



12th International LAB Meeting - Summer Session 2008
14th International Summer School

European Ph.D. on
Social Representations and Communication
At the Multimedia LAB & Research Center, Rome-Italy

Social Representations in Action and Construction
in Media and Society

"Social Representations, Collective Memory and Socially
Shared Emotions: narrative and experimental approaches"

From 26th July to 3rd August 2008
http://www.europhd.eu/html/_onda02/07/14.00.00.00.shtml

Scientific Material

European Ph.D

on Social Representations and Communication

International Lab Meeting Series 2005-2008

www.europhd.psi.uniroma1.it
www.europhd.net
www.europhd.it

Relazione tra gruppi, conflitto e armonia

(In B. Mazzara (a cura di), *La psicologia culturale. Modelli teorici e contesti di azione*. Roma: Carocci, pp. 153-175).

Costruire un mondo di pace che, alla fine dell'opera, possa dirsi almeno "migliore di prima", implica numerosi problemi assai complessi di ordine politico, economico e culturale. Se si vuole ottenere qualche risultato, è necessario affrontarli e considerarli insieme, quali aspetti interdipendenti di uno stesso campo dinamico. [...] Finita la guerra, sarà necessaria, per molti paesi e in misura variabile, una ricostruzione culturale: una "cultura di guerra" dovrà essere soppiantata a favore di una "cultura di pace".

[Lewin, 1948, trad. it. 1972, p. 71]

1. La relazione individuo-gruppo

L'interesse da parte della psicologia per lo studio del gruppo nasce dalla consapevolezza dell'intrinseca natura *sociale* dell'essere umano come dimensione necessaria per la sua stessa sopravvivenza. L'inevitabile "bisogno dell'altro" e la condizione dell'"essere-insieme" connotano l'agire e il bisogno di appartenenza e si realizzano non solo nei rapporti interpersonali ma anche nel contesto di più ampie appartenenze di gruppo, quali quelle etniche, religiose, politiche, nazionali.

[DIALETTICA CONFLITTUALE DEL RAPPORTO INDIVIDUO-SOCIETÀ.]

Queste considerazioni così generali da apparire ovvie sottolineano come i gruppi, al di là del loro "destino scientifico", costituiscono una "ineluttabile esperienza sociale" che si esplica in un permanente rapporto dialettico fra individuo e gruppo e di costante influenza reciproca. Si tratta di una dialettica non priva

di tensioni e conflitti, come ha evidenziato Moscovici (1984, trad it. 1989), secondo il quale il rapporto individuo-società, cuore della psicologia sociale, è difficilmente un rapporto pacifico e armonioso, ma piuttosto di tipo conflittuale, tanto da poter affermare che «la psicologia sociale è la **scienza del conflitto tra individuo e società**» (Speltini, Palmonari, 1999, p. 20).

[IL PROBLEMA DELLA DEFINIZIONE DI “GRUPPO”.]

Lo studio scientifico dei gruppi pone innanzitutto un problema preliminare di definizione, dal momento che con il termine “gruppo”, fortemente connotato a livello di impiego quotidiano e di senso comune, si tende ad identificare entità sociali anche molto diverse fra di loro (associazioni, partiti politici, famiglia, gruppi di lavoro, ecc.). Come affermano Speltini e Palmonari (1999) «la definizione di cosa sia un gruppo non è, quindi, un semplice esercizio di stile, ma ci porta all’interno di uno dei principali “luoghi del contendere” fra studiosi dei processi gruppalì» (ivi, p. 31). I “luoghi del contendere” non riguardano solo l’oggetto di studio, ma richiamano anche problemi di tipo metodologico e differenti prospettive di studio del fenomeno in psicologia sociale relativi sia al modo in cui l’individuo si rapporta alle realtà gruppalì, sia ai modi di funzionamento del gruppo, sia, infine, ai rapporti fra i gruppi.

[STRETTA INTERDIPENDENZA FRA DIMENSIONE INDIVIDUALE E DIMENSIONE SOCIALE.]

Il problema della **relazione individuo/gruppo** ha visto spesso emergere due approcci di analisi focalizzati alternativamente su uno soltanto dei due poli, un approccio intraindividuale, che privilegia l’analisi delle componenti cognitive, e un approccio focalizzato sui processi interattivi e intragruppo. Entrambe le prospettive, però, mancano di considerare i gruppi nella loro realtà che sottintende, invece, una **stretta interdipendenza fra**

dimensione individuale e dimensione sociale, in un rapporto di costante causalità reciproca, e una propria specificità di analisi con livelli di spiegazione differenziati (Mazzara, 1998; Contarello, Mazzara, 2000).

La consapevolezza di tale interdipendenza fra diversi livelli di analisi è rintracciabile nelle stesse origini della psicologia sociale, in autori classici come Asch, Lewin, Sherif e Tajfel (cfr. Brown, 1988).

Lo sforzo attuale della disciplina, teso a rivalutare quella sensibilità sociale e antropologica nello studio delle relazioni intergruppo, sia in generale sia sul terreno specifico delle relazioni interetniche, potrebbe essere visto come un tentativo di recuperare la specificità della dimensione sociale, che fu giustamente individuata come una delle ragioni fondative della disciplina stessa (Mazzara, 1998),

[ASCH: “CAMPO RECIPROCAMENTE CONDIVISO”]

Già nel 1952 Solomon Asch (trad. it. 1958) sosteneva l'importanza di considerare i fenomeni di gruppo sia come *prodotto* che come *condizione* delle interazioni fra singole persone, poiché il processo di gruppo implica il riconoscimento di azioni reciproche in un contesto condiviso. Il concetto di **campo reciprocamente condiviso**, utilizzato da Asch, molto vicino a quello di *altro generalizzato* di Mead (1934, trad. it. 1965) pone al centro del fenomeno di gruppo la dimensione della socialità, del rapporto fra individui, dove sociale e psicologico sono necessariamente interconnessi fra di loro.

La stretta relazione fra “individui-in-rapporto”, la consapevolezza di un terreno di rappresentazioni condivise e di azioni congiunte non può risiedere solo all'interno dei singoli né fuori di loro, secondo Asch, ma rappresenta lo specifico sociale del gruppo dove i partecipanti si combinano tra di loro «come

elementi chimici fino a perdere la propria identità e produrre qualcosa di nuovo e di diverso» (De Grada, 1999, p. 238).

[LEWIN: GRUPPO COME TOTALITÀ DINAMICA.]

Si può far risalire a Kurt Lewin (1936, trad. it, 1961; 1948, trad. it. 1972; 1951, trad. it. 1972) la fondazione dello statuto psicosociale della nozione di gruppo in termini non solo di fenomeno dinamico, ma anche di cambiamento sociale. Il gruppo, per Lewin (1951; trad. it. 1972) è una **totalità dinamica** caratterizzata dalla stretta interdipendenza delle sue parti, e in quanto tale ha una sua realtà specifica dotata di proprietà uniche che emergono dalla relazione fra i singoli membri. La sua origine, quindi, risiede nella consapevolezza, da parte degli individui che ne fanno parte, di condividere un destino comune e di dover portare a termine un compito congiuntamente: **l'interdipendenza del destino** costituisce una specie di solidarietà interna, un senso del “noi” distinto dagli “altri” (come per esempio nel caso di discriminazioni razziali o etniche); **l'interdipendenza del compito**, invece, rimanda ad un legame implicito nelle azioni dei membri di un gruppo, tale che i risultati delle azioni di ciascuno abbiano delle implicazioni sui risultati degli altri in termini sia positivi (collaborazione) sia negativi (competizione) (Speltini, Palmonari, 1999).

Le **dinamiche di campo** esplicate in termini di movimento, forze, regioni e confini e barriere, rimandano a una relazione fra individuo, gruppo e ambiente molto complessa e articolata. Di particolare interesse è il concetto di **ambiente comportamentistico** proposto da Lewin (Lewin, 1951; trad. it. 1972) per descrivere quella realtà formata da oggetti, persone, luoghi e situazioni o eventi che per un individuo appartengono al presente o si collocano in un futuro e in un passato più o meno lontano e con le quali si sente direttamente o indirettamente in rapporto.

[APPARTENENZA DI GRUPPO IN TERMINI DI AMBIENTE COMPORTAMENTISTICO.]

La stessa appartenenza di gruppo può essere vista fenomenologicamente in termini di *ambiente comportamentistico*, delimitato da regioni e confini più o meno rigidi, che possono presentare delle sovrapposizioni come nel caso di **appartenenze multiple** (es. appartenenza a un gruppo politico, appartenenza di genere). La possibilità di movimento fra le varie regioni, quindi anche fra le varie appartenenze sociali, ha diversi livelli di permeabilità e accessibilità che dipendono dalla flessibilità delle frontiere che ne delimitano i confini e che possono trasformarsi in **barriere** in situazioni di conflitto intergruppo.

Tale prospettiva, oltre che a livello interpersonale, Lewin la applica anche nelle dinamiche fra gruppi, soprattutto alle relazioni fra gruppi di minoranza e maggioranza.

Per un gruppo di minoranza, per esempio, lo spazio di movimento libero è ristretto dalla discriminazione, dalla barriera di casta e dai pregiudizi. Mentre i membri di un gruppo di maggioranza possono usufruire dell'appartenenza multipla a parecchi gruppi e muoversi in essi liberamente e senza conflitto, il negro, l'ebreo, l'orientale e altri "alieni" non sanno se possono muoversi più o meno liberamente in uno spazio (Lewin, 1948, trad. it. 1972, p. 29).

I gruppi, per Lewin, non sono solo motori di cambiamento, ma anche contesti di resistenza al mutamento, di conservazione dello *status quo* secondo un **equilibrio** definito **quasi-stazionario**, dinamico e instabile perché mantenuto da forze uguali e contrarie che possono produrre come effetti conflitto o equilibrio sociale (Lewin, 1948; trad. it. 1972).

[SHERIF: STRUTTURA DI GRUPPO (STATUS E RUOLI, NORME E VALORI).]

L'importanza dell'"essere parte di un gruppo" e della funzione di guida che lo stesso gruppo può esercitare sul singolo è stata

evidenziata da Sherif (1967, trad. it. 1972). Ciò che rende un gruppo tale, per Sherif, è la **struttura**, che lega i suoi membri in base a rapporti di **status** e di **ruolo**, e ne delinea **norme e valori** comuni.

Nel momento in cui si attua la struttura del gruppo, si formano anche delle norme comuni, almeno nelle questioni che riguardano le motivazioni comuni che hanno indotto gli individui a riunirsi o che si sono sviluppate nel corso della loro interazione. Almeno in tali questioni le attività dei singoli membri vengono regolate internamente secondo la loro appartenenza alla struttura, e secondo la loro posizione sociale particolare e ruolo e in base alle norme di gruppo (Sherif, 1967; trad. it. 1972, p. 99).

Più che l'interdipendenza fra le persone, come nella posizione di Lewin, secondo Sherif, è l'**interazione** continuata nel tempo a legare insieme i membri di un gruppo in nome di un interesse comune che permette, quindi, il delinarsi delle proprietà minime di un gruppo individuate nella struttura, nell'organizzazione per ruoli e funzioni e nella definizione di norme o valori che regolano il comportamento dei membri (Speltini, Palmonari, 1999). Anche Sherif, così come Lewin però, ritiene che il gruppo vada inteso come un sistema aperto alle influenze del contesto socioculturale più ampio, secondo una prospettiva "ecologica" e longitudinale che si sviluppa nel tempo.

Le **relazioni intragruppo**, quindi, non possono essere studiate e comprese indipendentemente dalle **relazioni intergruppi** che ne definiscono le strutture di potere e questo è valido sia per i piccoli gruppi, sia per i gruppi di grandi dimensioni.

[PROCESSO DI "DEINDIVIDUAZIONE" NEL GRUPPO.]

Nei gruppi le persone si comportano in modo diverso perché riconoscono e adottano norme diverse dalle consuete anche se non necessariamente in modo cosciente e consapevole. L'appartenenza di gruppo comporta, quindi, un processo di

“**individuazione**”, volto a sviluppare un nuovo sé e a rendere diverso il comportamento, anziché una “**deindividuazione**”, ossia uno smarrimento del sé e della consapevolezza di sé (Moghaddam, 1998, trad it. 2002).

L’esigenza di distinguere il comportamento interpersonale dal comportamento in situazioni di gruppo è stata sottolineata da Tajfel, nel quadro della **teoria dell’identità sociale** (Tajfel *et al.*, 1971; Tajfel, 1981, trad. it., 1995; Capozza, Brown, 2000) e dei successivi sviluppi come **teoria dell’auto-categorizzazione** (Tajfel, Turner, 1979; Turner *et al.*, 1987; Hogg, Abrams, 1988; Abrams, Hogg, 1990).

[TAJFEL: IL PROCESSO DI CATEGORIZZAZIONE SOCIALE.]

La **categorizzazione**, come processo cognitivo che semplifica la realtà articolandola in categorie, ha anche una valenza intrinsecamente sociale laddove coinvolge persone e gruppi influenzando processi di inclusione o esclusione sociale e di confronto fra diverse categorie sociali. Ciò che costituisce un gruppo, in questo tipo di approccio teorico, è dunque il fatto che l’individuo *si sente parte di esso*, e tale sentimento di appartenenza delinea un processo centrale nella definizione di sé.

[TEORIA DELL’IDENTITÀ SOCIALE.]

La categorizzazione sociale nei gruppi svolge la «funzione di sistema di orientamento che crea e definisce il posto specifico dell’individuo nella società. [...] L’**identità sociale** di un individuo, concepita come la sua consapevolezza di appartenere a certi gruppi sociali, al rilievo emozionale e di valore collegato alla sua condizione di membro, può essere definita solo attraverso gli effetti della categorizzazione sociale che divide l’ambiente sociale di un individuo nel gruppo cui egli appartiene

e in altri gruppi» (Tajfel, 1981, trad. it, 1995, p. 319, grassetto nostro).

L'attivazione di categorie di appartenenza e di confronto fra *ingroup* e *outgroup*, fra *noi* e *loro*, ha delle istanze essenzialmente motivazionali dal momento che come individui preferiamo avere una identità positiva piuttosto che negativa. Ne consegue, quindi, una tendenza a manifestare atteggiamenti e comportamenti favorevoli per il proprio gruppo (**favoritismo**) e sfavorevoli nei riguardi dell'*outgroup* (**discriminazione**).

Le dinamiche di confronto intergruppo influenzano il comportamento dell'individuo e sono attive nella sua mente anche in situazioni in cui i gruppi in opposizione sono solo evocati. La categorizzazione e il confronto sociale orientano le interazioni lungo un *continuum* che va da un estremo *interpersonale*, in cui ci si relaziona agli altri in quanto persone specifiche, dotate di caratteristiche peculiari e individuali, ad un estremo *intergruppi*, in cui l'interazione e il comportamento reciproci sono determinati dalla diversa appartenenza a gruppi o categorie sociali (Mazzara, 1998). Mentre a livello interindividuale il confronto mira alla ricerca di una somiglianza reciproca, a livello intergruppi è orientato a evidenziare una massima distintività (Contarello, Mazzara, 2000).

Il **processo di autocategorizzazione**, tuttavia, non è mai solo soggettivo, ma dipende anche dal contesto sociale (Oakes, Turner, 1986; Turner *et al.*, 1987). È necessario, cioè, che quella appartenenza sentita soggettivamente sia riconosciuta anche esternamente, socialmente e che sia resa saliente e significativa dal contesto specifico in cui il confronto avviene (Speltini, Palmonari, 1999).

2. Appartenenza di gruppo e cultura

[LA DOPPIA REALTÀ DEL GRUPPO.]

Il gruppo rivela una **doppia realtà** che rispecchia la natura stessa della cultura: è *esterno* nel suo manifestarsi in modo pubblico e osservabile attraverso azioni, rituali e l'adozione di simboli e norme; è *interno* in quanto appartiene alla sfera privata del singolo in termini di rappresentazioni mentali, pensieri, emozioni.

In quanto tale, il gruppo costituisce il luogo elettivo di elaborazione e di manifestazione delle competenze simboliche degli esseri umani. Nei gruppi, infatti, si costruiscono e si condividono in modo partecipato i significati e i simboli, gli standard normativi e gli ideali, le emozioni e le memorie. Nei gruppi s'intrecciano le relazioni interpersonali per tessere la storia dei gruppi stessi (Anolli, 2004, p. 261).

La maggior parte delle ricerche sui gruppi in psicologia sociale sono state ricerche condotte in laboratorio con gruppi creati artificialmente. Un modo di fare ricerca già ampiamente criticato da Tajfel (1972, trad. it, 1995) quando parlava di una «scienza sociale praticata in un **vuoto sociale**», un vuoto non dovuto al fatto di fare ricerca di base piuttosto che applicata, ma «dovuto al fatto che gli psicologi sociali hanno spesso commesso un errore rispetto alla specie di *homo* da prendere in esame» (ivi, p. 59), spogliato proprio della sua dimensione sociale e interazionale. Da un punto di vista metodologico lo stesso Sherif (1967, trad. it. 1972) ha evidenziato la necessità di utilizzare varie e diverse metodologie e tecniche di ricerca che favorissero il confronto storico e infraculturale.

L'esigenza di un **approccio interdisciplinare**, soprattutto fra psicologia, sociologia e antropologia è ancor più evidente nello studio della vita dei gruppi, laddove il modo di funzionare dell'individuo è in relazione a situazioni sociali più ampie, ad ambienti socioculturali, e questi ambienti sono esaminati, a loro volta, in relazione ai gruppi in essi compresi (Speltini & Palmonari, 1999). L'importanza delle implicazioni di ordine

culturale nello studio delle relazioni fra gruppi reali in contesti sociali è stata messa in evidenza anche da Lewin il quale, già nel 1948 (trad. it, 1972) faceva notare che un approccio realistico e scientifico al problema dovrebbe rinunciare a valutare le caratteristiche culturali come inalterabili, ricorrendo a modalità di interpretazione empirica.

[LA PROSPETTIVA DELLA PSICOLOGIA CULTURALE.]

La necessità di sostituire una visione statica, astorica e asociale con una concezione **dinamica, situata e sociale** delle culture come prodotti di un'attività costruttiva umana è l'idea centrale della psicologia culturale, nel tentativo di dar conto delle differenze e delle specificità delle comunità di pratiche piuttosto che della dimensione "universalistica" dell'agire umano (Mantovani, 2004). Tale prospettiva si pone ad un crocevia interpretativo proponendo una definizione di gruppo come **"sistema di pratiche condivise"** costituito da attività, resoconti, rituali, simboli e artefatti condivisi, negoziati e modificati nel corso delle interazione sociali con gli altri; interazioni, quindi, inestricabilmente integrate all'interno di **attività culturali** anch'esse **sociali e situate** (Zucchermaglio, 2002, 2003).

Per comprendere la differenza dei punti di vista potrebbe essere di aiuto la seguente riflessione della filosofa Hannah Arendt nel suo libro *Vita activa* (1958, trad. it, 1996) quando parla proprio dell'intreccio fra relazioni umane e narrazione:

Nel momento in cui vogliamo dire *chi* uno sia, il nostro vocabolario ci svia facendoci dire *che cosa* è; ci troviamo impigliati in una descrizione delle qualità che egli condivide necessariamente con i suoi simili [...], con il risultato che la sua specifica unità ci sfugge.

[...] Questa è solo la prima delle tante difficoltà da cui l'azione e, di conseguenza, l'essere-insieme e i rapporti tra gli uomini sono messi alla prova. (ivi, pp. 132-133)

Le diverse istanze, quindi, rispecchiano differenti modi di interrogare l'oggetto di studio e di cercare di formulare delle risposte, orientandosi verso l'individuazione di **somiglianze**, elementi comuni a diverse manifestazioni umane, ovvero di **specificità** e unicità dell'agire stesso.

Questo elemento problematico di cui parla la Arendt diventa ancora più saliente e centrale quando si ha a che fare con relazioni fra gruppi specifiche come quelle interetniche, poiché l'influenza esercitata sull'individuo dalla dimensione etnica, culturale, in termini di appartenenza e identità non è un processo generalizzabile a qualsiasi altra appartenenza sociale (Inguglia, Lo Coco, 2004).

[PROCESSO DI DIVERSIFICAZIONE DELL'ALTRO.]

Laddove il confronto e la negoziazione riguardano il valore che la cultura di origine gioca nel proprio percorso identitario i concetti di identità e di differenza fra gruppi e persone assumono un valore e una connotazione specifica. Il rischio è che si realizzi quel processo che Amerio (2004) definisce di **diversificazione dell'altro** in cui l'alterità e la differenza diventano diversità, in una logica che esclude ogni possibile riconoscimento reciproco. Il processo di differenziazione diventa processo di stigmatizzazione non solo in risposta a istanze identitarie ma anche in funzione del mantenimento di privilegi e di potere da parte del gruppo che lo detiene.

[DIFFERENZE DI POTERE E DI STATUS.]

Le differenze di **potere** e di **status** che distinguono le diverse appartenenze rappresentano una dimensione cruciale nell'analisi delle relazioni intergruppi in una prospettiva che sia storica oltre che sociale e culturale. Secondo Deschamps (1984, 1996) la ricerca di una distintività personale o di gruppo dipende da un **logica dominante/dominato**, nel senso che dipende dalla posizione concreta che l'attore o il gruppo occupa in una rete

particolare di relazioni intergruppi ad un momento dato. I processi conseguenti alla categorizzazione sociale non sono, infatti, lineari e omogenei, così come ipotizzati dalla *teoria dell'identità sociale*, ma seguono dinamiche differenti in base alla posizione sociale, allo status di dominante o di dominato del gruppo in questione (Lorenzi-Cioldi, 1988, 1994). La critica operata da Lorenzi-Cioldi e Doise (1990) alla pretesa di generalità della teoria della categorizzazione sociale risiede nella necessità di considerare l'articolarsi di diversi livelli di analisi, per comprendere le relazioni fra gruppi. I lavori sviluppati da Pratto e Sidanius (Pratto *et al.*, 1994; Sidanius, 1993) hanno evidenziato, in proposito, la forza dei **miti di legittimazione** utilizzati dalle ideologie dominanti, come quella individualista e meritocratica statunitense, per legittimare le disuguaglianze e le discriminazioni sociali.

[MOLTEPLICITÀ DELLE APPARTENENZE.]

Un ulteriore fattore di complessità è dato dall'intreccio, nella vita reale di molteplici appartenenze, non facilmente riducibili ad una logica dicotomica *ingroup/outgroup*. La **molteplicità delle appartenenze** reali, già evidenziata da Lewin (1948, trad. it., 1972), pone alcuni problemi di fondo: «la prima è che l'individuo si trova ad appartenere simultaneamente a un gran numero di gruppi, tanti quanti sono i possibili criteri di differenziazione; la seconda è che per ciascuna di tali appartenenze spesso non ci si confronta con un solo *outgroup*, bensì con tanti *outgroup* [...] quanti sono quelli resi salienti da dinamiche di tipo sociale e culturale» (Mazzara, 1998, p. 163).

Come hanno sottolineato Deaux e colleghi (1997) i processi psicologici alla base dell'identificazione cambiano in rapporto al tipo di identità considerata, non tutte le identità sociali sono omogenee fra di loro e le differenze riscontrabili rispondono a motivazioni di tipo relazionale ed affettivo oltre che cognitivo.

È utile considerare a tal proposito la distinzione che opera Mantovani (2004) fra **identificazioni**, mobili e molteplici, riferite a una concezione processuale di cultura, e **identità**, stabili e coerenti, che entrano in campo in una prospettiva reificata di cultura, quando si vogliono ottenere vantaggi come comunità. Questo approccio comporta una ridefinizione continua di appartenenze e identità di gruppo in termini di movimento, di spostamento di confini e frontiere.

[PROCESSO DI POLARIZZAZIONE DELLE IDENTITÀ.]

La distinzione fra identificazione e identità è stata efficacemente problematizzata dal sociologo Bauman (1998, trad. it., 1998) nella sua riflessione sugli effetti della *globalizzazione* sulle persone. Questa nuova dimensione di “destino comune” può essere causa di felicità o di infelicità nella società contemporanea laddove la «mobilità assurge al rango più elevato tra i valori che danno prestigio e la stessa libertà di movimento, da sempre merce scarsa e distribuita in maniera ineguale, diventa rapidamente il principale fattore di stratificazione sociale dei nostri tempi» (ivi, p. 4). Secondo Bauman l’annullamento delle distanze spazio-temporali e il moltiplicarsi delle libertà di movimento, lungi dal rendere più omogenea la condizione umana, l’hanno **polarizzata** ancora di più, emancipando alcuni dai vincoli territoriali, consentendo loro la generazione di comunità extraterritoriali (creando una sorta di “*élite mobile*” o “*élite della mobilità*”), e relegando altri ad una dimensione di isolamento, di territorialità spogliata della capacità di attribuire una identità. «Questo fenomeno attribuisce ad alcuni una libertà di creare significati, dove per altri è la condanna a essere relegati nella insignificanza» (ivi, p. 22).

[PROCESSI COMUNICATIVI E DI NEGOZIAZIONE DELL’APPARTENENZA.]

Questa dimensione di negoziazione dell'appartenenza e dell'identità ci rimanda agli studi classici condotti da Newcomb (1952, 1966) in merito ai **processi di comunicazione** nelle relazioni fra i gruppi come luogo di costruzione e condivisione delle norme che ne regolano i rapporti (Mazzara, 1998). Secondo Newcomb (1966) le proprietà di un gruppo possono essere considerate il risultato di **pratiche comunicative**, in quanto interazioni sociali in cui gli atti comunicativi svolgono le funzioni specifiche di consentire agli individui di mantenere omogenei gli *orientamenti* e gli *atteggiamenti* verso un oggetto specifico e il *consenso* percepito relativo alla trasmissione di informazioni e valutazioni, oltre che di valori e norme, e infine di incrementare l'*attrazione* fra i membri, in termini di relazione positiva reciproca (o *favoritismo*, secondo la terminologia di Tajfel).

La dimensione comunicativa, centrale nell'**approccio socio-costruzionista**, consente di focalizzare i processi di scambio sociale dei significati e i discorsi socialmente condivisi nelle relazioni fra i gruppi al di là di una prospettiva puramente cognitiva (Mazzara, 1998). Secondo questo approccio il gruppo esiste «in quanto un insieme di individui negozia le condizioni per la sua esistenza in uno spazio discorsivo di intersoggettività» (Zucchermaglio, 2002, p. 47). La stessa identità è legata ad attività culturalmente definite e a significati condivisi, cioè partecipati all'interno di una comunità in un processo di reciproco riconoscimento e in quanto tale è qualcosa di sempre più vicino al processo di identificazione dal momento che non indica qualcosa che le persone sono, ma qualcosa che le persone fanno (Widdicombe, 1998).

Il dialogo e la narrazione, luoghi della negoziazione e della costruzione sociale di significati, rappresentano, quindi, le nuove sfide in un contesto interculturale dal momento che, come

dice Hannah Arendt, «solo la mera violenza è muta e per questa ragione soltanto essa non potrà mai essere grande» (1958, trad it, 1996, p. 20).

3. Identità collettive, comprensione e narrazione di sé

Proseguendo nella riflessione sul ruolo cruciale del dialogo in un contesto interculturale, l'obiettivo di questo paragrafo è mostrare quanto ogni atto narrativo sulla propria identità, leghi indissolubilmente la conoscenza di sé con il riconoscimento delle proprie appartenenze sociali. Per introdurci nella complessità del tema, consideriamo alcuni brani di una conversazione radiofonica tra il giornalista Hans Jurgen Schultz e il famoso scrittore e psicoanalista Erich Fromm.

[UN ESEMPIO DI NARRAZIONE DI SE']

Schultz: Signor Fromm (...) quali influenze e impressioni giovanili e del periodo di studio hanno favorito il suo sviluppo?

Fromm: (...) Un altro aspetto che (...) è stato decisivo per il mio sviluppo, è la mia origine. Provingo da una famiglia ebraica rigidamente ortodossa, con ascendenze rabbiniche da entrambi i rami e sono cresciuto nello spirito di quest'antica tradizione, una tradizione preborghese, precapitalistica, indubbiamente più medioevale che moderna, la quale era per me assai più reale del mondo in cui sono vissuto, il mondo del XX secolo. Com'è ovvio, ho frequentato una scuola tedesca, un ginnasio-liceo della Germania: studiavo e assorbivo a fondo le idee che ho attinto dalla cultura tedesca (...). Ma la mia visione della vita non era quella di un uomo moderno, bensì di un premoderno, anche perché studiavo il Talmud, leggevo molto la Bibbia e udivo raccontare molti episodi riguardanti i miei antenati, tutti vissuti in un mondo che ha preceduto quello borghese. E proprio adesso mi sovvegno di uno di questi racconti: avevo un bisnonno, grande talmudista. Non era però un rabbino, ma aveva un negozietto in Baviera, e ne ricavava appena di che vivere. Un giorno ha avuto un'offerta: avrebbe potuto guadagnare di più compiendo qualche viaggio; inutile dire che aveva molti figli, cosa che non gli rendeva certo più facile l'esistenza. E sua moglie gli ha detto: "Be', non ti pare che sia il caso di prendere seriamente in esame la proposta? Staresti via di casa solo tre giorni al mese, e avremmo qualche soldo in più". Ha replicato

il bisnonno: “E tu credi che potrei davvero tralasciare lo studio almeno tre giorni al mese?”. E la moglie: “Per amor di Dio, ma che dici?”. (...) Ecco, era questo il mondo che per me era reale, mentre mi riusciva strano quello moderno.

Schultz: Ed è durato a lungo?

Fromm: Fino ad oggi. Mi ricordo, dovevo avere dieci o dodici anni, e se qualcuno mi diceva che faceva il commerciante o l'uomo di affari, ne restavo perplesso, mi dicevo: mio Dio, costui deve vergognarsi come un ladro a dover ammettere che non fa altro, in tutta la vita, che guadagnare soldi. Possibile che sia questa la sua unica attività? Nel frattempo ho appreso che si tratta di una condizione assolutamente normale, ma ciò non toglie che continui ad esserne sbalordito. (...)

Schultz: (...) Quando i due mondi si sono incontrati in lei?

Fromm: C'è stato un evento che ha avuto un'influenza decisiva sul mio sviluppo: la Prima guerra mondiale (...). Quando è scoppiata avevo quattordici anni e, come gran parte dei miei condiscipoli, ero ancora un bambino, dapprima non ho compreso appieno il significato dell'evento. Ben presto, però, ho cominciato a leggerlo in filigrana, a pormi quel bruciante interrogativo che a tutt'oggi mi perseguita – meglio: non è l'interrogativo che mi perseguita, sono io che lo perseguito – *Come è possibile?* (...) L'origine preborghese e la guerra sono state senza dubbio le due esperienze cruciali, che hanno improntato di sé il mio modo di pensare e di sentire. (Fromm, 1974, trad. it. 1984, pp. 115-116, corsivi nel testo).

Malgrado l'eccezionalità dei due interlocutori, anche questa, come ogni narrazione autobiografica, è una testimonianza, un'interpretazione del proprio vissuto e una marcatura della posizione che si ritiene di occupare nel mondo sociale (Bruner, 1987). Tuttavia, se ci concentriamo esclusivamente sull'**intreccio tra comprensione e narrazione di sé** ed **appartenenze collettive**, il primo aspetto che colpisce è la **molteplicità di comunità** citate.

[LE COMUNITA' CITATE:

LA FAMIGLIA (SIGNIFICATIVITA' DELLE NARRAZIONI FAMILIARI)]

La prima è la **famiglia**, resa evidente dalla **significatività delle narrazioni familiari** udite da bambino («udivo raccontare molti

episodi riguardanti i miei antenati)), significatività ancora *attuale* («E quanto è durato?» «Fino ad oggi.»). Fromm usa una di tali narrazioni e un ricordo autobiografico d'infanzia per descrivere la sua visione del mondo, che, benché molto diversa da quella “normale”, è l'unica che non gli sembri “strana”. In altri termini, egli dimostra di non aver mai smesso di *aderire affettivamente* alla visione della vita propria della sua famiglia. Ciò conferma l'intuizione, espressa magistralmente nelle opere di Halbwachs (1925, trad. it. 1997; 1950, trad. it. 1987), sull'importanza fondamentale della trasmissione intergenerazionale, tramite i ricordi familiari, del «simbolo più o meno misterioso del fondo comune da cui tutti (i componenti della famiglia) traggono i loro tratti caratteristici» (Halbwachs, 1925, trad. it. 1997, p. 35). Le proposte speculative di Halbwachs sono state recentemente confermate da accurate video-registrazioni di vita quotidiana, che hanno mostrato come le famiglie dedichino molte sequenze comunicative a ricordare contenuti perfettamente conosciuti da tutti, in una sorta di **“manutenzione” dei ricordi condivisi** (Leone, 2006).

[LA SCUOLA (SENSO DI APPARTENEZA AD UNA CULTURA NAZIONALE)]

La seconda collettività richiamata è la **scuola**, di cui Fromm sottolinea la **dimensione nazionale** («frequentavo una scuola tedesca, un liceo-ginnasio della Germania», «le idee che ho attinto dalla cultura tedesca»). In un noto saggio, Anderson (1983) mostra tramite quale evoluzione storica il senso di appartenenza nazionale sia diventato una delle principali forme di **“comunità immaginata”**. Il primo fattore che emerge è l'influenza della rivoluzione nord-americana su molti stati europei: una notazione che contrasta con la tendenza dell'Europa a considerarsi sempre, nel bene o nel male, la matrice delle tendenze culturali rielaborate dal “Nuovo Mondo”.

Questa influenza si sarebbe poi ampliata per l'agire congiunto di molteplici processi: la territorializzazione delle religioni; il declino delle monarchie; l'interazione tra l'imporsi del capitalismo e l'avvento della stampa; il diffondersi dei linguaggi "bassi" della vita quotidiana, al posto dei linguaggi "alti", legati allo studio della filosofia o della religione (Anderson, 1983).

Benché recente, il senso di appartenenza nazionale viene vissuto come una forma di appartenenza antica. Anderson mette in relazione questa "illusione di antichità" con le trasformazioni nella *percezione sociale del tempo*, che si possono osservare sia confrontando sincronicamente culture diverse, sia analizzando diacronicamente il mutare storico di questa percezione in una stessa cultura (Levine, 1997, trad. it. 1998).

In particolare, Anderson (1983) sottolinea come la diffusione del senso di "antichità" dell'appartenenza nazionale sia contestuale al *passaggio da una percezione religiosa ad una percezione moderna del tempo*, tema approfondito da diversi studiosi (si vedano tra tutte le bellissime riflessioni di Benjamin, 1955).

[LA GENERAZIONE (RINNOVAMENTO FISIOLOGICO DEI PROCESSI SOCIO- CULTURALI)]

La terza collettività cui Fromm si riferisce nella narrazione di sé è la sua **generazione**, i "condiscipoli" che, alla sua stessa età (quattordici anni), come lui all'inizio non hanno compreso fino in fondo la drammaticità della guerra, e come lui ne sono stati definitivamente segnati. Questo richiamo mostra come il significato soggettivo attribuito all'identificazione con la propria generazione nasca dall'intreccio di semplici aspetti di nascita in una stessa coorte con l'irruzione di eventi storici che segnano una discontinuità nello scorrere del tempo sociale e, conseguentemente, nell'immaginazione del proprio futuro (Leone, Curigliano, 2005). Nella riflessione di Bloch (1949, trad. it. 1969), proprio a proposito dei ragazzi che hanno

precocemente affrontato la Prima guerra mondiale, è appunto l'imprevedibilità di questo intreccio che crea *generazioni lunghe*, che acquisiscono relativamente tardi consapevolezza dell'influenza della storia sulle loro vite, e *generazioni corte*, quali quella di Fromm. Dall'impatto con la guerra, è sorta secondo lo studioso la cifra distintiva della propria vocazione intellettuale. L'appartenenza generazionale, infatti, introduce alcuni temi che non solo rimangono centrali per tutta la vita nell'organizzazione dei ricordi autobiografici (Fitzgerald, 1995), ma anche diventano la cornice interpretativa del significato complessivo dato alla propria partecipazione sociale (Leone, 2001a, 2001b). Tramite il ciclo delle generazioni e il conseguente arrivo dei nuovi giovani adulti sulla scena sociale, dunque, una novità culturale viene di continuo fisiologicamente introdotta nella storia di una collettività (Arendt, 1978, trad. it. 1987).

[LA COMUNITA' SCIENTIFICA (IL CONTESTO DI RIFERIMENTO LAVORATIVO)]

L'ultima collettività, infine, riguarda l'**intera umanità**, interrogata sullo scandalo della guerra. Implicitamente, in questa domanda su cui lavora accanitamente («non è l'interrogativo che mi perseguita, sono io che lo perseguito»), l'autore di *Anatomia della distruttività umana* (Fromm, 1973, trad. it. 1975) cita anche la **comunità scientifica** a cui egli ha dato in proposito un contributo di pensiero fondamentale, che è poi la vera ragione di questo colloquio radiofonico.

L'analisi dell'esempio suggerisce due notazioni principali. La prima riguarda la **molteplicità delle identificazioni collettive** di cui si compone la conoscenza e la narrazione di sé. La seconda sottolinea il continuo transitare **dalla concretezza dell'incontro con i singoli all'immaginazione di entità astratte**, dagli altri significativi all'Altro generalizzato (Mead, 1934, trad. it. 1965).

La messa in rapporto con diverse “comunità immaginate” non si risolve, tuttavia, solo nella possibilità di fare ricorso ad una polifonia di repertori culturali (Wagner, Hayes, 2005). Si tratta anche, e forse soprattutto, di un *dialogo interiore tra posizioni differenti*, che configura uno stato soggettivo di *transizionalità culturale* tra visioni del mondo, valori e norme contrastanti, di cui molte volte, come nell’esempio considerato, il soggetto non sottovaluta lo stridore.

[LA TRANSIZIONALITA’ CULTURALE TRA “COMUNITA’ IMMAGINATE”]

Il concetto di **transizionalità culturale** è stato originalmente avanzato in un complesso studio quali-quantitativo condotto negli anni ‘50 del secolo scorso, con giovani americani di prima generazione, nati da immigrati italiani (Grasso, 1989). Con questa espressione, Grasso descrive l’acuta consapevolezza soggettiva, espressa dai giovani partecipanti, della tensione esistente nelle loro vite tra valori diversi (il familismo appreso dalle loro famiglie italiane; l’orientamento all’individualismo e alla competitività proprio della società nord-americana in cui erano nati e a cui erano stati socializzati). La tensione esterna tra valori diversi, in dialogo nel mondo sociale, si trasforma dunque in una tensione interna, rivolta verso una sintesi originale dei diversi percorsi formativi ricevuti (Grasso, 1989).

Il concetto di transizionalità culturale interpreta molto bene l’esempio considerato. Anche Fromm, infatti, descrive la sua visione della vita, pur riconosciuta “strana” e “premoderna”, come l’unica che gli appare “reale”, cioè come l’unica che è per lui *affettivamente sostenibile*, nel continuo confronto interiore con le altre possibili visioni del mondo. Coerentemente con le ipotesi di Halbwachs (1925, trad. it. 1997; 1950, trad. it. 1987), il suo riconoscimento psicologico di appartenenza sociale appare

basato quindi prevalentemente sull'importanza attuale dei legami con una o più **comunità affettive**.

[SCELTA DI UNA VISIONE DEL MONDO BASATA SULLA SOSTENIBILITA' AFFETTIVA]

Si tratta dunque di una **scelta relativizzata** (l'autore è consapevole della sua differenza dalle posizioni più usuali) ma non relativistica. Intendiamo qui, in accordo con le posizioni recentemente espresse da Jervis (2005), il *relativismo* come l'accettazione del fatto che tutte le *intenzioni* alla base di ogni visione del mondo siano plausibili, accompagnata dal rigido rigetto dell'onere, proprio di un'*etica delle responsabilità* (Weber, 1919, trad. it. 2001), di considerare criticamente le diverse *conseguenze* insite in ognuna delle posizioni esaminate. Nell'esempio esaminato, Fromm, evitando tale scorciatoia etica, può dunque formulare, contestualmente alla narrazione di sé, un proprio **giudizio sul mondo sociale** — atto che costituisce, in quanto base della partecipazione alla costruzione politica della comunità, forse l'espressione più alta della vita della mente (Arendt, 1978, trad. it. 1987).

4. Armonizzazione o messa in conflitto delle appartenenze collettive.

L'osservazione della molteplicità di appartenenze sociali su cui si basa la narrazione di sé richiama la posizione teorica dell'antropologo Augé (1994, trad. it. 2000), che il pensiero abbia bisogno di **estraneità culturale** in modo *complementare* e non alternativo al bisogno, altrettanto basilare, di **familiarizzazione culturale**.

Com'è noto, nei primi decenni del secolo scorso il lavoro coraggioso di alcuni pionieri ha avvicinato la ricerca psicologica, all'epoca molto influenzata dal fascino delle posizioni positivistiche, alle metodologie più complesse

dell'antropologia culturale. E' il caso dell'originale procedura delle notissime ricerche di Bartlett (1932, trad. it. 1974) sul funzionamento della memoria permanente, in cui si chiedeva ai partecipanti di ricordare più volte contenuti provenienti da una cultura a loro estranea, e si registrava come, ad ogni riproduzione, questi "strani" contenuti fossero gradualmente riportati ad una forma più convenzionale, dimenticando o distorcendo ciò che era stato incomprensibile durante la percezione.

[IL BISOGNO DI CONVENZIONALITA' CULTURALE]

Comparando questa metodologia con il rigido impianto sperimentale delle ricerche coeve, è chiaro quanto l'emergere del fenomeno di **convenzionalizzazione culturale dei ricordi** — uno dei principali avanzamenti nella comprensione della dimensione sociale e culturale della memoria autobiografica (Leone, 2001a) — debba moltissimo alla prima formazione metodologica di Bartlett nel campo dell'antropologia (Rosa, 1996; Mazzara, Leone, 2001).

E' significativo, tuttavia, che gli studi psicologici abbiano ripreso ampiamente il concetto di familiarizzazione, nato dall'inquietudine per l'estraneità culturale, trascurando invece il ruolo svolto dal confronto con l'estraneità nella costruzione delle posizioni che appaiono culturalmente "ovvie". Una distorsione già presente agli esordi della "Psicologia sociale ed anormale", se Bartlett stesso, commentandone la nascita, evidenziava il rischio di considerare alternativamente e non *contemporaneamente* i due assi di familiarità e di estraneità culturale.

L'errore qui non sta tanto nel fatto che il primitivo e l'anormale siano osservati scorrettamente, quanto nel fatto che il moderno e il normale non siano osservati affatto (Bartlett, 1923, p. 284, traduzione nostra).

Quanto considerato finora mette in luce quanto il senso di **identità collettiva** sia **costitutivamente fondato non solo sul riconoscimento di similarità, ma anche sul rapporto con l'estraneità.**

[IL BISOGNO DI ESTRANEITA' CULTURALE]

Gli esempi che abbiamo scelto sono volutamente inattuali, proprio per suggerire l'idea che ogni contesto culturale, al di là della peculiare tensione odierna dovuta alla globalizzazione (Bauman, 1998, trad. it. 1998), sia sempre composto da un dialogo tra posizioni diverse, in cui ogni individualità si pone, per usare un'espressione famosa, come “frutto di innumerevoli innesti”.

Nella sua basilarità, tuttavia, questo processo non si svolge certo in un vuoto sociale e storico. Al contrario, l'inquietudine verso l'estraneità culturale, o la capacità opposta di esprimere ciò che Tonino Bello (2006) chiamava, con felice espressione, una **“convivialità delle differenze”**, sono segnali eloquenti del clima prevalente in ogni momento storico. Le differenze culturali, infatti, non generano automaticamente violenza: anzi, come abbiamo visto, svolgono un ruolo costitutivo nella formazione di un'identità complessa e ricca. Il conflitto tra maggioranze e minoranze, del resto, è la base dell'innovazione e del mutamento sociale (Moscovici, 1976, trad. it. 1981). Solo nel caso in cui siano inserite in **sistemi di credenze “non criticabili”** (*unassailable*), quali quelli associati ai fondamentalismi — di tipo religioso, politico o economico — le differenze culturali diventano fonte di violenza, anche molto grave (Marsella, 2005).

[CLIMA SOCIALE: IL RUOLO DEI MASS MEDIA ...]

Nel diffondersi di questa percezione sociale di minaccia per aspetti irrinunciabili della propria visione del mondo, è cruciale il ruolo svolto dalle **comunicazioni di massa** — che,

condizionate dal campo di forza in cui elaborano le loro rappresentazioni, al tempo stesso cambiano l'equilibrio complessivo di tale campo, a seconda del tipo di rappresentazioni che decidono di trasmettere (Romer *et al.*, 1998; Luther, 2002). In questo senso, poiché il modo in cui i mezzi di comunicazione di massa descrivono le relazioni tra i gruppi e i rapporti con l'estraneità culturale viene scelto in funzione dell'idea che i comunicatori di tali agenzie si fanno a proposito dei loro **“fruitori ideali”** (Mininni, 2004), questo stesso modo può essere analizzato per *monitorare lo stato di tali relazioni tra gruppi* (Leone, Contarello, Mazzara, Volpato, 2004). I *media*, infatti, concorrono in modo predominante nel determinare la direzione che verrà assunta nel tempo da un conflitto: amplificando le sue potenzialità costruttive e creative, o peggiorando le sue potenzialità distruttive (Deutsch, 1994).

In questo senso, i concetti di identità collettiva e di memoria collettiva acquistano un significato, di portata euristica superiore a quella della semplice metafora (Assmann, 2001, trad. it, 2002). Possono essere impiegati, infatti, per sottolineare come la diversa **accessibilità storica** ai contenuti e agli strumenti di pensiero, creata nella comunicazione sociale, svolga un ruolo di indirizzo degli atti, sempre soggettivi e personali, dell'identificazione e del ricordo (Bellelli, Leone, Curci, 1999; Leone, in stampa).

[...NEL CONFLITTO...]

Ad esempio, la percezione sociale della pericolosità del gruppo culturalmente estraneo è favorita dalla riattivazione nel discorso sociale di memorie collettive di passati conflitti che, rimaste allo stato di **memorie potenziali** per periodi anche lunghissimi, riacquistano un'inaspettata **contemporaneità psicologica**, a causa della loro nuova disponibilità sociale. La significatività degli episodi ricordati, infatti, non si fonda tanto sulla prossimità

cronologica, quanto sulla coerenza psicologica con la costellazione tematica che appare socialmente prevalente al momento della rievocazione (Halbwachs, 1950, trad. it. 1987).

Mentre è abbastanza intuitivo cogliere il ruolo cruciale delle comunicazioni di massa all'interno del contesto, ricco di drammaticità, del conflitto, solo da poco è stata data attenzione alla sua importanza nel percorso, molto più nascosto e lento, della costruzione della pace (Wolfsfeld, 2004).

Un'interessante serie di ricerche, condotte nel contesto medio-orientale, ha mostrato l'esistenza, nei periodi di maggior tensione politica e militare, di un "**ethos del conflitto**", caratterizzato dalla rappresentazione sociale delle relazioni con l'altro gruppo come di un gioco a somma zero, cioè un'interazione che comporta necessariamente vincitori e vinti (Bar-Tal, Bennink, 2004). Di fronte ad un *ethos* simile, ogni tentativo di dialogo può essere facilmente interpretato come una mancanza di lealtà verso il proprio gruppo; anche se rimane comunque affidato alla responsabilità personale il compito di non scivolare in una vera e propria **esclusione morale**, cioè di continuare a considerare i componenti del gruppo sanzionato meritevoli di un trattamento che raggiunga almeno gli standard minimi di convivenza previsti tra esseri umani (Ravenna, 2004).

[... E NELLA RICONCILIAZIONE]

Anche nel *periodo immediatamente successivo all'accordo di cessazione del conflitto* le comunicazioni di massa svolgono un ruolo molto delicato, poiché le diffidenze e le animosità tra gli ex-nemici cambiano molto più lentamente degli accordi siglati dai leaders politici, diplomatici e militari (Nadler, 2002).

In proposito, Nadler propone l'idea che esistano *due percorsi* principali per uscire da questo difficile periodo.

In un **conflitto interno** ad uno stesso gruppo o comunità, è necessario che le due parti raggiungano nel tempo, in una

difficile rielaborazione psicologica dei propri ricordi (Ricoeur, 1998, trad. it. 2004), una versione condivisa del passato. Tale necessità dà vita ad un ciclo ripetuto di negoziazioni sulle attribuzioni di responsabilità, attraverso un **percorso socio-emozionale** di riconoscimento della colpa e di offerta (o di rifiuto) del perdono. La possibilità di perdonare (o di negare il perdono) reintegra la vittima nelle sue possibilità di controllare il mondo, negate dal fatto stesso di essere stata colpita; la richiesta di perdono, se considerata sincera, costituisce l'unica occasione per il perpetratore di avere nuovamente accesso alla comunità morale. Questo atto fondamentale è perciò avvertito profondamente come momento di svolta, sia nei rapporti interpersonali che nelle relazioni intergruppi (Scabini, Rossi, 2000).

Mentre, nel caso di un conflitto interno, la condivisione di una storia comune rende possibile immaginare un futuro che veda il gruppo di nuovo unito, al termine di un **conflitto tra gruppi** ogni parte può ricreare una versione del passato che non minacci la propria immagine, sia pure nei limiti di una ragionevole coerenza con gli accadimenti. I due gruppi possono perciò, attraverso un **percorso** non socio-emozionale ma **strumentale**, approdare, secondo le necessità, sia a nuove possibilità di collaborazione, sia ad una completa separazione ed indifferenza reciproca (Nadler, 2002).

Nel momento conclusivo della *riconciliazione matura*, infine, non è più necessario evocare l'immagine della contrapposizione verso il nemico come componente centrale della propria identità sociale (Kelman, 2006).

[LE TRE FINALITÀ' DEI PROCESSI DI RICONCILIAZIONE]

Sia a livello di conflitti internazionali che di conflitti intergruppi si configura, quindi, una **gradualità di finalità persuasive**

necessarie alla ricostruzione di un clima sociale favorevole alla pace. La prima finalità, in termini temporali ma anche di priorità psicologica, è il raggiungimento di una *compliance* dell'opinione pubblica con la ridefinizione delle relazioni, operata dai leader nel momento della riduzione della violenza del conflitto. In contiguità temporale con il conflitto aperto, questa *compliance* si sviluppa prevalentemente per lo stato di prostrazione materiale e morale originata dalla violenza stessa. La seconda finalità persuasiva riguarda il raggiungimento di una fiducia nei rapporti reciproci, basata non più sulla pura acquiescenza ma su un'**identificazione** con le proposte siglate tra i leader, nel momento dell'accordo formale di chiusura del conflitto. Infine, la terza finalità riguarda l'**internalizzazione** stabile e duratura di un modo diverso di definire la propria identità rispetto all'ex-nemico, finalità che segna il completarsi della riconciliazione vera e propria (Kelman, 2006). Tuttavia, la riconciliazione, raggiunta attraverso questi lunghi e difficili processi, rappresenta un esito *fragile* (Bar Siman-Tov, 2004). Infatti, la memoria collettiva delle violenze passate, proprio in ragione del suo carattere di costruzione sociale, non conosce oblio, ma solo momenti transitori di minore accessibilità del ricordo (Halbwachs, 1950, trad. it. 1987). Anche per questo, il massimo degli sforzi deve essere impegnato per evitare le incomprensioni tra gruppi, molto prima del sorgere di un conflitto violento (Worchel, 2005).

[ARMONIZZAZIONE DELLE CULTURE:
RESPONSABILITÀ INDIVIDUALE ...]

Nell'**armonizzazione** o nella **messa in conflitto** delle appartenenze culturali ritroviamo dunque, con altri accenti, il classico tema del continuo riequilibrarsi tra le scelte individuali e la pervasività degli "orizzonti di senso", resi disponibili dai processi di socializzazione, di persuasione e di influenza sociale

(Kelman, 2006). A livello personale, ciò implica che nessuno può invocare, a giustificazione della propria inerzia o complicità verso i comportamenti più efferati contro il nemico, il dovere di ubbidire o il desiderio di compiacere l'autorità (Milgram, 1974, trad. it. 2003; Ravenna, 2004; Zamperini, 2001).

[... MA SOPRATTUTTO COSTRUZIONE SOCIALE]

A livello sociale, questa breve e necessariamente incompleta rassegna degli studi evidenzia l'importanza della costruzione lungimirante di un clima sociale favorevole al confronto, sostenuto nel tempo da continue **negoziazioni identitarie** (Kelman, 2006). E' forse questa impegnativa costruzione sociale, più della sola buona disposizione individuale, ciò che rende possibile la convivenza armonica di culture diverse.

In sintesi:

La necessità di considerare la stretta interdipendenza fra dimensione individuale e sociale come specifico delle relazioni individuo/gruppo, riflette uno sforzo attuale della psicologia sociale, in particolare della prospettiva culturale, rintracciabile già in autori classici come Asch, Lewin, Sherif e Tajfel. L'elemento socio-culturale diventa centrale per una nuova interpretazione e problematizzazione dei concetti di appartenenza di gruppo e identità sociale.

Osservando i concreti atti comunicativi di narrazione di sé, emerge la centralità del dialogo interiore tra le diverse visioni del mondo trasmesse dalle "comunità immaginate", prese come riferimenti identitari. Questo stato di transizionalità culturale, fisiologico alla naturale dinamica tra le generazioni e le culture, può essere vissuto come ansiogeno, nei climi sociali che preannunciano un rischio di violenza. I mass media concorrono

a creare questi climi sociali, di allarme oppure di armonizzazione delle differenze.