

«Lo sguardo dell'altro»

Razzismo e discriminazioni nelle interazioni quotidiane: riflessioni sociologiche¹

Massimo Cerulo
(cerulo@unical.it)

*È nel rapporto con gli altri che si prende coscienza di sé;
ed è proprio questo a rendere insopportabile
il rapporto con gli altri*
Michel Houellebeck

«Un uomo solo è sempre in cattiva compagnia»². Scriveva così Paul Valéry, nel corso di una delle sue eclettiche riflessioni, evidenziando con laconicità una delle questioni da cui l'individuo non può fuggire: la sua necessità di relazione sociale.

In tal senso, parlare di razzismo significa proprio parlare dell'altro. Porsi domande del tipo: chi sono io? Chi è l'altro?

Eppure, incontrare l'altro da noi – simile o diverso che ai nostri occhi appaia – non è pratica semplice. Tutt'altro. È una questione che ha a che vedere con due tipi di processi: in primo luogo, con il processo di riconoscimento: incontro un'altra persona e la riconosco in quanto tale, come essere umano, come organismo vivente che, inevitabilmente, mi trasmetterà emozioni.

In secondo luogo, con il processo di "etichettamento"³: l'altro individuo in cui mi imbatto mi genererà una impressione, ossia un primo giudizio su di lui (in termini psicoanalitici è quello che viene definito pre-giudizio senza, si badi bene, alcuna accezione negativa).

¹ Per ulteriori approfondimenti sul tema in questione si rimanda al libro *Il sentire controverso. Introduzione alla sociologia delle emozioni*, Carocci, Roma, 2010. Per chiarimenti, riflessioni e suggerimenti scrivere all'indirizzo email sopra riportato. Si prega di non citare senza autorizzazione.

² Paul Valéry, *L'idée fixe ou deux hommes à la mer*, Les laboratoires Martinet, Paris, 1932 (tr. it. *L'idea fissa*, Adelphi, Milano, 2008).

³ Cfr. Paolo Jedlowski, *Il mondo in questione. Introduzione al pensiero sociologico*, Carocci, Roma, pp. 259-262.

In questo intervento proverò a focalizzare la mia attenzione su una serie di punti:

- 1) difficoltà di riconoscimento nell'interazione con l'altro e conseguente diffusione di emozioni negative nei casi specifici del razzismo (xenofobia, omofobia, transfobia, ecc.);
- 2) gestione delle emozioni e lavoro emozionale (*emotion work*) cui ogni essere umano è chiamato nell'incontro con l'altro;
- 3) “violenza simbolica” nelle relazioni sociali nel corso della manifestazione tardomoderna degli stati emozionali-sentimentali.

1) L'incontro con l'altro: una inevitabile (in)“comprensione”

Come chiarito da diversi dizionari della lingua italiana, per xenofobia si intende la paura – emozione negativa, a prima vista – del diverso, di colui che ci estraneo (alla nostra famiglia, alla nostra cerchia di appartenenza, alla nostra società); per omofobia si intende una avversione ossessiva per la persona omosessuale (gay, lesbica, bisex) e, in generale, per l'omosessualità; con transfobia invece quella per persone transessuali e transgender⁴.

Tutte e tre sono dinamiche certamente diffusi nei processi sociali della contemporaneità che ci circonda. Quello che a me preme sottolineare, però, è il processo di mancato o parziale riconoscimento che rappresenta a mio parere una delle basi per la manifestazione e la diffusione sia della xenofobia che dell'omofobia che della transfobia⁵.

Ho detto «mancato o parziale riconoscimento». Ma cosa intendiamo con tale termine?

Per riconoscimento intendiamo un processo, di solito lungo e articolato, che si compone di due parti fondamentali: *individuazione* e

⁴ Per una disamina critica e una attualizzazione di alcuni dei termini in questione si veda Flavia Monceri, *Oltre l'identità sessuale. Teorie queer e corpi transgender*, Ets, Pisa, 2010. Per una introduzione alla costruzione sociale delle differenze di genere si vedano Chiara Bertone, *Le omosessualità*, Carocci, Roma, 2009 e Elisabetta Ruspini, Marco Inghilleri (a cura di), *Transessualità e scienze sociali. Identità di genere nella postmodernità*, Liguori, Napoli, 2008. Un'ottima guida critica sulla costruzione sociale delle identità omosessuali che passa in rassegna diversi studi internazionali è rappresentata dal volume di Sergio Trappolin (a cura di), *Omosapiens.3. Per una sociologia della omosessualità*, Carocci, Roma, 2009.

⁵ Cfr. Loredana Sciolla, *Riconoscimento e teoria dell'identità*, in Donatella della Porta, Monica Greco, Arpad Szakolczai (a cura di), *Identità, riconoscimento, scambio. Saggi in onore di Alessandro Pizzorno*, Laterza, Roma-Bari, 2000). In tal senso, costruiamo pian piano la nostra identità: ciò può consistere nella modifica di alcuni atteggiamenti o nell'evoluzione di pensieri, riflessioni, modi di porsi ecc. Gli altri sono come uno specchio: non ci perdiamo in essi, ma guardandoci riflessi individuiamo la nostra personalità.

identificazione. Attraverso queste due fasi costruiamo e rimodelliamo continuamente la nostra identità. L'individuazione, cioè il riconoscere se stessi e le proprie caratteristiche, il proprio modo di pensare e di vedere la vita è possibile soltanto grazie al processo d'identificazione, che avviene con il paragone che quotidianamente attuiamo nei confronti degli altri. Ogni giorno ci *identifichiamo* nelle persone che incontriamo, a esse ci paragoniamo al fine di individuare noi stessi

Se ci pensiamo, chi è xenofobo (omofobico e/o transfobico) dimostra, nei confronti di "altri" (migranti Lampedusa, gay, lesbiche, bisessuali e transgender), una *non volontà* di riconoscimento.

È come se si vedesse nell'altra persona non soltanto un essere umano diverso per orientamento sessuale, ma anche un portatore di patologia. Neanche fossimo nel XIX secolo, non è oggi raro sentir nominare persone, ad esempio di diverso orientamento sessuale, con appellativi quali "malato", "deviante", "non umano". Casi, questi, che ognuno di noi potrà richiamare alla mente semplicemente pensando a ricorrenti episodi della propria quotidianità.

Ora, sorvolando sui retaggi religiosi che inevitabilmente permettono a tali pratiche comunicazionali una costante perpetuazione, quello che da una prospettiva sociologica mi pare evidente è la sfasatura di riconoscimento a livello primario che è presente in tale processo di incontro. In questi casi, l'altro viene riconosciuto come essere umano portatore di una non ben chiarita patologia. Addirittura, come un individuo dalle caratteristiche psichiche non umane⁶.

A tal proposito farei presente i tre livelli di riconoscimento che, da una prospettiva sociologica, possiamo individuare.

Il primo livello di riconoscimento conduce al rifiuto di ulteriori incontri, approfondimenti, creazioni di legami. Come se ci si volesse dimenticare della loro esistenza. Chiudere gli occhi e costruirsi la propria realtà sociale impermeabile all'"autenticità" dell'altro. Smemorizzare l'incontro. Eppure, non siamo neutri nei confronti di queste persone, tutt'altro: quando non riconosco un individuo io manifesto indifferenza nei suoi confronti.

⁶ Il riconoscimento primario consiste nell'individuare l'altro come un mio simile: un organismo vivente, un essere umano (cfr. Renato de Polo, *La bussola psicoanalitica tra individuo, gruppo e società*, Franco Angeli, Milano, 2007).

L'indifferenza: una emozione negativa. Potremmo dire che attraverso di essa - mutuando una espressione di Renate Siebert - io *non* riconosco l'individuo in questione: gli nego il mio riconoscimento⁷.

Lo "sfregio", negandogli valore sociale⁸.

Tale indifferenza conduce a una mancanza di riconoscimento che potremmo definire di secondo livello e che riguarda lo status del soggetto. In questo caso, si mette in atto una discriminazione sociale nei confronti di un individuo sostenuta da una mancanza di interazione con quest'ultimo. Si "giudica" il soggetto senza che ci sia stato un processo di conoscenza: è il verdetto a precederla⁹. Pensiamo agli spazi deputati agli omosessuali e a frasi di luogo comune dalla chiara impronta discriminante: "Questo è un club per omosessuali..., è una festa per omosessuali..., è un comportamento da omosessuali..."¹⁰. Così facendo, non discutiamo con loro, non ci confrontiamo.

Potremmo dire: non ti capisco, non condivido il tuo comportamento, ma discuto con te, cerco di comprendere su quali elementi si basa la nostra diversità. In fondo, conoscere qualcuno che vive il proprio orientamento sessuale in maniera differente da noi significa scoprire un modo altro di guardare la realtà. Una diversa prospettiva che prima non conoscevamo. Una nuova finestra dalla quale sporgersi sulla vita sociale.

Eppure questo non avviene. Spesso per paura dell'altro. Quella paura che ci spinge all'omologazione/discriminazione sociale: interagisco con coloro che per status e per comportamenti ritengo simili a me; mi mostro

⁷ Renate Siebert, *Il razzismo. Il riconoscimento negato*, Carocci, Roma, 2003. Proprio questa mancanza di riconoscimento culturale è alla base della medicalizzazione delle persone intersessuali le quali, alla nascita, vengono forzatamente ricondotte alle uniche due "caselle" sessuali istituzionalmente riconosciute: "F" e "M". Ma sul punto si rimanda a Michela Balocchi, *L'Invisibilizzazione dell'Intersessualità in Italia*, in <http://www.formazione.unimib.it/DATA/hot/677/balocchi.pdf> e anche Michela Balocchi, *Sexual and Human Rights of Intersexual People: the Sociological Aspects of Medicalization of Intersexuality in Italy*, paper per «Queer Crossings: Contemporary Perspectives on Gender and Sexuality», Palermo, 2010 e Beatrice Busi, *Hermaphrodites with attitude*, «DeriveApprodi», 25, pp. 67-70, 2005.

⁸ Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1992 (tr. it. *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, il Saggiatore, Milano, 2002).

⁹ Cfr. Serge Moscovici (a cura di), *Social Representations: Explorations in Social Psychology*, Polity Press, Cambridge, 2000 (tr. it. *Le rappresentazioni sociali*, il Mulino, Bologna, 2005).

¹⁰ Ma anche a domande rivolte a omosessuali del tipo: «Quando hai scelto di diventare omosessuale?», che nel caso specifico è confutabile su due piani: genetico, perché non si "sceglie" razionalmente di essere omosessuali bensì è un processo naturale; logico, perché tale questione potrebbe essere capovolta nei termini di «quando hai scelto di essere eterosessuale?». Sul punto rimando a Louis-Georges Tin, *L'invention de la culture hétérosexuelle*, Autrement, Paris, 2008 (tr. it. *L'invenzione della cultura eterosessuale*, Duepunti, Palermo, 2010) e Beatrice Busi, *Hermaphrodites with attitude*, cit.. Si veda anche Anne Fausto-Sterling, *The Five Sexes: Why Male and Female Are Not Enough*, «The Sciences», 33, 2, 1993.

indifferente o manifesto emozioni negative nei confronti di coloro di cui non condivido atteggiamenti e modi di vita.

Ecco emergere un terzo livello di riconoscimento: quello che riguarda i pensieri, le idee, gli stili di vita. Poiché ognuno di noi è unico, in quanto detentore di qualcosa che lo contraddistingue, riconosco l'altro come portatore di tale unicità anche se, a volte, mi lascio trascinare dal modo in cui quest'ultima viene veicolata. Tale discorso acquista maggior valore quando andiamo a considerare le nostre differenti opinioni rispetto a determinati argomenti (pensiamo alla politica, alla religione, allo sport, alle relazioni sentimentali, ecc.).

A questo livello il riconoscimento è un po' confuso, perché spesso non siamo convintissimi delle nostre opinioni e può verificarsi che, ascoltando un discorso in tv o frequentando una persona carismatica, potremmo cambiare opinione in proposito. In questo senso, non è difficile per la xenofobia, l'omofobia e la transfobia raccogliere proseliti attraverso l'influenza esercitata da alcuni programmi e trasmissioni televisive che, attraverso tecniche di comunicazione mirate, raccontano interpretazioni piuttosto che fatti, spingendo così l'ignaro telespettatore a diventare massa.

Penso, per restare alla cronaca degli ultimi anni, al cosiddetto "caso Sircana", in cui il portavoce dell'allora Presidente del Consiglio italiano fu messo alla gogna mediatica per "aver frequentato" una transgender¹¹.

Queste persone, spesso etichettate come devianti da una parte quantitativamente significativa dell'opinione pubblica, si sono così ritrovate per diverse settimane bersaglio di emozioni negative: rabbia, indignazione, in alcuni casi, anche violenza. In questo caso specifico, l'individuo viene riconosciuto primariamente, come dotato di un corpo umano, ma attraverso un elemento specifico di quest'ultimo viene stigmatizzato. Vengono in lui evidenziati particolari corporali – una serie di stigma, per l'appunto - che lo rendono, per status fisico-sociale e per alcuni comportamenti, deviante¹².

È la sua identità in quanto cittadino e persona morale a essere negata. Non si approfondisce la sua conoscenza, non ci s'interessa ai suoi pensieri,

¹¹ *Scoppia il caso Sircana. Bufera politica su Vallettopoli*, «Repubblica», 15 marzo 2007, p. 6.

¹² Erving Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Prentice-Hall, New Jersey, 1963 (tr. it. *Stigma. L'identità negata*, Ombre Corte, Verona, 2003). I mass media poi tendono a porre l'attenzione su quella parte minoritaria della popolazione trans che esercita la prostituzione ignorandone così il resto del mondo (e, in particolare, rendendo invisibili i transessuali, ossia quelle persone che da donna transizionano verso il maschile). Ringrazio Michela Balocchi per quest'ultima riflessione.

alle sue prospettive, alla sua visione del mondo, ma si utilizza il suo corpo – inteso in senso goffmanianamente, ossia come insieme di atteggiamenti, comportamenti, attitudini, ma anche come tono di voce, trucco del viso, abbigliamento, espressione delle emozioni¹³ – per discriminarlo socialmente.

L'elemento che accomuna questi tre livelli di riconoscimento sembrerebbe costituito dalla presunta mancanza di coinvolgimento emozionale nell'incontro con l'altro. Ma tale ipotesi è presto smentita.

Come chiarito da Heidegger infatti, «ogni comprensione è sempre emotiva»¹⁴, ossia, in senso lato, ogni incontro con l'altro da sé, ogni interazione con un individuo, per quanto minima, genera un movimento emozionale. Fa nascere emozioni. Anche nel primo caso analizzato infatti, quando non si riconosce l'altro a un livello primario, è presente l'indifferenza: emozione negativa significativa diniego verso colui che non si riconosce¹⁵.

2) Gestione delle emozioni ed *emotion work*

Tale discorso è a mio parere direttamente collegato alla gestione degli stati emozionali-sentimentali che si generano in ogni essere umano. Se diamo per assodato che ogni comprensione sia sempre emotiva, da ciò discende che nell'incontro con l'altro è necessario “gestire” le proprie emozioni. Maneggiarle con cura¹⁶. Non consentire una esplosione emotiva che potrebbe condurre a incomprensioni interazionali e violazioni di regole comunicazionali. Perché per incontrare l'altro è necessario, in termini francofortesi¹⁷, “mettere al lavoro” le nostre emozioni: è biologicamente inesistente infatti una conoscenza neutra, fredda, indifferente. Ogni

¹³ Erving Goffman, *Relations in public: microstudies of the public order*, Basic Books, New York, 1971 (tr. it. *Relazioni in pubblico*, Raffaello Cortina, Milano, 2008).

¹⁴ «Alles verstehen ist immer befindliches», Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemayer, Halle, 1927, p. 625.

¹⁵ Sul punto si veda Adriano Zamperini, *L'indifferenza. Conformismo del sentire e dissenso emozionale*, Einaudi, Torino, 2007. Per una rassegna degli studi socio-psico-antropologici prodotti sulle emozioni che dimostrano la loro inevitabile presenza in ogni interazione sociale mi permetto di rimandare a Massimo Cerulo, *Il sentire controverso. Introduzione alla sociologia delle emozioni*, Carocci, Roma, 2009, cap. 1.

¹⁶ Gabriella Turnaturi, *Emozioni: maneggiare con cura*, in Eva Illouz, *Intimità fredde. Le emozioni nella società dei consumi*, Feltrinelli, Milano, 2007, pp. 9-25.

¹⁷ Cfr. Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-50*, Heinemann, Portsmouth, 1973 (tr. it. *L'immaginazione dialettica. Storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali (1923-1950)*, Einaudi, Torino, 1979).

incontro con l'altro crea un'emozione. Ogni incontro con l'altro è sempre emotivo perché per comprensione si deve intendere l'accoglienza della prospettiva di cui l'altro è portatore all'interno del nostro orizzonte di possibilità interpretative. Comprensione, c'informano diversi dizionari italiani, significa una capacità di considerare con tolleranza, benevolenza e indulgenza idee, sentimenti e comportamenti altrui.

In tal senso, ritorna utile nel nostro discorso quello che ha scritto Aldo Giorgio Gargani: «[...] la conoscenza è inaugurata dalla tematizzazione delle emozioni. Le emozioni costituiscono il repertorio delle modalità secondo le quali l'uomo recepisce il mondo, ossia l'orizzonte delle sue possibilità. L'emotività costituisce il paradigma esistenziale dell'uomo»¹⁸.

In questo contesto, l'incontro con *l'altro*, con un'altra persona può generare due situazioni emozionali differenti:

1) nascita di emozioni negative – dall'indifferenza che porta alla chiusura nei confronti dell'altro, alla rabbia, all'indignazione, all'iracondia, ecc., che possono condurre a forme di violenza xenofoba/omofoba/transfobica (simbolica o fisica);

2) genesi di emozioni positive – curiosità, solidarietà, simpatia, ecc. – che tendono verso una conoscenza del soggetto¹⁹.

In entrambi i casi siamo chiamati a gestire i nostri stati emozional-sentimentali. A fare i conti con loro. A mettere in atto, anche se in forme e modalità differenti a seconda della situazione emozionale che viene a crearsi, quello che i sociologi definiscono “lavoro emozionale” (*emotion work*)²⁰. Con quest'ultimo concetto si intende un processo psico-sociale attraverso cui l'individuo adegua le proprie emozioni al contesto sociale in cui agisce (nel corso di un funerale sarà il caso di apparire tristi, il

¹⁸ Aldo Giorgio Gargani, *Il valore cognitivo delle emozioni*, «Atque», 25-26, 2002-03, p. 30.

¹⁹ La distinzione tra stati emozional-sentimentali positivi e negativi è necessaria per una sociologia delle emozioni che si pone come strumento ermeneutico delle relazioni e dei processi sociali. Sul punto mi permetto di rimandare a Massimo Cerulo, *Il sentire controverso. Introduzione alla sociologia delle emozioni*, cit.

²⁰ È stata Arlie Hochschild la prima ad avere concettualizzato sociologicamente tale processo (Arlie R. Hochschild, *Emotion work, feeling rules, and social structure*, «American Journal of Sociology», 85, 3, 1979, pp. 551-575). La studiosa statunitense arriva a tale formulazione unendo la prospettiva drammaturgica di Goffman e quella psicoanalitica di Freud. Il lavoro emozionale può essere di tre tipi: *cognitivo*, quando si tenta di modificare le proprie emozioni attraverso un cambiamento d'immagini, idee e pensieri ad esse associati; *corporale*, quando si modificano sintomi somatici o altri fisici inerenti le emozioni (respirare più o meno velocemente, cercare di non tremare, ecc.); *espressivo*, quando si cerca di modificare la propria espressività per tentare di cambiare anche le emozioni conseguenti (ad esempio, sforzarsi di sorridere o piangere secondo la situazione in cui ci si trova) (Ivi, p. 562).

contrario durante un matrimonio). E lo fa per rispettare le regole culturali e interazionali della sua società di appartenenza.

Ma, nei casi della xenofobia (e dell'omofobia e della transfobia), il lavoro emozionale acquista spesso una valenza maggiore. La gestione delle proprie emozioni nell'incontro con l'altro vuole spesso significare una messa in discussione dell'opinione comune, degli atteggiamenti del proprio gruppo di appartenenza nei confronti di soggetti discriminati, la capacità di prestare ascolto ai propri stati emozionali-sentimentali, anche se ciò vuol dire andare contro la visione e il pensiero dominante. Mi spiego meglio. Consideriamo il seguente esempio: se all'interno di una classe universitaria uno studente viene discriminato dalla maggior parte dei suoi colleghi perché omosessuale, il lavoro emozionale di quelli che non la pensano così sarà più faticoso, in quanto comporterà una messa in discussione di quella che è la visione quantitativamente più incisiva della classe. Chi non si adeguerà alla discriminazione dovrà, da una parte, manifestare le proprie emozioni positive nei confronti del soggetto stigmatizzato e a lui aprirsi in un processo di conoscenza, dall'altra, rischiare di essere a sua volta escluso dal gruppo principale perché portatore di una visione altra dell'interazione sociale; perché soggetto emozionale che non teme di indagare le proprie emozioni in quanto mezzi di conoscenza dell'altro e della realtà sociale che lo circonda. Ecco, è proprio questo uno dei punti da tenere ben presenti nel nostro discorso. Emozioni e sentimenti rappresentati strumenti di interpretazione e comprensione individuali e sociali. Nel corso della vita quotidiana di ognuno di noi viene a crearsi uno stretto legame tra *emozione* e *conoscenza*. Tra stati del sentire e interpretazione della realtà che ci circonda. Mutuando una terminologia goffmaniana, direi che attraverso le emozioni impariamo a entrare e uscire dalle diverse "cornici" che costituiscono le nostre relazioni sociali²¹. Impariamo a praticare contemporaneamente i processi di coinvolgimento e distacco sia nei confronti degli altri, che verso noi stessi.

In una prospettiva cara alla sociologia fenomenologica, l'emozione è simile al dubbio che la realtà non sia come ci appare, che ci sia qualcosa che va oltre, che i nostri occhi non riescono a *vedere* ma che la nostra

²¹ Cfr. Erving Goffman, *Frame Analysis: an essay on the organization of experience*, Harper&Row, New York, 1974 (tr. it. *Frame analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, Armando, Roma, 2001).

coscienza riesce a *sentire*²². L'emozione è uno strumento di conoscenza che apre porte verso l'ignoto²³.

Nelle nostre interazioni quotidiane quindi non possiamo *non* emozionarci. Chiaramente, con una intensità variabile a seconda dell'incontro e del contesto sociale in cui questo avviene.

Credo quindi che comportamenti e atteggiamenti xenofobi, omofobi e transfobici siano dettati dal modo in cui gestiamo e manifestiamo i nostri stati emozionali-sentimentali.

Abbiamo provato a chiarire che, se di questi ultimi se ne generano di positivi nell'incontro con un'altra persona, il lavoro emozionale cui saremo costretti sarà probabilmente intenso e articolato. Mentre, quando le emozioni dominanti saranno negative, gli atteggiamenti sociali che ne deriveranno potranno spaziare da una chiusura pressoché assoluta nei confronti dell'altro a manifestazioni di violenza simbolica se non addirittura fisica.

3) Paura dell'altro e violenza simbolica: una repressione tardomoderna delle emozioni?

Consideriamo una emozione specifica: la paura. Nel caso dell'interazione con migranti, questuanti, gay, lesbiche, bisessuali o transgender emerge spesso la paura dell'altro. Quest'ultima declinabile, da una prospettiva della sociologia delle emozioni, in due direzioni speculari: da una parte, paura di guardare l'altro, discutere con lui, scoprirlo, condividere pratiche e quotidianità, comprenderlo nel nostro orizzonte di riferimento; dall'altra, paura di guardarsi dentro, di affrontare le emozioni negative che il soggetto ci suscita, di mettere in discussione le nostre credenze e opinioni sociali, di pesare la nostra sensibilità. Tale paura

²² Sul punto mi pare molto interessante la proposta di Marianella Sclavi di una "autoconsapevolezza emozionale" che «ci invita a rapportarci al nostro corpo in un atteggiamento di ascolto e di dialogo e a considerare le emozioni espressioni di un'intelligenza più complessiva e di una mente di cui siamo parte attiva, ma che non risiede unicamente né principalmente nella nostra testa, né nelle nostre viscere» (Marianella Sclavi, *Arte di ascoltare e mondi possibili*, Le Vespe, Pescara-Milano, p. 133). Anche Pierre Bourdieu teorizza il rapporto tra corpo ed emozioni, intendendo quest'ultime come *disposizioni incorporate* nei soggetti e modellate sulle posizioni e sulle interazioni sociali grazie alla funzione strutturante svolta dall'*habitus*. Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Minuit, Paris, 1980 (tr. it. *Il senso pratico*, Armando, Roma, 2005).

²³ Per una approfondita discussione interdisciplinare sul rapporto ragione-emozione nell'agire individuale e sul ruolo giocato dalle emozioni nella modernità, in quanto mezzi di conoscenza, si veda Darko Suvin, *On cognitive emotions and topological imagination*, «Versus», 68-69, 1994, pp. 165-201.

conduce spesso ad atteggiamenti xenofobi-omofobi-transfobici: dall'indifferenza nei confronti di soggetti portatori di determinate caratteristiche, alla presa in giro, allo sfregio comportamentale e verbale per giungere, in alcuni casi, alla violenza fisica.

A tal proposito, Axel Honneth ha evidenziato i vari modi di umiliazione, distinguendo tre tipi di sfregio:

- 1) maltrattamento fisico (fino alla tortura);
- 2) Esclusione dai diritti vigenti.
- 3) Sfregio che nega valore sociale alla persona e ai gruppi.

E tre forme di riconoscimento:

- 1) amore, ossia riconoscimento totale.
- 2) Riconoscimento dell'universalismo dei diritti.
- 3) Approvazione dei diversi stili di vita.

Nelle prime tre forme siamo di fronte a casi di "violenza simbolica".

Quest'ultima, come chiarito da Pierre Bourdieu, «è il potere di imporre (o di inculcare) strumenti di conoscenza e di espressione (tassonomie) arbitrarie (ma ignorate come tali) della realtà sociale»²⁴. Il punto però è che, discriminando altre persone, non solo si esercita violenza simbolica nei loro confronti, ma la si compie, di riflesso, anche verso gli stati emozionali-sentimentali del soggetto manifestante tali discriminazione e violenza. Sfogando emozioni negative verso l'altro, si tende a uno stupro emozionale del proprio sentire, il quale non viene più ascoltato e vissuto nelle sue diverse vibrazioni, ma piuttosto represso e sminuito in nome dell'omologazione sociale (l'esempio sopracitato degli studenti mi sembra nuovamente significativo in tal senso). Se manifesto soltanto emozioni negative reprimo l'arcobaleno di stati emozionali-sentimentali che, invariabilmente, l'incontro con l'altro genera nella mia interiorità. È come se, attraverso tali comportamenti sociali (e spesso pubblici), si mostrasse soltanto una minima parte del nostro potenziale emozionale.

Il discorso appena sviluppato riguarda quella che potremmo definire una *cultura delle emozioni*²⁵. Mi sembra presente, oggi, una difficoltà nel riconoscere e manifestare queste ultime pienamente, *in toto*, a prescindere

²⁴ Pierre Bourdieu, *Sur le pouvoir symbolique*, «Annales. ESC», n. 3, pp. 405-411 (tr. it. *Sul potere simbolico*, in Anna Boschetti, *La rivoluzione simbolica di Pierre Bourdieu*, Marsilio, Venezia, 2003, pp. 120, 124).

²⁵ Cfr. Gabriella Turnaturi, *La sociologia delle emozioni*, in Paolo De Nardis (a cura di), *Le nuove frontiere della sociologia*, Carocci, Roma, 2001, 225-241.

dagli effetti che potrebbero suscitare. Sembra mancare, in diversi sprazzi della nostra vita quotidiana, la capacità di coltivarle, prendersene cura, ascoltare le sensazioni che i nostri stati emozionali-sentimentali ci trasmettono e, di conseguenza, riflettere sui comportamenti sociali da attuare.

A differenza di quanto sostenuto da qualcuno, secondo cui «oggi ci si sente realizzati solo nel momento in cui si possono esprimere liberamente le proprie emozioni [contrariamente a quello che avveniva nella “società razionale moderna”]»²⁶, io penso che bisognerebbe chiedersi di che tipo di emozioni stiamo parlando e quanto, queste ultime, vengano manifestate “liberamente”. A me sembra, infatti, che in questa tardamodernità che ci vede naviganti, le emozioni che non facciano *business* siano bandite. Capita spesso e per diversi motivi (carriera lavorativa *in primis*), che intere zone della nostra coscienza vengano abbandonate a se stesse e volutamente dimenticate, preferendo una vita di superficie piuttosto che una immersione nelle conturbanti profondità dell’abisso interiore. Mutuando una espressione adorniana, potremmo affermare che la nostra coscienza diventa infelice a causa della nostra paura sociale²⁷: l’omologazione sociale viene preferita all’autenticità individuale. Le convinzioni del pensiero relegano la sensibilità in un canto²⁸.

Ci vuole coraggio per mettere in discussione il nostro “io sociale”²⁹: significa rischiare una ridefinizione della nostra identità che pochi sono disposti a compiere, preferendo, invece, il diniego. È molto più comodo adagiarsi sull’immagine che altri hanno costruito di noi, convincendoci che

²⁶ Gianfranco Pecchinenda, *Il coinvolgimento tecnologico: il Sé incerto e i nuovi media*, «Quaderni di Sociologia», LI, 44, 2007, p. 91.

²⁷ Cfr. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1966 (tr. It. *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004).

²⁸ «Il reale nella sua realtà, o, il reale in quanto reale, è il reale in quanto è oggetto dei sensi, è ciò che è sensibile. Verità, realtà, senso, sono tutt’uno. Soltanto un essere sensibile è un essere vero, un essere reale. Solo i sensi, e non già il pensiero di per se stesso, ci danno l’oggetto nel suo vero senso. L’oggetto dato dal pensiero o identico al pensiero è soltanto un pensiero pensato» Ludwig Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Zürich und Winterthur, Lipsia, 1843 (tr. it. *Principi della filosofia dell’avvenire*, Einaudi, Torino, 1971 pp. 118-119).

²⁹ Fra le molte definizioni di “io sociale” preferisco quella fornita da William James: «L’io sociale di un uomo è il riconoscimento che egli ottiene per parte dei propri simili. Noi non siamo soltanto animali gregari, che amano restare commisti ai loro propri compagni, ma abbiamo una tendenza innata a farci distinguere nel modo più favorevole che per noi si possa. Non si potrebbe immaginare una punizione più maligna, dato che fosse una cosa fisicamente possibile, di quella che un individuo dovesse girare da solo nella società, senza che nessuno gli prestasse minimamente attenzione» William James, *The Principles of Psychology*, 1890 (tr. it. par. *Principi di psicologia*, Società editrice libraria, Milano, 1905, p. 222).

questa sia la realtà³⁰. Significa anche accettare le emozioni veicolate dalla società, da alcuni tipi di media (televisione *in primis*), dai gruppi di appartenenza e omologarsi alle logiche di consumo della società capitalistica occidentale³¹.

Direi che siamo di fronte a un duplice processo di repressione ed evocazione delle emozioni: si reprimono quelle “autentiche”, che nascono nel nostro “sé intimo”³², ma che spesso sono socialmente scomode, per evocare quelle commerciali, di gruppo, conformi, veicolate dalla società e nei confronti delle quali è molto più semplice venirci a patti. È un problema di omologazione sociale che porta a una mercificazione delle emozioni³³.

Tuttavia, nel contesto della tardamodernità io parlerei di un problema inerente al *capitale emozionale* che ognuno di noi si porta dentro. Modellando le note distinzioni di Bourdieu sulle diverse forme di capitale che caratterizzano l'individuo³⁴, mi concentrerei su quello emozionale (non esplicitato da Bourdieu), intendendolo come il rapporto che ogni individuo stabilisce con le proprie emozioni. E che, chiaramente, dipende dai processi di socializzazione primaria e secondaria. In altri termini, il modo di rapportarmi alle mie emozioni e le forme in cui le manifesto è diretta conseguenza delle mie esperienze passate. E allora, poiché ogni interazione comporta una emozione, è il caso di mettere all'opera nel nostro agire sociale il capitale emozionale che ognuno di noi matura nel corso della propria esistenza. Nell'ottica di un connubio tra emozione e ragione che dovrebbe guidare i comportamenti quotidiani e, in particolare, fungere da grimaldello quando si tratta di interagire con individui che non si riconoscono come “simili”. Prestare ascolto ai propri stati emozionali-sentimentali e farli interagire con il puntiglio della riflessione significa, da una parte, riscoprire lati della propria sensibilità che potevano apparire

³⁰ Cfr. Erving Goffman, *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings*, The Free Press, New York, 1963 (tr. it. *Il comportamento in pubblico. L'interazione sociale nei luoghi di riunione*, Einaudi, Torino, 2002).

³¹ Michel Lacroix suggerisce una «lotta contro la repressione sociale delle emozioni» o «liberazione emozionale» che dovrebbe svolgersi su tre piani: 1) sociologico, inerente un'emancipazione dalle costrizioni sociali che pesano sull'emozione; 2) psicoterapeutico, inerente un'educazione corporea alla sensibilità; 3) psichico, inerente un lavoro sulle paure inconscie che sbarrano la via alla piena manifestazione dell'emozione (Michel Lacroix, *Le culte de l'émotion*, Flammarion, Paris, 2001, ch. V (tr. it. *Il culto dell'emozione*, Vita&Pensiero, Milano, 2002).

³² «Intimate self» Charles Taylor, *The Malaise of Modernity*, Massey Lectures, University of Toronto (tr. it., *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1994).

³³ Eva Illouz, *Cold Intimacies. The Making of Emotional Capitalism*, Polity, Cambridge, 2007 (tr. it. *Intimità fredde. Le emozioni nella società dei consumi*, Feltrinelli, Milano, 2007).

³⁴ Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, cit.

sopiti; dall'altra, decostruire pregiudizi, stereotipi, luoghi comuni, dogmi ecclesiastici e leggende metropolitane che rappresentano nutrimento precipuo per la diffusione dei comportamenti omofobici e transfobici.

Se, come ha scritto Erving Goffman, «quando i corpi sono nudi, gli sguardi sono vestiti»³⁵, forse è il caso di spogliare i nostri occhi di inutili orpelli.

Forse è il caso che il nostro sguardo interiore squarci la soffocante coltre di omologazione quotidiana.

³⁵ Erving Goffman, *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*, cit. (tr. it. *Relazioni in pubblico*, cit., p. 44).