita attraverso la distruzione di luoghi di culto, roghi di libri, devastazione di opere d’arte (M. Lanna, *L’immigrazione in Campania. Dinamiche culturali e prospettive d’integrazione*, Edizioni Labrys, Benevento 2012).

¹¹ L’espressione “*axis of evil*” fu introdotta dal presidente degli Stati Uniti George W. Bush, in occasione del suo *Discorso sullo stato dell’unione* del 29 Gennaio 2002 e faceva riferimento ad un ipotetico complotto di nazioni, specificamente Iraq, Iran e Corea del Nord, dotate di “armi di distruzione di massa”, che avrebbero sostenuto il terrorismo internazionale. Il discorso fu pronunciato a ridosso dell’attentato dell’11 Settembre 2001 e, poco prima, dell’invasione dell’Iraq da parte degli USA.

3. La dimensione spazio-temporale dell'identità culturale: anatomia del "con-fine"

È innegabile come la dimensione "spazio-temporale" costituisca un elemento fondante delle matrici culturali e delle identità. Le diverse culture possono essere classificate in base al rapporto che strutturano con la categoria del tempo: "legate al passato", quando ispirate da retoriche di ritorno ad una *golden age* idealizzata; "innervate nel presente", laddove legate al *management* delle "scadenze" e (pre)occupate di minimizzare il senso di impotenza verso il futuro; "proiettate al futuro", se strutturate sulla base della pianificazione, dell'innovazione, della velocità e del progresso¹².

La dimensione temporale si rivela centrale anche in rapporto al paradigma dell'identità, perché incide geneticamente sulla sua stessa concettualizzazione. L'identità culturale, infatti, può essere ricondotta a due impostazioni di fondo, profondamente differenti e reciprocamente escludenti, che si fondano proprio sul diverso rapporto che la lega allo scorrere del tempo. Una visione statica e originaria, in cui il tempo agisce come fattore di degradazione e disgregazione dell'identità ed un'altra, costitutiva, evolutiva e proattiva, di evidente matrice darwiniana, per la quale il tempo è, al contrario, generatore d'identità¹³. Più nel dettaglio, la prima visione, che potremmo definire "conservatrice", identifica l'identità con la tradizione e percepisce l'alterità come contaminazione potenzialmente disgregante. L'altra prospettiva, che ci piace chiamare "progressista", concepisce l'identità come un prodotto dinamico, in continua evoluzione, una realtà tipicamente di confine. Tale paradigma considera l'identità come una struttura "viva", estremamente flessibile, fluttuante, capace di (ri)costruirsi continuamente in un perenne equilibrio dinamico¹⁴. È evidente come per quest'ultima prospettiva la

¹² Riguardo allo studio dell'orientamento delle culture rispetto al tempo possiamo, inoltre, distinguere: a) un orientamento "monocronico": che considera un tempo vettoriale, volto all'azione, "maschile", segmentato in unità standardizzate ed omogenee, possedibili ed organizzato tramite la pianificazione; b) un orientamento "policronico": un tempo circolare, orientato alla relazione, "femminile"; non controllabile, flessibile, che prevede lo svolgimento di possibili più attività e ruoli nello stesso momento e che è organizzato in relazione con il contesto (C. Giaccardi, *La comunicazione interculturale nell'era digitale*, Il Mulino, Bologna 2005).

¹³ La teoria evolucionistica sostiene, infatti, che ciò che è diverso, nuovo, "superfluo" è importante perché introduce variazioni e produce evoluzione: il superfluo di oggi è ciò che costruisce nuova identità. Sono, pertanto, la diversità e la varietà che producono evoluzione.

¹⁴ Le specie, del resto, secondo la teoria evolucionistica si estinguono quando si riduce la loro varietà genetica, la loro diversità. Il paradigma evolutivo darwiniano considera, infatti, il "confine", ossia la specie, come un qualcosa di "provvisorio", con il conseguente corollario che la diversità è il risultato dell'equazione "Tempo/Variazione": piccole variazioni nel tempo possono produrre grandi "diversità" (cfr. C. Darwin, *L'origine della specie*, Bollati Boringhieri, Torino 2011).

diversità rappresenti un elemento centrale nella costruzione, nell'evoluzione e nella sopravvivenza dell'identità.

Da tale prospettiva, che s'intreccia a doppio filo con la dimensione spaziale, il confine può essere inteso, non tanto come linea di demarcazione e come limite, quanto piuttosto come interfaccia, come scheda di comunicazione: un meccanismo biunivoco di assimilazione, interazione e interscambio col mondo esterno.

Questa seconda prospettiva ci appare assai più convincente, anche in considerazione del fatto che l'ego rappresenta una realtà di confine, che proprio sul confine costruisce la propria "identità". L'idea di un "Io" unitario e continuo nel tempo rappresenta una mera finzione, certamente indispensabile per fondare la nostra percezione identitaria di "persona", ma assolutamente falsa e mendace, in quanto, come testimoniato anche dalla psicoanalisi, non esiste alcuna reale identità in grado di permanere nel tempo, che possa essere definita "Io"¹⁵.

Dunque, la forza dell'identità risiede, paradossalmente, proprio in quella che potrebbe apparire come una debolezza: la sua attitudine ad essere superata¹⁶.

4. L'etnia come forma "simbolica"

Il concetto di identità culturale, come sopra delineato, sta ad indicare un universo ben più ampio di quello etnico, benché sia spesso riduttivamente assimilato a quest'ultimo.

In una prospettiva antropologica, per "etnia" s'intende un raggruppamento umano determinato in base a criteri di classificazione che possono essere molto diversi: linguistici, culturali, fisici. Gli antropologi tendono, però, a considerare tale concetto come uno strumento di ricerca, piuttosto che come elemento di classificazione della realtà¹⁷.

¹⁵ Cfr. A. Freud, *L'Io e i meccanismi di difesa*, Giunti, Firenze 2012. Come sottolinea Lacan, inoltre, il linguaggio possiede la capacità di "strutturare l'inconscio"; la parola possiede infatti, secondo lo psicoanalista francese, il potere di far "sorgere" l'interlocutore, ponendosi come base stessa della relazione intersoggettiva; ed è proprio grazie a questo processo dialettico che l'altro ha la possibilità di essere (ri)conosciuto: la parola dell'Io è, infatti, una parola sostanzialmente vuota, mentre è la dimensione dialettica a strutturarla come esistenza (cfr. M. Recalcati, *Jacques Lacan*, Raffaello Cortina, Milano 2012 vol. I).

¹⁶ L'identità non è altro che il racconto egemone di se stessi, i cui confini hanno senso solo se permeabili ed in grado di consentire variazioni microscopiche di stato (cfr. D. Dennet, *L'Io della mente*, Adelphi, Milano 1992).

¹⁷ Cfr. R.H. Robbins, *Antropologia culturale. Un approccio per problemi*, Utet Università, Torino 2009.

In quest'ottica, le etnie, lungi dall'essere realtà naturali, sarebbero più che altro rappresentazioni collettive, in grado di evocare uno spazio relazionale, sociale e politico privilegiato. Sebbene l'etnia costituisca una forma squisitamente simbolica, composta da rappresentazioni reciproche¹⁸, la coscienza collettiva del gruppo "etnico" si fonda su elementi assai concreti ed oggettivi: lingua, razza, religione, territorio, istituzioni comuni.

Per il nostro discorso, occorre sottolineare come fattori quali razza, religione e lingua¹⁹, che assumono nell'identità etnica una rilevanza preponderante, nel contatto interculturale possano rivelarsi elementi assai spinosi, scivolosi e problematici, proprio perché potenzialmente conflittuali²⁰. Tali fattori, costituiti, per lo più, di realtà simboliche²¹ sono infatti suscettibili di evocare, se strumentalmente enfatizzati, come evidenziato all'inizio di questa riflessione, una dimensione mitica in grado di falsare la realtà e generare intolleranza, fanatismo e violenza²².

Potremmo anche dire che tali elementi si sostanziano di *un contenuto immaginale*, che, come sottolineato da Henry Corbin, "a differenza dell'immaginario, non è mai innocuo: esso può far sì che

¹⁸ Già Talcott Parsons definiva "gruppo etnico", quello i cui membri possiedono, ai loro occhi e "agli occhi degli altri", un'identità distinta, radicata nella coscienza di una storia o di un'origine comune (cfr. T. Parsons, *Comunità societaria e pluralismo. Le differenze etniche e religiose nel complesso della cittadinanza*, Franco Angeli, Milano 1994).

¹⁹ La lingua, la religione e la razza assumono, così, nell'identità etnica una rilevanza preponderante. La lingua, in particolare, pur essendo 'uno' degli elementi della cultura, possiede la capacità di trascendere tutti gli altri, avendo il potere di denominarli e di veicolarli. La religione rappresenta uno strumento altrettanto potente in quanto, pur facendo parte di un determinato sistema culturale, è in grado di trascenderlo, includendolo in una più ampia visione del mondo, in un sistema superiore. La razza, infine, rinviando simbolicamente ad un'origine comune, evoca seppur a livello fantasmatico, le forze oscure dell'istinto, del sesso e del sangue.

²⁰ Cfr. M. Lanna, *Ermeneutica del conflitto. La prospettiva sociologica*, Edizioni Labrys, Benevento 2011, vol. I.

²¹ Per un primo inquadramento sulla "dimensione simbolica" (applicata ai fenomeni politici), rinvio a G. M. Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica I*, Franco Angeli, Milano 2006; Id., *Propedeutica alla simbolica politica II*, Franco Angeli, Milano 2010; A. Cesaro, *Sguardi in ascolto. Il simbolo tra parola e immagine*, Mucchi, Modena 2013; P. Bellini, F. Sciacca, E.S. Storace, *Simboli, politica e potere. Scritti in onore di Claudio Bonvecchio*, Albo Versorio, Milano 2018).

²² Emblematica, da questo punto di vista, la guerra civile in Ruanda, che funestò il paese dal 1990 al 1993 e che vide contrapporsi le forze governative del presidente Juvénal Habyarimana e i "ribelli" del *Rwandan Patriotic Front*. Il conflitto traeva le proprie origini nelle tensioni etniche fra Hutu e Tutsi, che furono rafforzate in epoca coloniale in seguito alla scelta dell'amministrazione belga di formalizzare e consolidare la contrapposizione fra i due gruppi. Ai Tutsi, che costituivano l'aristocrazia tradizionale ruandese, furono concessi numerosi benefici e uno *status* sociale esplicitamente superiore a quello della maggioranza Hutu. E, così, con l'indipendenza del Ruanda, tale situazione sfociò in un aperto conflitto tra queste due anime, che fu abilmente alimentato dalle diverse fazioni politiche in lotta.

le cose tornino ad essere inquietanti e non familiari, sfuggenti ai codici con i quali vorremmo interpretarle”²³.

Più propriamente, – secondo Giulio M. Chiodi – l’*immaginale* può essere riferito “a fenomeni che sono un misto di realtà e di immaginazione, un insieme inscindibile di manifestazioni emozionali e razionali ad un tempo, capaci di esprimere una totalità che si determina nel vissuto. L’*immaginale*, perciò, dà realtà all’immaginario e riveste di immaginazione la realtà [...]; in altri termini ci fa sentire di essere nel vivo e nella realtà ciò che sentiamo di essere nell’immaginazione e nel contempo di essere nell’immaginazione ciò che sappiamo essere nel vivo e nella realtà, senza disgiunzioni tra reale e immaginario. L’universo in cui ciò si esplica non si riduce al solo vissuto soggettivo, ma si estende a quello collettivo”²⁴.

Seguendo, pertanto, tale approccio ermeneutico, riteniamo l’identità culturale espressione di un universo simbolico. La parola *symbolon*, d’altra parte, come il suo stesso etimo greco rivela, rimanda alla capacità di ri-conoscersi, di sentirsi parte di una comunità. Esso ha, indubbiamente un valore identitario. E non solo.

Il simbolo²⁵, infatti, non rappresenta mai qualcosa di meramente immaginario, ma assume una dimensione – ad un tempo – concreta e immaginifica: una realtà “*immaginale*”, in cui si fondono l’immaginario, con le sue componenti di emozione e sentimento e la materia fisica, visibile, tangibile e, pertanto, misurabile e intelligibile²⁶.

²³ Cfr. H. Corbin, *Corpo spirituale e terra celeste*, Adelphi, Milano 1986, p. 74. Per un inquadramento generale della problematica: H. Corbin, *Mundus imaginalis o l’immaginario e l’immaginale*, in “Aut Aut”, n. 258, 1993.

²⁴ G. M. Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica I*, cit., p. 27.

²⁵ La definizione di realtà *immaginale* intende richiamare l’attenzione del lettore sul carattere propriamente “*liminare*” del simbolo, inteso come punto d’incontro (e di fusione) tra conscio e inconscio ed espressione, perciò, della coscienza *liminare* (cfr. G. M. Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica II*, cit., p. 12). Ciò evidenzia la natura, per così dire “*sovrabbondante*” del simbolico rispetto – da un lato – all’*immaginazione* che, priva com’è di carattere *liminare*, risulta produttiva di mero immaginario e – dall’altro – al *segnico*, di carattere logico, deduttivo e meramente informativo.

²⁶ Le civiltà, d’altra parte, si sono costruite, ma anche trasformate e distrutte, col concorso dell’immaginario di cui il simbolico costituisce la forma comunicativa e rappresentativa (cfr., sul punto, A. Cesaro, *Il sovrano demiurgo. Federico II, ideologia e simbolica del potere*, Artetetra edizioni, Capua 2018). Inteso nella sua realtà fenomenica, il simbolo, a differenza del segno, che ha mero carattere informativo, può essere definito come la manifestazione di *uno stato di coscienza liminare*: “Esso è, allo stesso tempo ‘coscienza’, perché è consapevolmente percepito da chi ne è partecipe e ‘liminare’, perché attinge a componenti incontrollate del profondo, senza però annullarsi completamente nell’inconscio. Esso si situa tra il visibile e l’invisibile, il definito e l’indefinito, il dicibile e l’indicibile, incontrandoli contestualmente e rendendoli compatibili nella medesima entità” (G. M. Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica I*, cit., pp. 11 e ss.).

L'identità etnica, quindi, se dal punto di vista classificatorio può essere riduttivamente e innocuamente considerata un sottosistema di quello culturale, dal punto di vista simbolico, si carica di una forza arcaica, mitica, dirompente, capace di evocare una storia e un'origine "simboleggiata" da una comune genia. Essa, non a caso, emerge soprattutto nei momenti di *crisi* e con una connotazione quasi sempre negativa, allorquando il gruppo etnico entra in contrasto con altri gruppi "etnici" ed i sistemi culturali corrispondenti si affrontano. L'immaginario, infatti, evoca ed enfatizza immagini primordiali, schemi universali di produzione di simboli e narrazioni, con la funzione di conferire un senso alla realtà "immaginata"²⁷. Esso si configura come "un oggetto stratificato, sospeso tra la produzione di concetti puramente astratti e la materialità delle cose"²⁸, i cui elementi costitutivi non sono la cosa in se stessa, ma la rappresentano e, allo stesso tempo, "non ne sono neanche una descrizione analitica, ma permettono all'osservatore di intuirne la natura, evitando complessi ragionamenti di ordine astratto"²⁹.

Il linguaggio dell'immaginario rappresenta, così, il vero "codice di riferimento di una civiltà o cultura, poiché contiene, in se stesso, la possibilità di definire la propria identità personale in relazione a un sistema coerente di immagini e simboli collettivamente condivisi"³⁰. Il simbolo, pertanto, come si dirà diffusamente in seguito, è profondamente "energetico", capace di irradiare "energie patiche" che agiscono nel profondo delle rappresentazioni soggettive e collettive, condizionando i comportamenti sociali³¹. Così, per le sue caratteristiche intrinseche (valore costitutivo, energetico, identitario, forza, specularità, non arbitrarietà, enantiodromia), i simboli rappresentano la cifra ermeneutica del reale, coinvolgendo pensiero e sentimento, senso e intuizione, e stimolando l'intero essere dell'uomo.

²⁷ Sul punto si veda diffusamente G. Durand, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Dedalo, Roma 2009.

²⁸ P. Bellini, *Civiltà e conflitto come forme di rappresentazione della realtà*, in "Metabasis.it. Filosofia e comunicazione" n. 18, Novembre 2014, p. 6.

²⁹ E così, attraverso il linguaggio simbolico, è possibile cogliere immediatamente un significato che rimanda a uno specifico modo di intendere e conferire senso alla realtà. Inteso in questo modo, l'immaginario rappresenta il luogo dove nascono, crescono, si diffondono e "muoiono" le narrazioni che danno un significato alla realtà e condizionano profondamente la percezione che si ha di se stessi e dell'universo culturale a cui si appartiene. I linguaggi mediatici, del resto, sono ricchi di tali simbologie e le usano al fine di trasmettere contenuti e significati di ogni genere (P. Bellini, *Civiltà e conflitto come forme di rappresentazione della realtà*, cit., p. 8).

³⁰ Ivi, p. 7.

³¹ A. Cesaro, *Il sovrano demiurgo*, cit., pp. 29-47.

È, pertanto, evidente come tale realtà “immaginifica” possa rappresentare un *materiale* altamente “infiammabile” da trattare con estrema attenzione e cautela. Un *materiale* che, se da un lato va preservato dall’influenza nefasta di retoriche ideologiche e nazionalistiche, dall’altro deve essere tenuto in debita considerazione nella pianificazione delle politiche di integrazione.

5. L’identità etnica tra rappresentazione e immaginario: una realtà immaginale

L’*immaginario*, la cui dimensione è così fortemente evocata tutte le volte che si approccia la questione identitaria, rappresenta un concetto assai sfuggente del quale, però, allo stesso tempo, si avverte con forza l’intensità, la densità, la pregnanza. Pertanto, può essere utile un tentativo di ricognizione teorica del concetto, in particolare attraverso un approccio simbolico-politico (seppur nella consapevolezza della non esaustività dello sforzo ermeneutico, che la brevità di un articolo necessariamente comporta).

Anzitutto risulta necessario distinguere tra “rappresentazione” e “immaginario”.

Orbene, “se con il concetto di *rappresentazione* intendiamo ogni possibile traduzione sensibile o mentale di una realtà esterna percepita, l’*immaginario* – pur legato alla rappresentazione della quale condivide le *procedure di astrazione* – attiene invece ad un processo che, superando la traduzione meramente “riproduttiva”, è creativo e poetico”³². La *rappresentazione* possiede, quindi, una natura meramente “descrittiva”, mentre l’*immaginario*, in quanto tale, è “costruttivo”, poiché trascende, con le potenzialità della fantasia, il dato puramente intellettuale o fisico.

Di estrema chiarezza e pregnanza è l’inquadramento concettuale della distinzione tra *rappresentazione* e *immaginario* operata da Giulio M. Chiodi (nell’originale descrizione del cosiddetto *homo symbolicus*³³): egli, infatti, riduce a cinque i livelli percettivi e di elaborazione che un essere umano, “come essere percipiente, può dare agli stimoli esterni e interiori, ai quali le sue qualità ricettive sono sensibili”³⁴. Tali *livelli*, secondo Chiodi, sebbene normalmente fusi e difficilmente avvertibili nell’agire, si rendono tuttavia evidenti attraverso un’ermeneutica simbolica e sono: a) il livello dell’istinto sensoriale e della percezione sensibile; b) il livello dell’emozionalità;

³² Ivi, p. 18.

³³ Cfr. G. M. Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica II*, cit., pp. 19-23.

³⁴ Ivi, pp. 20-21.

c) il livello dell'intelletto logico o raziocinante; d) il livello dell'immaginazione; e) il livello del sentimento.

Lo studioso – tra i maggiori filosofi politici italiani – sottolinea, in particolare, come “dalla facoltà dell'immaginazione dipendono tanto l'*immaginario*, raffigurazione mentale che pensa ad oggetti prescindendo dalla corrispondenza alla realtà e che può essere opera della pura fantasia, quanto l'*immaginabile*, intendendo con questo concetto quell'ordine di fenomeni che sono un misto di realtà e di immaginazione, un insieme inscindibile di manifestazioni emozionali e razionali ad un tempo, capaci di esprimere una totalità che si determina nel vissuto”³⁵.

Risulta evidente – sulla scorta di queste considerazioni e riprendendo il filo del nostro ragionamento – che nella definizione delle diverse identità etniche, le *manifestazioni immaginali*, originate da una complessità di fattori soggettivi ed oggettivi, appartengono complessivamente ad esperienze *non universalizzabili*, da inserirsi, per loro natura, in un ordine che dobbiamo considerare soggettivo, i cui caratteri si manifestano nell'eterogeneità (così richiamando i livelli percettivi poco sopra definiti dell'*emozionalità*, dell'*immaginazione* e del *sentimento*).

Un'ulteriore distinzione, utile per il nostro discorso, concerne poi i diversi statuti epistemologici di *immaginario* e di *ideologico*³⁶. Trattasi di un'astrazione concettuale, come è stato osservato, complessa e pernicioso, “terreno intricatissimo di problematiche e di continui rinvii, storici e teorici, tra diverse *ideologie dell'ideologia*”³⁷. Consapevole di ciò, nell'economia del discorso che qui si intende approfondire, mi limiterò a sottolineare come “l'ideologico si manifesti come un esercizio congiunto di potere e di sapere, connesso col bisogno di dominio o di controllo e funzionale ai processi di legittimazione del potere”³⁸.

³⁵ Ivi, p. 22 (corsivi miei).

³⁶ Per un primo approccio al concetto di ideologia rinvio, da un lato, all'ormai 'classico' F. Rossi-Landi, *Ideologia*, ISEEDI, Milano 1978 (che contiene anche una vastissima bibliografia di riferimento); dall'altro al recente volume di G. M. Chiodi, *Teoria dell'ideologia*, Franco Angeli, Milano 2019.

³⁷ G. M. Chiodi, *La menzogna del potere. La struttura elementare del potere nel sistema politico*, Giuffrè, Milano 1979, p. 43.

³⁸ Così A. Cesaro, *Il sovrano demiurgo*, cit., p. 22.

Potere e sapere rappresentano, infatti, le coordinate dell'ideologia, il cui compito è “dare evidenza, riconoscibilità, rappresentatività e quindi controllo, anche falso, al dato materiale e alla prassi”³⁹, traducendosi altresì in azione concreta finalizzata al disciplinamento, alla vigilanza e alla strumentalizzazione dei comportamenti reali⁴⁰.

L'ideologico, pertanto, compie una sorta di “forzatura”, di riduzione di complessità, di “semplificazione” nei confronti del reale, che viene “costretto” in un quadro concettuale stereotipato, rigido e predefinito e, pertanto, necessariamente “falso” nelle sue pretese di completezza, ponendosi, così, come “delimitazione ovvero luogo di identificazione dei confini propri di un universo conoscitivo e/o comportamentale, del quale costituisce il limite di varianza”⁴¹.

A questo punto è opportuno sottolineare che sia la dimensione immaginale che quella ideologica, si strutturano in un orizzonte “simbolico”; e ciò perché il “simbolo” – per sua natura – né si limita al piano della manifestazione sensibile, né si riduce all'ambito dell'inesprimibile fisicamente: esso, infatti, “non è semplicemente immaginario, perché è anche reale; e non è semplicemente reale, perché è prodotto dell'immaginario esistenzialmente partecipato”⁴².

L'identità etnica, pertanto, può essere considerata, a pieno titolo, una realtà – insieme – *ideologica* e *immaginale*⁴³, in cui si fondono l'immaginario, con le sue componenti di emozione e sentimento e la materia fisica, visibile, tangibile e, perciò, misurabile e intelligibile: la lingua, gli oggetti, i riti.

A conferma del nostro assunto, si ricordi che, inteso nella sua realtà fenomenica (e, dunque, percettiva), il simbolo deve essere definito come la manifestazione di uno stato di “coscienza liminare”⁴⁴: di “coscienza”, perché è consapevolmente percepito da chi ne è partecipe e “liminare”,

³⁹ G. M. Chiodi, *La menzogna del potere*, cit., p. 45.

⁴⁰ Sul classico tema foucaultiano di “disciplinamento” mi limito a segnalare, in particolare, M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 2014.

⁴¹ G.M. Chiodi, *La menzogna del potere*, cit., p. 43.

⁴² G. M. Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica* II, cit., p. 28.

⁴³ La definizione di realtà immaginale intende richiamare l'attenzione del lettore sul carattere propriamente *liminare* del simbolo, inteso come punto d'incontro (e di fusione) tra conscio e inconscio (cfr. G. M. Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica*, II, cit., p. 12). Ciò evidenzia la natura, per così dire, “sovrabbondante” del simbolico rispetto all'immaginazione propriamente detta (che, priva com'è di carattere liminare, risulta produttiva di mero immaginario) e al segnico (di carattere logico, deduttivo e meramente informativo).

⁴⁴ Per una più ampia ed esaustiva trattazione del concetto di “coscienza liminare” si rinvia a G. M. Chiodi, *La coscienza liminare. Sui fondamenti della simbolica politica*, Franco Angeli, Milano 2011.

perché attinge a componenti incontrollate del profondo, senza però annullarsi completamente nell'inconscio. Esso “si situa, così, tra il visibile e l'invisibile, il definito e l'indefinito, il dicibile e l'indicibile, incontrandoli contestualmente e rendendoli compatibili nella medesima entità”⁴⁵.

La realtà immaginale, pertanto, è da ritenersi composta, nel vissuto di un individuo o di una comunità, dalla fusione di elementi sensibili e materiali (afferenti alla dimensione cosciente) e di elementi nebulosi, indistinti e immateriali (provenienti dall'inconscio). Così intesa, essa si pone come una sintesi di realtà e di immaginazione, di manifestazioni razionali ed emozionali capace di “creare realtà con l'immaginazione e immaginazione con la realtà”⁴⁶, con implicazioni non solo sul vissuto soggettivo individuale, ma anche, su quello collettivo.

Nel *mundus imaginalis*, perciò, data la particolare natura intermedia di una tale dimensione, quel che è stato concepito come un sistema di concetti può trasformarsi in una massa di immagini, “la visione analitica può diventare sintetica, la dimensione mentale può assumere una valenza vitale e la verità di ragione può tramutarsi in dogma di fede (accettato al di là di ogni dimostrazione logica), con la naturale conseguenza di promuovere, nel manifestarsi di un vissuto identitario emozionalmente coinvolgente, processi di integrazione e disintegrazione nel campo sociale e politico (l'universo in cui si esplica il *mundus imaginalis*, infatti, non si limita al solo vissuto soggettivo, ma si estende a quello collettivo)”⁴⁷.

Le civiltà, d'altra parte, si sono costruite, trasformate e distrutte, col concorso dell'immaginario, di cui il simbolico costituisce la forma comunicativa e rappresentativa. Come tradisce il suo stesso etimo greco, *symbolon* significa unione, organizzazione di nessi, possibilità di stabilire relazioni. Conseguentemente, l'uomo deve essere necessariamente considerato un “animale simbolico”, secondo la nota definizione di Ernst Cassirer⁴⁸, perché non può prescindere da questa realtà presente in tutte le sue strutture culturali e, allo stesso tempo, in tutte le dinamiche sociali e, in forma più immediata ed evidente, nella dimensione politica.

⁴⁵ G. M. Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica* I, cit., p. 37 e ss.

⁴⁶ Ivi, p. 27; per ulteriori approfondimenti sulle implicanze dell'immaginale sul fenomeno politico, G. M. Chiodi, *Speculum symbolicum I. Allegorie vissute. Axis sui. Gioco*, Artetetra edizioni, Capua 2015.

⁴⁷ A. Cesaro, *Il sovrano demiurgo*, cit., p. 31.

⁴⁸ Cfr. E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, Firenze 1987.

Partendo da tali presupposti, Paolo Bellini ha sostenuto come tutte le forme culturali – mito, religione, linguaggio, arte, scienza – non siano altro che *epifanie simboliche* di diverso tipo e intensità, poiché “l’immaginazione precede ontologicamente e logicamente la razionalità”⁴⁹.

Per tale ragione c’è chi, come Giuseppe Limone (seguendo la lezione di Giulio M. Chiodi), ha riflettuto sulle peculiarità costitutive del simbolo, evidenziando come esso si connota per essere: a) *costitutivo*: non è infatti mera forma di rappresentazione di una realtà, ma piuttosto produce realtà (*realtà immaginale*), in conseguenza di un immaginario esistenzialmente partecipato e, in quest’ottica, si pone anche come forza – creatrice e/o aggregante – emanando “direttive” al pensiero ed ai comportamenti; b) *identitario*: in quanto ci introduce in un universo culturale conferendo realtà e intelligibilità al mondo (è qui evidente il tema del passaggio dal mondo della natura a quello della cultura); c) *speculare*: una caratteristica che si rende evidente nel rinvio di ogni evento, fenomeno o gesto ad una dimensione di valore superiore, trascendente, mitica e totalizzante; d) *energetico*: esercitando uno speciale magnetismo psico-emozionale capace di sollecitare un particolare stato di *pathos* immaginativo e comportamentale (in quest’ottica il simbolo si pone come forza che contrae e concentra in sé un volume energetico che, messo in contatto ermeneutico con un fruitore, può liberare - anche in forme incontrollabili – tutta la potenza e la vitalità in esso incluse)⁵⁰; e) *enantiodromico* ed *enantiosemico*: ad un tempo sintesi di contrari e di significati ambivalenti: il simbolo può assumere e prestarsi, infatti, ad interpretazioni antitetiche⁵¹.

Sulla base di queste premesse non mi sembra azzardata l’ipotesi di considerare l’*identità etnica*, a pieno titolo, una “realtà immaginale”, in cui si fondono l’immaginario, con le sue componenti di emozione e sentimento e la materia fisica, visibile, tangibile e intelligibile.

È indubbio, infatti, che un impianto categoriale meramente logico-razionalistico risulterebbe del tutto inadeguato a spiegarne la natura di un concetto che, per il suo ambivalente carattere, sfugge a qualsiasi

⁴⁹ “Ontologicamente nel senso che la comprensione più originaria e primitiva, che l’uomo ha del reale, è di tipo immaginativo, logicamente, nel senso che determina i postulati su cui si erge ogni edificio logico-razionale”, P. Bellini, *Cyberfilosofia del potere. Immaginari, ideologie e conflitti della civiltà tecnologica*, Mimesis, Milano 2006, p. 92.

⁵⁰ G. Limone, *Dimensioni del simbolo*, Arte Tipografica, Napoli 1997, pp. 36 e ss.

⁵¹ Per una disamina delle caratteristiche generali del simbolo rinvio a G. M. Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica* I, cit., p. 43 e ss.

tentativo di comprensione che abbia la pretesa di inquadrarlo in un contesto meramente razionale (e, pertanto, affidato alla sola valutazione dell'intelligenza esplicativa⁵²).

Proprio perché la realtà dell'*identità etnica* è "immaginale", essa assume le caratteristiche di un'entità simbolica che, in quanto tale, non è riducibile al piano della manifestazione sensibile (e fisicamente esprimibile). L'etnia è, dunque, una "realtà" del *mundus imaginalis*, "un mondo che è ontologicamente tanto reale quanto quello dei sensi e dell'intelletto"⁵³, una dimensione intermedia in cui i concetti mentali possono assumere una valenza vitale e le verità di ragione possono tramutarsi in dogma di fede, con la naturale conseguenza di promuovere, nel manifestarsi di un vissuto emozionalmente coinvolgente, prassi e comportamenti nella dimensione sociale, in quanto l'universo in cui si esplica il *mundus maginalis* non si limita al solo vissuto soggettivo, ma si estende anche a quello collettivo.

Il rischio, come paventato da Antimo Cesaro, è che sulla scia di ideologie della conoscenza, razionaliste, scientiste e positiviste, un tale approccio ermeneutico "potrebbe essere sommariamente correlato a dimensioni del tutto aleatorie e persino folkloristiche (con una superficiale sovrapposizione dei concetti di immaginale, immaginario, immaginifico e fantastico), o, addirittura, essere considerato espressione di una cultura marginale, connessa alla sprovvedutezza di un pensiero tipico di civiltà appartenenti ad un livello evolutivo non ancora pienamente in grado di percorrere la via del ragionamento discorsivo e astratto o ancora irretite da una dimensione numinosa e iletica"⁵⁴. Lo stesso autore, però, proprio in riferimento al rapporto che la dimensione simbolica stabilisce con la realtà, sottolinea come sia "possibile porne in evidenza le sue caratteristiche fondamentali, che ci permetteranno di allontanare definitivamente ogni riserva sulla sua reale consistenza e di considerarla a pieno titolo strumento privilegiato di analisi nell'ambito delle scienze sociali e, più in generale, delle dinamiche culturali dell'umano"⁵⁵.

⁵² Sulle potenzialità e i limiti dell'intelligenza esplicativa si veda J.-J. Wunenburger, *La vita delle immagini*, Mimesis, Milano 2007, pp. 88-89.

⁵³ H. Corbin, *Mundus imaginalis o l'immaginario e l'immaginale*, cit., p. 120.

⁵⁴ A. Cesaro, *Le monde veult estre trompé*, Id., (a cura di), A. Paré, *Discorso sul liocorno*, Artetetra, Capua 2014, p. 32.

⁵⁵ Ibidem.

Da queste pur brevi note, appare subito evidente che non è operazione semplice saper sfruttare i “documenti dell’immaginario”. Si tratta, infatti di una capacità che presuppone una formazione multidisciplinare capace di orientarsi con sufficiente agilità nel variegato e complesso mondo delle molteplici e articolate “produzioni culturali” che le diverse società, a varie latitudini, hanno creato e continuano a determinare.

Tale possibilità (di ‘lettura’ dei *documenti dell’immaginario*) appare ancor più impedita dalla “scandalosa specializzazione delle materie di insegnamento universitario”⁵⁶ che, facendo diventare insormontabili gli steccati che racchiudono le diverse discipline, ha il potere di impedire che si pongano le basi di un serio studio a carattere interdisciplinare. Ed invece, è proprio questo l’unico approccio che può consentire una seria investigazione della storia culturale di una civiltà. E, tutto ciò, sul presupposto di ritenere la dimensione immaginativa una forma espressiva di assoluta rilevanza per una esaustiva comprensione della complessa struttura del mondo, per la cui investigazione è necessario avvalersi di *rappresentazione e immaginario*, in quanto: “la prima (rappresentazione), forte della sua natura descrittiva, ci fornisce una possibile traduzione sensibile e/o mentale di una realtà esterna percepita; il secondo (l’immaginario), di natura costruttiva, invece, – pur legato alla rappresentazione della quale condivide le procedure di astrazione –, superando la traduzione meramente riproduttiva, ci consente di approfondire gli aspetti creativi e poetici della realtà”⁵⁷.

Conclusioni

Nel dibattito sulla sostenibilità del *meltingpot*, sviluppatosi sin dagli anni Novanta del secolo scorso, si sono affermate posizioni più o meno radicali, tendenti ad evidenziare la forza disgregatrice delle politiche migratorie. Se Arthur Schlesinger ha messo in guardia dai rischi per la stabilità interna degli Stati Uniti, paventando uno scenario di disgregazione anche geografica⁵⁸, l’assunto di fondo di una sostanziale incommensurabilità delle diverse culture e, quindi, della necessità dell’isolamento, è stato

⁵⁶ J. Le Goff, *L’immaginario medievale*, Laterza, Roma-Bari 2001, *Prefazione*, pp. V-XXII.

⁵⁷ A. Cesaro, *Le monde veult estre trompé*, cit., p. 27.

⁵⁸ A. M. jr. Schlesinger, *La disunione dell’America. Riflessioni su una società multiculturale*, Diabasis, Parma 1995.

ampiamente sostenuto da Samuel Huntington nel famoso saggio del 1996 *Lo scontro delle civiltà ed il nuovo ordine mondiale*, con il quale abbiamo introdotto questa breve riflessione⁵⁹.

La tesi del politologo newyorchese è che la ‘Storia’ non sia affatto finita con il crollo dell’ideologia comunista⁶⁰ ma che, conclusa la Guerra Fredda, siano solo cambiati i parametri di identificazione e, conseguentemente di conflitto. Gli individui, pertanto, si definiscono non più con riferimento all’ideologia e al sistema politico-economico, ma rispetto all’identità culturale: alla lingua, alla religione e alle tradizioni. Di conseguenza, la politica mondiale si starebbe riconfigurando secondo schemi culturali, piuttosto che politico-ideologici⁶¹.

Tale assunto ribalta, così, l’idea classica secondo la quale il conflitto nascerebbe da motivazioni politico-economiche, richiamando in causa motivazioni etniche, religiose e culturali: “la divisione dell’umanità lungo le linee della guerra fredda è finita... resta ora la divisione più fondamentale lungo le linee etniche, religiose e di civiltà che producono nuovi conflitti... Le civiltà sono le forme tribali ultime e lo scontro tra le civiltà è il conflitto tribale su scala globale”⁶².

Corollario politico-militare di tale analisi è che la civiltà occidentale dovrebbe isolarsi e consolidare la propria identità, anziché mescolarsi e, soprattutto, invece d’indebolirsi dovrebbe rafforzarsi anche militarmente.

Sebbene tale innovativa prospettiva individui, come evidenziato nei paragrafi precedenti, elementi di assoluto interesse, il rischio, evidentemente, è quello che teorie siffatte non si limitino a spiegare fenomeni quanto, piuttosto, contribuiscano a produrli, trasformandosi in vere e proprie “profezie che si auto-avverano”, fomentate da azioni militari e politiche che finiscono per rendere reali presunti e fantasmatici nemici⁶³.

⁵⁹ S.P. Huntington, *The clash of civilizations?*, cit., (si veda anche S.P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà ed il nuovo ordine mondiale. Il futuro geopolitico del pianeta*, Garzanti, Milano 2000).

⁶⁰ Cfr. F. Fukuyama, *La fine della storia e l’ultimo uomo*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1980.

⁶¹ Più precisamente, i punti caldi dello scacchiere internazionale si troverebbero tendenzialmente lungo le “linee di faglia” tra le diverse civiltà del pianeta. Nella funesta previsione di Huntington i conflitti del XXI secolo non saranno, quindi, scontri tra nazioni o blocchi ideologici ma tra “culture e civiltà”. Il conflitto sorgerà tra l’Occidente bianco e cristiano e gli altri. Sostanzialmente, Huntington rielabora argomenti hobbesiani e fa propria la «teoria della distintività», della moderna sociologia sperimentale, secondo la quale un’identità definisce se stessa attraverso ciò che la rende differente dalle altre in un dato contesto (in rapporto, quindi, paradossalmente, a ciò che essa non è).

⁶² S.P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, cit., p. 48.

⁶³ K.M. Merton, *La profezia che si autoavvera*, in “Teoria e Struttura Sociale”, Il Mulino, Bologna 1971.

E, così, il limite ed allo stesso tempo il maggiore pericolo delle politiche isolazioniste risiede nel fatto che esse non si adoperino per la gestione dei problemi che l'incontro/scontro tra diverse culture sicuramente comporta, ma, assumendo una postura *apparentemente difensiva*, finiscano per ampliare la distanza con l'altro, alimentando pregiudizi, paure ed incomprensioni ed aprendo, così, la strada a quel conflitto culturale, potenzialmente devastante, che vorrebbero prevenire e dal quale vorrebbero difendersi⁶⁴.

⁶⁴ L'identità etnica, come evidenziato, si caratterizza per essere una forma sostanzialmente simbolica, che si estrinseca in una categoria di relazioni strutturate sulla base di rappresentazioni reciproche. Essa, allo stesso tempo di natura reale e simbolica, è suscettibile di acquisire, se sollecitata da spinte irrazionali, ideologiche e nazionaliste, una dimensione mitica in grado di falsare la realtà e generare intolleranza e fanatismo.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



& Ass. AlboVersorio Edizioni
Senago (MI)
via Martiri di Belfiore, 11

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567
ISBN 9788857577838



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.