



VIII CONGRESSO PORTUGUÊS DE SOCIOLOGIA

40 anos de democracias: progressos, contradições e prospetivas

ÁREA TEMÁTICA: Migrações, etnicidade e mediações culturais [AT]

IDENTIDADE VERSUS IDENTIDADE. REFLEXÕES ACERCA DAS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS DO “OUTRO-ESTRANGEIRO”, PRECONCEITO E IDENTIDADE.

MALIZIA, Pierfranco

Professor de Sociologia

Universidade LUMSA de Roma (IT)

pfmalizia@yahoo.it

Resumo

As notas que seguem são o resultado duma pesquisa que tende a percorrer algumas das principais problemáticas de fundo da relação com o Outro (o “Outro-estrangeiro” em particular), relação que hoje, num território de sociedades europeias de facto cada vez mais multiétnico-multiculturais, pode promover ou minar completamente a própria possibilidade de multiculturalismo. Trata-se de um assunto certamente não esgotável num ensaio de tamanho limitado como este (o que segue aqui abaixo); portanto, sem a pretensão de sermos exaustivos, vamos tentar apenas desenvolver de maneira cômgrua (espera-se) algumas questões de fundo; finalmente, lembremos que o discurso que aqui se defende se baseia essencialmente no pressuposto de que cada acção social (e portanto também o preconceito e a desigualdade) funda-se, entre outras, na forma em que nós conhecemos o outro reproduzindo-o numa imagem.

Abstract

The notes that follow are the result of research that tends to retrace some of the main problems of the relationship with the Other (the "Other-stranger" in particular), which today, in a territory of European societies in fact increasingly multiethnic and multicultural, can promote or undermine completely the very possibility of multiculturalism. It is a matter certainly not finite in a test of limited size as this (what follows here below); therefore, without the pretense of being exhaustive, let's just try to develop in a manner entail adequate (it is hoped) some substantive issues; finally, we should remember that the speech that here defends itself is essentially based on the assumption that each social action (and therefore also the prejudice and inequality) is founded, among others, in the form in which we know the other playing it in a picture.

Palavras-chave: identidade; preconceito; multiculturalismo.

Keywords: Identity; prejudice; multiculturalism.

Premissa

As notas que seguem são o resultado duma pesquisa que tende a percorrer algumas das principais problemáticas de fundo da relação com o Outro (o “Outro-estrangeiro” em particular), relação que hoje, num território de sociedades europeias de facto cada vez mais multiétnico-multiculturais, pode promover ou minar completamente a própria possibilidade de multiculturalismo. Trata-se de um assunto certamente não esgotável num ensaio de tamanho limitado como este (o que segue aqui abaixo); portanto, sem a pretensão de sermos exaustivos, vamos tentar apenas desenvolver de maneira cônica (espera-se) algumas questões de fundo; finalmente, lembremos que o discurso que aqui se defende se baseia essencialmente no pressuposto (Simmel, 1989) de que cada acção social (e portanto também o preconceito e a desigualdade) funda-se, entre outras, na forma em que nós conhecemos o outro reproduzindo-o numa imagem.

1. Sobre a identidade (recapitulando)

Podemos definir a identidade (Sciolla, 1985:105) como um “sistema de significados que, pondo em comunicação o indivíduo com o universo cultural dos valores e dos símbolos sociais partilhados, lhe permite dar sentido às próprias acções para si e para os outros, fazer escolhas e dar coerência à própria biografia”, ou seja um sistema de reconhecimento e de autoreconhecimento; a “identidade da identidade” é algo constantemente submetido à dialéctica invariância/mudança, conceito “cómodo” que quer construir uma “casa segura” e um “espaço defendido” que origina e defende quer o “direito de ser” quer o direito de “ter” (Bauman, 1999; cap. II).

Embora a identidade colectiva seja outra coisa em relação àquela “individual”, não se pode falar de identidade dum sujeito “sem nos referirmos às raízes relacionais e sociais desta identidade” (Melucci, 2000:121) e é por isso que também na “sociedade da incerteza” a acção social (individual e colectiva) continua de qualquer forma a inspirar-se, ora de maneira mais forte, ora mais débil, a vestígios de unidade espacial e continuidade temporal; um “fio de Ariana” talvez até desfiado e consumido mas com o qual é impossível não fazer as contas, uma frouxa ligação de pertencermos a um mundo de que continuamos a ser uma parte, embora com uma certa dose de desprendimento e de relativo envolvimento: “desprendimento” e “relativo envolvimento” nos “círculos sociais” já discretamente desconexos.

E provavelmente não pode ser assim, pelo menos na medida em que permanecem vivas as dimensões/funções mais representativas da identidade (Sciolla, cit.) como aquela “cognitiva” (a identidade permite colocar-nos num campo bastante definido de significados e de valências) ou aquela de “diferenciação” (que permite aos sujeitos, quer individuais quer colectivos, identificarem uma própria especificidade, uma “distinção” do Outro) ou ainda aquela de “bússola” (na medida em que orienta para as escolhas) e, finalmente, aquela de “colante social” (como *trait d’union* entre experiências e representações colectivas).

Retomando o que foi expresso por Remotti (1996) poderíamos dizer que “ego identifica-se através de alter” o qual contudo, segundo o que poderíamos definir um continuum bipolar, ora é “absolutamente negado” (ou seja não-reconhecido, prejudicado e que se deve “tendencialmente” “anular”, mesmo no sentido mais trágico do termo), ora “invisível” (como não se pode “negar”, o outro é tão marginalizado que pode perder uma visibilidade substancial), ora “marginalizado” (reconhecido mas “isolado” de todas as maneiras possíveis, como aquela espacial-social, económico-política, cultural, etc.), ora efectivamente “reconhecido” (quer dizer a alteridade como factor totalmente co-essencial à própria identidade).

Mas a identidade é também um “projecto de vida” (Sartre, 1958) colectivo que se perpetua através dos processos de socialização: a identidade é um fenómeno que nasce da dialéctica entre o indivíduo e a sociedade. As tipologias de identidade, pelo contrário, são produtos sociais *tout court*, elementos relativamente estáveis da realidade social objectiva (Berger-Luckmann, 1969:168); a identidade sócio-cultural é possível apenas no caso duma “socialização conseguida... A criação dum alto grau de simetria entre a realidade objectiva e a realidade subjectiva” (Berger-Luckmann, 1968: 223) é então um modelo que se aprende, mas não é só isso: “a identidade, na vida, permanece amplamente constante. É mais fácil

amadurecer uma identidade do que mudá-la e as mudanças totais de identidade são quase inexistentes (De Vita, 1999:137).

A construção e a definição duma identidade nunca são operações “neutras”: como escreve Fabietti, “os grupos humanos têm a tendência a desenvolver definições positivas de si mesmos, enquanto, por outro lado, produzem definições negativas do Outro” (Fabietti, 1998:16).

Por outras palavras é como dizer que, em muitas culturas, há quase um automatismo entre “afirmação de si próprio - depreciação do Outro”, como se não se pudesse ver outra saída, para a definição e a manutenção de si próprio, por causa da contínua hierarquização (no próprio “interior” cultural e nas relações com as outras sociedades-culturas) dos vários si próprios existentes cujo nível máximo é obviamente representado pelo mesmo si próprio; é imediatamente fácil entendermos como isso pode levar implicitamente à lógica segundo a qual “quem-não-for-como-eu-está-contra-mim” e portanto a necessidade de dispor de “poder” para atingir o “topo” desta hierarquia ou para subverter a mesma em favor do si próprio.

A raiz dessa construção e manutenção de identidade não neutras talvez possa ser explicada também com Bauman quando afirma que “em cada época o Outro representa o futuro vago e não programado, o lugar da incerteza permanente e, como tal, um lugar atraente e assustador” (Bauman,1999:122).

“Identidade” é também “pertencer”: “o pertencer” - escreve G. Di Cristofaro Longo - está para a identidade assim como o status está para o papel. Ele delinea o elemento estático, descritivo de uma posição dentro de uma determinada cultura, enquanto a identidade, com o seu papel - que também se expressa apenas dentro de uma identidade - delinea o momento activo, o exercício concreto dos direitos e dos deveres que são determinados por ela mesma” (Di Cristofato Longo, 1996:39-56).

A identidade parece portanto construir-se na realidade em contínua tensão com a alteridade, reduzindo drasticamente as potencialidades alternativas: a identidade deveria então ter o interesse em esmagar, fazer desaparecer o outro do horizonte... a identidade é um facto de decisões. E se é um facto de decisões, é preciso abandonar a visão essencialista e fixista da identidade, de maneira a adoptar, pelo contrário, uma de tipo convencional... não existe a identidade, mas existem maneiras diferentes de organizar o conceito de identidade.

Por outras palavras, a identidade é sempre, de alguma forma, “construída” ou “inventada”. Nas duas perspectivas aqui indicadas, “decidir a identidade” assume significados e valores muito diferentes. “Na perspectiva essencialista, pode-se apenas decidir se pesquisar a identidade das coisas... A decisão não afecta minimamente a estrutura da identidade. Na segunda perspectiva, a convencionalista, decidir a identidade concerne não só a escolha inicial para a determinação da identidade, mas concerne (independentemente da consciência que alguém tiver) o nível e o tipo de identidade, a organização interior, a coesão, a coerência das coisas para as quais entendemos pregar a identidade, também as fronteiras dos objectos ou dos entes em relação aos quais levantamos “a questão da identidade” (Remoti, 1996:5 e 61). Finalmente, a “identidade como narração” (Melucci, 2000:34): “narrar a si mesmos” e “narrar si mesmos” parece hoje uma maneira para recuperar certezas em relação a esta “casa menos segura” do que no passado, em particular hoje nesta “modernidade líquida” (Bauman, 2002) que facilmente desconjunta e matiza contornos; a identidade como narração absolve então as funções-mãe de identificação dos confins e da continuidade histórica, uma verdadeira e própria “âncora de salvação” (Melucci, 2000:125).

A identidade colectiva (que não é sem dúvida reduzível apenas à chamada “identidade nacional”, visto que não é exclusividade do “estado-nação”, mas a cada grupo social que se reconhece e é reconhecido/reconhecível) ou, melhor, a identidade “dominante”, como já foi mencionado anteriormente em relação à cultura, não tem caracteres de monolitismo nem sequer representa algo “dado” e portanto nem consequentemente impermeável (diacrónica e sincronicamente) às outras identidades colectivas; além disso devemos lembrar que, os factos imediatos em sociedades multiculturais, também nas chamadas sociedades monoculturais (ou, para melhor dizer, a cultura hegemónica) abundam em formas pluri-identitárias que, inevitavelmente, são continuamente solicitadas, com modalidades às vezes consteladas por não pouco sofrimento, a negociações de sentido, a mediações da sensibilidade cultural (Bennett, 2002) ou talvez também reais “compromissos” que pertencem à tipologia da “dissonância cognitiva”.

Prosseguindo nesta “tentativa de discurso”, Polmonari (2006:164) lembra que “continuamos a representar em muitas colectividades sociais a identidade que deriva duma única pertença... não reparamos, por causa destas declarações de posição absoluta, que cada um de nós pode advertir como saliente ... uma certa pertença que sucessivamente vai considerar secundária”.

A identidade é “sentir-se” e “reconhecimento”; onde talvez o segundo aspecto é muitas vezes prioritário e/ou primário em relação ao primeiro: a fenomenologia das chamadas “identidades inventadas” (Malizia, 2001) representa uma nova prova embora, na prática, nem sempre isso se concretize necessariamente, gerando por conseguinte isolamento por um lado, conflitualidade por outro.

2. As representações sociais do Outro

Chegamos então a uma reflexão, igualmente importante para a construção de uma sociedade multicultural do “Outro”, não como realidade em si coexistente, mas como categoria problemática.

Também esta é uma ordem de discurso que requereria um tratamento muito exaustivo, mas mesmo na economia desta discussão: podemos então concordar com D’Andrea (em D’Andrea-De Simone-Pirmi, 2005: 84) quando recorda que “muitos dos problemas de relacionamento que afligem a humanidade ocidental contemporânea - e não só - podem ligar-se portanto a uma figura única, o Outro. É a incapacidade de se relacionar com o Outro que gera intolerância, racismo, ódio étnico, violência aparentemente sem sentido e as outras aberrações das quais somos muitas vezes testemunhas. A perda das estruturas profundas de referência moral e simbólica, causada também pelo progressivo desempenho das agências de socialização primária das suas funções, colocou os homens numa condição de angústia e mal-estar comum, pelo que é difícil imaginar resultados rápidos e fáceis!

Sempre acerca da incapacidade de relacionamento com o Outro, Cotesta lembra que “nas sociedades complexas modernas existem uma multiplicidade de grupos, colectividades e categorias sociais. A comparação entre o próprio ser social e aquele dos outros indivíduos é uma normal actividade cognitiva necessária para *dar sentido* à própria vida. Por isso, os outros são por nós continuamente classificados, interpretados, avaliados. Isso é necessário para nos classificar, interpretar, avaliar. Segundo certas nossas *expectativas de status* nós tendemos a fazer próprios regras e valores dum grupo considerado melhor, superior do que aquele de que *actualmente* fazemos parte. [...] Vice-versa, rejeitamos as normas, os valores, as atitudes e os comportamentos de grupos piores, inferiores, para os quais mostramos hostilidade” (Cotesta, 1999:209-222).

O “Outro-estrangeiro”, não só como realidade distante e/ou “exótica”, mas como aquele “que vive perto de nós”, absolutamente real e próximo, iminente (as migrações e as substanciais consequentes mudanças das “paisagens sociais”) ou virtual (uma sociedade-mundo que, atravessa Internet e as absolutas facilidades de viagem, de transacções de vária tipologia e natureza, relações políticas e laços supranacionais, etc. torna-se cada vez mais interligada).

Não são poucas as problemáticas que se (re)abrem; vamos tentar delinear aqui as principais, estruturando o discurso nestes termos:

- a) o tema da “diferença”,
- b) o “estrangeiro” como representação social,
- c) a ambivalência do “estrangeiro”.

a) A “diferença” (excepto obviamente aquelas “naturais”) é o resultado dum processo social de diferenciação (Pacelli, 2001) não uma realidade dada, uma condição normal do desenvolvimento da complexidade sistémica da sociedade mas que pode tornar-se um facto problemático na medida em que se realiza a equivalência “diferença= desigualdade”, ou seja uma diferença que, de “horizontal”, se torna de facto e de direito “vertical”.

“A análise sociológica está interessada em considerar não só a estruturação e a legitimação da diferença entre novas e antigas formas de desigualdade social, mas também a percepção que dela têm os indivíduos, os

grupos ou inteiras comunidades em termos de representação cultural derivada da experiência subjectiva da desigualdade. Esta experiência amadurece nas situações sociais geradas pelo encontro entre pessoas pertencentes a culturas diferentes e que produzem dinâmicas relacionais complexas e, às vezes, contraditórias. A questão então desloca-se: já não desigualdade “em que coisa”, mas “para quem”. Tendo em conta este segundo ponto de vista, vamos examinar não os elementos que produzem desigualdade mas as atitudes e os comportamentos do *ego* considerado igual ou diferente do *alter*, por ele colocado numa determinada esfera simbólica, e também as respostas deste último dentro dum quadro relacional, construído através de mútuas expectativas que podem determinar proximidades e distâncias, aberturas e fechamentos” (Pacelli, 2004:35).

Por outras palavras, o facto de evidenciar (no pensamento e/ou na prática) a diferença, não é feito neutralmente, mas segundo uma atribuição de significado/valor que gera, perdoem o jogo de palavras, a “diferença”: é como dizer que o facto absolutamente normal de sermos um diferente do outro é de qualquer forma sempre culturalmente elaborado, socialmente considerado e vivido.

b) O “estrangeiro”, diferente de qualquer maneira por excelência, é uma representação social (Grande, 2005), ou seja “sistemas de interpretação do ambiente social que permitem aos indivíduos e aos grupos agirem, comunicarem e regularem as suas mútuas intenções.... o estudo das representações sociais não tem como objectivo compreender uma vida social feita, colocada acima dos indivíduos e imutável, mas uma vida social que está a se fazer. “Representar”, porém, “não quer dizer simplesmente, de facto, que ela é desdobrada, repetida ou reproduzida, mas quer dizer, pelo contrário, que deve ser reconstruída, retocada e que devemos mudar o seu texto. A comunicação que se estabelece entre o conceito e a percepção, um penetrando na outra, transformam a substância concreta comum, criam a impressão de realismo, de materialidade das abstrações, pois que nós podemos agir com elas e das abstrações da materialidade, pois que expressam uma ordem precisa. Estas constelações intelectuais, quando definidas, fazem-nos esquecer de que elas representam a nossa obra, que têm um início e que terão um fim, que a existência externa delas é marcada por uma passagem através da psique individual e social” (Grande,2005:68).

E o “estrangeiro” é um produto dum complexa (no espaço e no tempo) representação social com específicas características como o aspecto cognitivo (como conjunto mais ou menos estruturado de dados, estereótipos, experiências a este respeito) ou expressar um carácter “significante” (estabelecendo uma correspondência entre a representação e o significado subjacente) ou também uma expressão simbólica (algo que “stat-pro-aliquo” e que se refere a uma realidade mais complexa, a um mundo mais vasto de significados e valores); o “estranhamento do estrangeiro não está no estrangeiro e a sua eliminação não consiste na eliminação dum suposta diferença.... O estranhamento do estrangeiro é o resultado dum particular categoria social que, tornando pensável e visível o nexos Nós-Outro que constitui a base para a identificação social, torna pensável e visível o nexos distância-proximidade que caracteriza cada relação humana” (Colombo, 2002:92).

A construção social do conceito de “estrangeiro” desenvolve-se através dum processo (Colombo,2002:22-27) com base em quatro processos cognitivo-descritivos que se podem resumir desta maneira:

- o primeiro é o processo da “inversão”, ou seja a atribuição ao Outro-estrangeiro de tudo o que “é” (em termos de pensamento e de acção, de formas culturais e de relativas praxes sociais) o nosso contrário; isso determina, natural e necessariamente, a assunção de que o “nosso” representa a normalidade, a referência certa e inapelável, a “medidas das coisas”, no qual “todos” poderiam/deveriam reconhecer-se sendo tendencialmente “universal”;
- segue depois a lógica da “falta”, ou seja ao Outro-estrangeiro (e isso resulta também do que se mencionou acima) “falta alguma coisa” (que nós mesmo temos) e tal incompletude de normalidade - às vezes também de carácter físico, não só sociocultural - confirma mesmo logicamente a especificidade anómala;
- o “excesso”: com esta lógica queremos descrever e afirmar o Outro-estrangeiro como alguém que é uma espécie de desespero verdadeiro, exagero, redundância em tudo: fisicidade, sexualidade, estilos de vida, pequenos-grandes hábitos, representações do mundo, tudo é tendencialmente *oversize* em relação à (nossa) normalidade;

- finalmente, a lógica da “combinação” que consiste substancialmente na caracterização de aquele que não-é-como-nós numa humanidade mista de animalidade, quase uma alteração físico-social de que e de como se deveria ser, uma anomalia estrutural (e estruturante) que estigmatiza definitivamente a diversidade, que a hipostasia.

c) Além disso, voltando ao discurso em termos exclusivamente sócio-culturais, a ambivalência do Estrangeiro pode ser muito forte; examinemos algumas impositões do discurso.

O “estrangeiro” como oportunidade.

Mesmo que, como anteriormente foi mencionado e como vamos desenvolver depois, a atribuição de significado à “tipologia social” Estrangeiro se denote e se conote em grande parte em termos de negatividade e portanto de contraste, isso não é necessariamente a única representação possível. Aliás, retomando Simmel (1989), o seu valor social pode sem dúvida ser uma oportunidade, uma riqueza para o contexto social-outro, em que o estrangeiro pode desempenhar um papel “diferente em relação àquele dos outros membros; o seu parcial envolvimento na vida do grupo permite-lhe adquirir uma objectividade que fica pelo contrário precludida aos outros componentes. “Ele, como não está radicalmente ligado aos elementos específicos e às tendências peculiares do grupo, pode assumir a este respeito uma atitude objectiva”. Além disso, dado que o estrangeiro é ao mesmo tempo próximo e afastado, muitas vezes a gente dirige-se a ele como se fosse um confiante. As confianças, mantidas escondidas às pessoas perto de nós, podem-se fazer ao estrangeiro, até porque, neste caso, é provável que elas não gerem consequências. Por razões análogas, o estrangeiro pode desempenhar a função de juiz perante as partes contendentes numa forma melhor daquela que poderiam fazer os membros efectivos do grupo, como ele não está ligado a nenhum contendente” (Coser, 1983:265).

O ser diferente, então, pode consentir ao grupo social “hóspede” uma forte oportunidade de releitura do si próprio e do mundo, de ulteriores possibilidades de alargamento qualitativo de perspectivas que, como se mencionou a propósito da identidade, não significa “perda de si próprio” mas adquirir um si mais consciente e consequentemente até mais “robusto”, porque mesmo mais “aberto”.

O “estrangeiro” como perigo

A estabilidade cognitiva ou social reside na capacidade de definir as fronteiras que permitem distinguir o que é interior (amigo, igual, solidário) do que é exterior (inimigo, diferente, hostil), que permitem fornecer códigos capazes de orientar os indivíduos dentro duma condição existencial caracterizada pela mudança e fornecer uma chave de leitura para a acção em situações quotidianas de incerteza. A cultura, as tradições, as instituições consentem ao indivíduo simplificar as escolhas que tem de fazer, mas funcionam de maneira satisfatória apenas quando são indiscutíveis e se apresentam como naturais.

“O estrangeiro torna evidente o carácter contextual dos códigos culturais, revelando a arbitrariedade dos mesmos. Introduce incerteza, gera ansia, levanta dúvidas. Confunde as fronteiras, entorpece a nossa capacidade de criar classificações, símbolos, divisões; torna indefiníveis as diferenças....A hostilidade perante o estrangeiro pode também ser uma maneira para gerir os problemas que se originam dentro do grupo: o estrangeiro é um fácil alvo sobre o qual descarregar as ansias e as incertezas que derivam de crises dentro da comunidade. Neste caso, o estrangeiro é o elemento que permite transferir para fora do grupo as tensões internas, que consente dirigir para o exterior os impulsos agressivos. O estrangeiro funciona, além disso, como catalisador para a solidariedade interna. A luta comum contra o estrangeiro, contra o inimigo exterior, permite construir ou inventar uma comunidade que se reconhece como tal mesmo no seu empenho colectivo contra o invasor” (Colombo,2002: 58).

O “estrangeiro” como desestruturação

Cada grupo social, coisa absolutamente normal, desenvolve no tempo uma própria visão do mundo, certamente mais em termos auto-referenciais do que em termos de contínua abertura/comparação, mas absolutamente permeável ao Outro com trocas contínuas, agora mais ou menos declaradas e/ou admitidas, com uma reciprocidade incontestável: isso, que se pode considerar como um dado de facto, é de qualquer forma negado (com maior força nos momentos críticos) quase como se o facto de admitirmos que no fundo “todos somos mestiços” desestabilizasse irremediavelmente o próprio “ser-no-mundo”. E o Estrangeiro,

embora não queira, pode ter este tipo de ânsia que, por sua vez, pode gerar um sentido de perigo que se difunde com enorme facilidade e que provoca um “fechar-se” colectivo perante um Outro destinado a ser vítima das fenomenologias de *in-group*. Como escreve Sorrentino, “quando hoje o estrangeiro representa um problema é porque o estranho, o diverso, desestrutura o meu mundo, ameaça o seu (mais ou menos) tranquilo equilíbrio, e gera mecanismos de exclusão e de conflitualidade, ou seja conflitos parecidos àqueles em vigor no campo político (que se expressam com a dicotomia antitética amigo-inimigo). O mecanismo de exclusão tem pois a sua contraparte na dinâmica de inclusão, com a qual mais se intensifica e se aperta a inclusão identitária, com um inevitável reflexo de conservação da estrutura do próprio mundo, mais se expressa na exclusão e se levantam escudos de estranhamento. Perante o estrangeiro a recusa, o medo, o redobramento identitário têm a sua origem neste processo de estranhamento, que é individual e colectivo ao mesmo tempo” (Sorrentino, 2001:44-45).

Isso em geral; o Estrangeiro-residente, aquele (como já dissemos) que “vive perto de nós”, adquire também uma ulterior conotação: os migrantes ameaçam a nossa cultura não porque pertencem visivelmente a outra, mas porque exercem a pretensão de viver fora da cultura deles. Em suma, a existência dos imigrantes é uma confutação do carácter indispensável da cultura para os indivíduos. Se eles forem islâmicos, aceitam viver entre cristãos; se eles forem de língua árabe, tentam aprender a língua do novo país e talvez possam também adoptar a maior parte dos hábitos e das regras. Mas especificamente, mais que confutar a ideia de cultura, o migrante ameaça a pretensão de que uma cultura coincida com um território (a gente pode ser, com diferente intensidade, islâmica na Europa, esse é o escândalo religioso dos estrangeiros). E sobretudo, eis o escândalo ainda maior, o indivíduo não é o microcosmo representativo da sua suposta cultura de origem, mas alguém que realizou uma mistura de diferentes culturas, quer dizer um híbrido, um mestiço. O migrante suscita suspeita, medo e hostilidade porque, quer queira quer não, é um veículo híbrido”. (Del Lago, 2006:78).

Muitas vezes isso não só é um risco, pois que concretiza violência que pode gerar a verdadeira xenofobia: “as diferentes definições do termo xenofobia concordam em acreditar que a xenofobia é uma atitude de aversão contra tudo o que for estrangeiro. No entanto, por trás deste ódio, está o medo de quem é considerado uma ameaça. O termo xenofobia é formado pela composição imprópria de duas palavras gregas: *xenos* (estrangeiro) e *fobos* (medo, aversão). A xenofobia, que pode ser considerada uma reacção psicológica “natural” contra um grupo reputado como ameaça, foi instrumentalizada no decurso da história por muitas ideologias” (Delle Donne, 2000:89).

3. Nós versus o Outro

Weber, com o conceito de “*standlich*” (ou seja a “honra da classe social”; Weber, 1968) define extraordinariamente uma das características mais sociologicamente significativas acerca do preconceito, quer dizer a concepção do “Outro” como ameaça iminente, sempre presente, de “desclassificação” (ora racial, ora cultural, ora de género, de todas as variantes, de preconceitos existentes) do si social, do “nós”, da “identidade” colectiva.

Depois, a identidade constrói-se como se mencionou tendencialmente “contra” o Outro através dum sistema de significados (Sciolla, 1985) constituído muitas vezes por definições positivas do si próprio versus definições negativas do Outro.

O preconceito portanto, através dos seus estereótipos, das construções ideológicas “justificantes” (Taguieff, 1999), das acções de produção/reprodução de exclusão (*out-group*) ou de desigualdade (*in-group*), é não só uma mistura “resíduos/derivações” (Pareto, 1964), mas um formidável instrumento funcional (e funcionante) para uma auto-referencial reafirmação do *we-ness*, sobretudo quando (Cotesta, cit.) surge uma dificuldade em “definir-se” (ou em “redefinir-se”) ou quando existe a possibilidade dum subida social (real ou presumida) dum grupo “inferior” ou, ainda, quando se considera absolutamente insatisfatório o próprio estado.

Em particular, por conseguinte, quando a patologia da relação com o Outro assume claras conotações raciais e/ou étnicas, fala-se de *racismo*. Segundo Michel Wieviorka, o racismo, embora esteja presente em diferentes períodos históricos e culturas, é um fenómeno típico, na sua conotação de hoje, das sociedades

modernas e individualistas que começaram a desenvolver-se na Europa ocidental no final da Idade Média. O autor, a partir deste pressuposto, analisou a relação entre racismo, participação individualista na modernidade e afirmação da identidade social, identificando quatro pólos que correspondem cada um a uma particular modalidade de tensão e de oposição entre os dois factores analisados (Wieviorka, 2000).

O racismo universalista, para o autor, acompanha a marcha universal da modernidade, quando esta tiver a ambição de se erguer como ponto de referência do progresso, através dum "projecto de evangelização global". O segundo pólo corresponde àquelas situações sociais em que alguns grupos ou indivíduos, afectados por uma forte desclassificação social, são marcados pela marginalização real ou ameaçada. O racista, neste caso, é aquele que perde ou corre o risco de perder o seu *status* ou a sua posição social ou, aliás, aquele que quer proteger-se contra uma ameaça real ou percebida de desclassificação.

Trata-se, portanto, duma atitude defensiva, ligada à ansiedade da perda que se transforma em agressividade contra aqueles grupos sociais que se julgam em competição com o próprio ao qual se pertence. O terceiro pólo é representado pela situação em que uma identidade nacional, étnica, social, religiosa é suficientemente forte e consolidada para se opor à modernidade, identidade quer de "laços originários" (Geertz, 1987) quer de "palimpsesto" (Bauman, 1999).

O quarto pólo, finalmente, corresponde a atitudes e comportamentos assumidos por grupos no âmbito das tensões interculturais e interétnicas. Trata-se, portanto, do conflito entre diferentes identidades culturais fortes, enfatizado pela visibilidade que a identidade social dos próprios grupos adquire no âmbito do espaço social de referência.

De facto, a afirmação consciente e deliberada duma identidade cultural, mesmo expressa por uma minoria, pode produzir como consequência uma reacção com igual veemência por parte dos grupos que se colocam numa posição de proximidade no espaço social.

"Ter preconceitos (Prejudicar)" é uma actividade fortemente diferenciada e diferenciadora; os destinatários do preconceito são de facto vários e diferentes:

- preconceito racial, que se baseia na demonstração "indemonstrável" duma realidade biológica de "raça" que, pelas suas características intrínsecas, divide muito "simplesmente" o mundo em duas raças (a "raça superior" e as "raças inferiores") e justifica o acto do domínio racial;
- preconceito social, que atribui a camadas sócio-económico-culturais hegemónicas a possibilidade/capacidade de avaliar e gerir o resto da sociedade como "inábil", como tentámos demonstrar com a chamada teoria da "cultura da pobreza";
- preconceito étnico, "objecto" cultural certamente não recente e não só europeu, que infelizmente volta a ter hoje em dia "momentos de glória" até justificar novamente massacres e guerras, graças também ao seu forte "sodalício" com os localismos políticos. Ele retoma os temas da "comunidade" em oposição à "sociedade" com base num conceito, a mesma etnia ou, se quisermos, no conceito (se não mais) ambíguo e paradoxal de raça; conceito que identifica e cataloga "O Outro" num *mix* de cultura e natureza, " historicidade" e "presente";
- preconceito cultural verdadeiro, filho do *etnocentrismo*, segundo o qual a própria cultura é a "melhor" (se não a "única") e por isso é logicamente lícito considerar "O Outro" como "bárbaro", "selvagem", etc., mesmo após anos de "relativismo" antes e de "anti-antirelativismo" , como já dito.
- O preconceito cultural, que muitas vezes se reforça dando unitariedade em si às outras tipologias prejudiciais, é de facto "defesa do próprio mundo", e de "orientação competitiva" (Tentori, 1962).

Em tempos e maneiras diferentes, o preconceito cultural englobou progressivamente (transformando parcialmente algumas características originárias) o preconceito racial, ou seja "racismo clássico [que] propunha uma visão da humanidade em compartimentos hierarquizados chamados 'raças'. A sua versão moderna já não se refere a factores de tipo biológico, embora não faltem exemplos recentes de tentativas para restaurar um racismo com bases biológicas [...]. O racismo cultural alimenta-se pelo contrário através dum relativismo cultural extremo. Em vez de apresentar uma visão da humanidade em comportamentos

hierarquizados, o novo racismo torna as culturas humanas universos absolutamente distintos e incomunicáveis [...]. O que importa para ele é fragmentar o universo humano em muitos isolados para justificar a rejeição e a exclusão” (Fabiatti, 1998:19).

O preconceito racial-cultural é uma "tentação que volta a emergir" (Jedlowski, 1995) continuamente, uma constante "interpretação tendenciosa das diferenças" (Memmi, 1989) variável na forma, constante na substância e nas consequências.

4. Os Media e preconceito na construção do Outro

Como foi já sublinhado (Colombo, 1999), os discursos dos *mass media* traçam muitas vezes em relação ao Outro um quadro ideológico, cujos elementos principais - elementos que assumem a força de «dados» e que por isso não são facilmente objecto de crítica - parecem ser constituídos pelas seguintes proposições e estratégias:

- *Diversidade*: as minorias são diferentes. Elas não pertencem nem a Nós nem ao «nosso» País. Portanto, devem ser tratadas de forma diferente.
- *Concorrência*: os imigrantes vieram para cá para viver e trabalhar à nossa custa, sem contribuírem para o nosso mútuo bem-estar económico. Constituem um fardo e ocupam o nosso espaço, pelo que o nosso mesmo povo já não goza de recursos suficientes e torna-se a verdadeira vítima da presença deles. Devemos portanto resistir a essa concorrência desleal e dar prioridade ao «nosso» povo.
- *Ameaça*: não é apenas uma ameaça económica e cultural, mas o mesmo comportamento deles coloca em risco a nossa segurança e a nossa paz. Eles são agressivos e violentos. Ameaçam-nos (especialmente ameaçam os nossos anciãos e as nossas mulheres), com assaltos, furtos e roubos.
- *Problemas*: os imigrantes causam sarilhos em cada sector da sociedade. Eles nunca estão satisfeitos e reclamam sempre. Geram conflitos e divisões dentro da nossa sociedade. Os problemas deles derivam da sua natureza, do facto de serem diferentes. Nós damos-lhes todas as oportunidades.
- *Ajuda*: no entanto sentimo-«nos» responsáveis. Se tiverem problemas, devemos ajudá-los, sermos compreensivos. A nossa única recompensa será o afecto, a gratidão e a colaboração deles, e a nossa única esperança será que eles aceitem as nossas condições, os nossos costumes, as nossas leis e as nossas regras.
- *Apresentação de si próprio*: estamos dispostos a ajudá-los, demonstrando assim que não temos preconceitos. Quem afirmar o contrário mente ou exagera. Infelizmente, o preconceito e a discriminação existem, mas apenas entre os indivíduos à margem da sociedade.

Desenvolvamos algumas considerações acerca dum meio ainda hoje “formidável”: a televisão.

A televisão é capaz de fazer crescer, ainda que involuntariamente, o *saber* comum, os estereótipos de longo prazo:

«A televisão é um sistema narrativo centralizado. É parte e recipiente da nossa vida quotidiana. As telenovelas, os anúncios publicitários, as informações e todos os outros programas que ela transmite introduzem em cada casa um mundo relativamente coerente de imagens comuns e mensagens. A televisão cultiva desde a infância predisposições e preferências geralmente aceites por outras fontes primárias e, superando as barreiras históricas da alfabetização e da mobilidade, tornou-se a principal fonte comum de socialização e de informação para uma população de outra forma heterogénea. A fórmula repetitiva das mensagens e das imagens de televisão produzidas em massa é o componente principal de um ambiente simbólico comum a todos» (Losito, 1994; p. 138).

Neste sentido, um tema útil para a reflexão sobre a hipótese de relação televisão/construção do Outro é constituído por algumas lógicas produtivas próprias da televisão como as seguintes:

- E. Viglono, no que diz respeito ao *meio* da televisão, identifica alguns modelos de tratamento do preconceito no *meio* mesmo que aqui vale a pena retomar e desenvolver (Viglono em AA.VV., 1995).
 - o O primeiro modelo identificado é aquele da «televisão da emergência racial» que se configura como a televisão que torna a integração uma batalha de compromisso civil, denunciando os riscos de involução presentes no fenómeno, por vezes dramatizando e estigmatizando os episódios de racismo explícito, por vezes minimizando os episódios «desconfortáveis». Ao empenho e à tensão moral não se associam porém tentativas de tematização e de aprofundamento que possam contribuir à formação dum quadro de referência para a resolução do problema e nem sequer à redução da lacuna entre a experiência e a representação do problema. Trata-se dum modelo de representação televisiva que se pode aplicar principalmente aos programas de notícias e de informação.
 - o O segundo modelo, definido pela «televisão da integração racial», é presente sobretudo na *fiction* americana e caracteriza-se pela ausência de conflitos inter-étnicos. Pensemos em filmes como *Os Robinson* que, representando normalmente uma sociedade integrada, sem diferenças ou tensões, fornecem uma representação irrealista não só para a experiência e a realidade italiana, mas também para a americana, onde as lógicas da integração são substituídas por aquelas das diferenças.
 - o A «televisão pós-racial» é o terceiro modelo televisivo analisado, que surge daqueles programas e daquelas linguagens (música, desporto, moda, publicidade) ligadas ao mundo do *star-system*, da beleza e do êxito. Aqui a diferença racial torna-se quase um valor propulsivo e positivo, de acordo com os mitos do êxito, da originalidade e da beleza.

Voltando ao primeiro modelo, a própria autora indica a relativa capacidade do *medium* em fornecer tematizações específicas e/ou aprofundamentos, ou seja aquele «tematizar vácuo», aquela representação «fraca» que, embora certamente acompanhada por uma forte tensão moral, não atinge as raízes dos problemas, parando numa *noticiabilidade*, no caso da informação, «limitada» e, no caso do *entertainment*, consoladora.

Referências bibliográficas

- AA.VV., (1985), *Complessità sociale e identità*, Milano, Franco Angeli.
- AA.VV.; (1994), *Memoria e integrazione*, Lecce, Argo.
- AA.VV., (1995), *Mass media e società multietnica*, Milano, Anabasi
- AA.VV., (2001), *Comprendere lo straniero*, Assisi, Cittadella.
- Bauman Z., (1999), *La società dell'incertezza*, Bologna, Il Mulino.
- Baumann G., (2003), *L'enigma multiculturale*, Bologna, Il Mulino.
- Bennett M., (org.) (2000), *Principi di comunicazione interculturale*, Milano, Franco Angeli.
- Berger P. – Luckmann T., (1969), *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, Il Mulino.
- Colombo E., (2002), *Le società multiculturali*, Roma, Carocci.
- Coser L.A., (1983), *I maestri del pensiero sociologico*, Bologna, Il Mulino.
- Costa-Lascaux J., (1994), *Memorie al plurale*, apud AA.VV. (1994).
- Cotesta V., (1999), *Sociologia dei conflitti etnici*, Roma-Bari, Laterza.
- Dal Lago A., (2006), *Esistono i conflitti fra culture?*, apud Galli (2006).
- De Vita R., (1999), *Incetezza e identità*, Milano, Franco Angeli.
- Delle Donne M., (2000), *Convivenza civile e xenofobie*, Milano, Feltrinelli.
- Di Cristofaro Longo G., (1996), *Identità e cultura*, Roma, Studium.

- Fabietti U., (1998), *L'identità etnica*, Roma, Carocci.
- Galli C., (a cura di) (2006), *Multiculturalismo*, Bologna, Il Mulino.
- Geertz C., (1987), *Interpretazioni di cultura*, Bologna, Studium.
- Grande T., (2005), *Che cosa sono le rappresentazioni sociali*, Roma, Carocci.
- Jedlowski P., (1995), *Razzismo, pregiudizio e senso comune*, Il Mondo 3, n. 1.
- Losito G., (1994), *Il potere dei media*, Roma, Carocci
- Malizia P., (org.) (2001), *Noi, gli altri, Noi versus gli Altri*, Cantalupa, Effatà.
- Malizia P., (org.) (2004), *Il linguaggio della società*, Milano, Franco Angeli.
- Melucci A., (org.) (2000), *Parole chiave*, Roma, Carocci.
- Pacelli I., (2004), *Differenza*, in Malizia (2004).
- Palmonari A., (2006), *Idee che possono diventare progetto*, in Galli (a cura di) (2006).
- Pareto V.I., (1964), *Trattato di sociologia generale*, Milano, Comunità.
- Remotti F., (1996), *Contro l'identità*, Roma-Bari, Laterza.
- Sartre J.P., (1958), *L'essere e il nulla*, Milano, Mondadori.
- Sciolla L., (1985), *Il concetto di identità*, in AA.VV. (1985)
- Simmel G. (1989), *Sociologia*, Milano, Comunità
- Sorrentino S., (2001), *Lo straniero "segno dei tempi nella filosofia del Novecento, apud AA.VV. (2001).*
- Tentori T., (1962), *Il pregiudizio sociale*, Roma, Studium.
- Weber M., (1968), *Economia e società*, Milano, Comunità
- Wiewiorka M., (2000), *Il razzismo*, Roma-Bari, Laterza.