

Alfred Schutz e la doppia esperienza dello straniero

This article has been accepted for publication and undergone full peer review but has not been through the copyediting, typesetting, pagination and proofreading process, which may lead to differences between this version and the Version of Record.

Please cite this article as:

Floriani S. (2020), *Alfred Schutz e la doppia esperienza dello straniero*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», Vol.10, n. 20. doi: 10.13128/cambio-10334

Alfred Schutz e la doppia esperienza dello straniero

Sonia Floriani, *Università della Calabria*

Accepted on: 22/10/2020

Il mondo è diventato una specie di città immensa. [...] È vero che, sotto molti aspetti, viviamo tutti nella stessa città, ma in altri vediamo che le grandi metropoli riflettono tutte le differenze del mondo.

(M. Augé, *Migrazioni*, 2018)

I.

«L'estraneità e la familiarità [...] sono categorie generali della nostra interpretazione del mondo»: così scrive Alfred Schutz (1944: 389) assumendo che la mente umana tenda sempre a ricondurre ciò che appare estraneo entro i confini di quel che è familiare; non è detto che il risultato si ottenga ma il tentativo si fa sempre.

Nei due saggi *The stranger: an essay in social psychology* (1944) e *The homecomer* (1945), lo studioso elabora le due figure con cui esplora l'esperienza dell'estraneità sia quando si approda a un contesto che non è familiare, sia quando si fa ritorno a un contesto che lo è stato in passato¹. Due esperienze diverse che sono state complementari nella sua biografia, essendosi prima esperito come *reduce* di ritorno, giovanissimo, dal fronte², e successivamente come *straniero* nel trasferimento del 1939 – lui che era di famiglia ebraica – dall'Europa sotto la minaccia nazista agli Stati Uniti³.

Dell'esperienza di straniero reca traccia la sua biografia personale e intellettuale. Muovendo da un continente all'altro, al pari della figura elaborata, egli effettua un trasferimento da un contesto di vita quotidiana a un altro, che gli impone la messa in discussione del modello culturale di origine e l'adattamento a quello di approdo. A livello intellettuale, è soprattutto la terminologia della sua sociologia fenomenologica – l'originale prospettiva di studio da lui fondata attraverso il dialogo fra la filosofia fenomenologica di Edmund Husserl e la sociologia comprendente di Max Weber⁴

¹ I due saggi rientrano a pieno titolo nell'elaborazione della sociologia classica intorno alla figura dello straniero. Alla mia lettura risalta come essi siano in dialogo soprattutto con i testi di Georg Simmel (1908) e Robert E. Park (1928). Per un approfondimento rinvio alla prima antologia italiana sul tema curata da Simonetta Tabboni (1986).

² Nato a Vienna nel 1899, l'autore viene arruolato nell'artiglieria subito dopo la fine del liceo e combatte nel primo conflitto mondiale.

³ L'anno prima, in seguito all'invasione nazista dell'Austria, si era già trasferito da Vienna a Parigi.

⁴ Le basi teoriche di questa prospettiva di pensiero vengono poste nel volume del 1932, *La fenomenologia del mondo sociale*, in cui le categorie fondamentali della sociologia comprendente vengono discusse ricorrendo alla fenomenologia husserliana, che è lo studio dei fenomeni, ovvero di ciò che appare.

– a adattarsi alle definizioni e alle categorie di filosofi, psicologi sociali e sociologi che si riconoscono nell’approccio del pragmatismo americano⁵.

II.

Nella definizione di Schutz, lo straniero è un soggetto adulto della (sua) contemporaneità occidentale che giunge in un luogo con l’intento di fermarsi. Prendendo a prestito l’affermazione di Georg Simmel (1908), lo straniero è «quello che oggi arriva e domani resterà» (147).

Stando alla definizione schutziana, perché un’esperienza possa qualificarsi come l’esperienza di uno straniero, è necessario che colui che arriva e la comunità cui approda siano iscritti, oltre che nello stesso tempo storico, entro orizzonti culturali assimilabili – l’autore scrive di uno stesso livello di “civiltà” – così che possano essere contemplate sia l’estraneità iniziale sia prospettive di avvicinamento e integrazione. Sotto questo profilo, la definizione è coerente con il modo in cui il pensiero occidentale ha tematizzato lo straniero nei termini di «una figura ambivalente e ambigua. Ambivalente perché è uguale e diverso, ambiguo perché né completamente uguale né completamente diverso» (Colombo 2020: 39).

Anche il reduce è pensato come un soggetto adulto, come colui che fa ritorno al paese di origine dopo essersene allontanato per un certo tempo. Questa figura descrive chi, dopo aver fatto l’esperienza dello straniero e averla risolta in un modo o nell’altro, fa ritorno al proprio paese per fermarsi. La prospettiva di rimanere è parte della definizione: l’autore scrive che questa categoria può interpretare l’esperienza di chi ritorna in visita, ma corrisponde meglio a chi ritorna per rimanere. Uno dei soggetti che meglio incarna la figura è il veterano di guerra, ed è intorno a questo tipo che si sviluppa l’analisi.

Quanto alla categoria di straniero, sebbene sia adeguata all’analisi di soggetti diversi che aspirano a far parte di nuovi gruppi, il tipo per eccellenza è il migrante. Per definizione, l’analisi non riguarda le situazioni di transito – per viaggio, per visita, per turismo – perché non aprono prospettive di coesistenza di lungo termine fra la comunità e il nuovo arrivato.

III.

Lo straniero schutziano arriva in un luogo per fermarsi, perciò dovrà essere accettato o, quantomeno, tollerato dalla comunità che qui incontra. L’analisi è limitata alla fase iniziale dell’esperienza, alla «situazione del primo contatto che precede ogni possibile integrazione sociale» (Schutz 1944: 376), alla situazione in cui si profila la “crisi”, o il “trauma”, del nuovo arrivato che non sa decodificare né penetrare il modello culturale della comunità, perché è un modello che non gli appartiene, distante da quello di cui egli è espressione e portatore. In altri termini, la crisi dello straniero è determinata dalla presa d’atto della *relatività* spazio-temporale di ogni modello culturale, nello specifico di quello di origine, al quale è stato socializzato e che ha finora condiviso, e di quello di approdo, al quale dovrà adattarsi; la crisi deriva, quindi, dall’esperienza dell’*incongruenza* fra l’uno e l’altro modello, all’origine del *disorientamento* che costituisce il trauma dell’arrivo in un nuovo contesto.

Anche il reduce – la cui condizione è analizzata, di nuovo, limitatamente alla fase iniziale – vive un trauma che deriva dalla “discrepanza” fra le aspettative e l’esperienza del ritorno: a differenza dello straniero che è consapevole di giungere in un contesto non familiare, il reduce fa ritorno a un luogo di cui dà per scontata la familiarità, perciò non contempla l’aspettativa di un’estraneità.

⁵ È di questo approccio l’interesse per le pratiche ripetitive della vita quotidiana che incorporano conoscenze date per scontate e attivate in modo irriflesso.

Anzi, prevede che, per vivere agevolmente il ritorno, «deve solo riportare alla memoria il suo passato» (Schutz 1945: 391). Ma non sarà così.

Al reduce la madre patria appare, almeno inizialmente, con un aspetto insolito. Egli si crede in uno strano paese, uno straniero tra stranieri, finché la dea non dissipa il velo di nebbia. [...] All'inizio non è solo la madre patria a mostrarsi al reduce con un aspetto inconsueto. Anche il reduce appare strano a coloro che lo hanno atteso, e la nebbia che lo circonda lo manterrà sconosciuto (ivi: 390, 403).

Lo straniero – precisa l'autore – approccia la comunità dapprima nello stato di un “osservatore disinteressato”, per evolvere poi verso quello di “aspirante membro”. L'evoluzione è resa bene con la metafora del “salto” «dalla platea al palcoscenico, colui che prima era spettatore diventa un membro della compagnia di attori, entra come parte nei rapporti sociali con altri attori, e partecipa pertanto all'azione in corso» (Schutz 1944: 381). Il salto non è privo di conseguenze perché gli impone di «conoscere il copione, lo stile della recitazione, il gusto del pubblico» (Cotesta 2012: 50).

Fuor di metafora: lo straniero non approccia il nuovo contesto in una condizione di assoluta ignoranza ma sa qualcosa, essenzialmente ciò che è veicolato di esso nell'“immagine precostituita” che ha attinto dalla cultura di origine, un'immagine, tuttavia, che è solo una “vuota anticipazione”, e non prepara a vivere con e nella nuova comunità. Perché possa transitare dall'osservazione alla partecipazione, è necessario che egli superi la distanza dalla quale guarda alla comunità, attraverso quelle idee e immagini che ha portato con sé, e entri in un rapporto partecipato, agendo e interagendo in essa.

Evolvendo da uno stato all'altro, il senso comune della comunità di approdo non può continuare a essere per lo straniero soltanto un fatto teorico e cognitivo, né essere nel reduce offuscato da un ricordo cristallizzato, bensì *da ora in poi* deve orientare *fattivamente* l'uno e l'altro alla (co)esistenza quotidiana.

IV.

Le due esperienze dello straniero e del reduce sono commisurate alla dimensione culturale. Difatti, nel primo saggio è ricorrente l'espressione “modello culturale della vita di gruppo”, ma come sinonimo del concetto più propriamente schutziano di “senso comune” corrispondente al “mondo della vita quotidiana”.

La vita quotidiana – denominata, nel saggio del 1945, “vita a casa propria” – è la vita condivisa in compresenza spazio-temporale⁶, in “un comune vivido presente” e con comuni “anticipazioni del futuro”, per cui gli altri con i quali si condivide, che siano più o meno intimi, sono sempre soggetti individualizzati, né anonimi né tipici, e le situazioni sono sempre specifiche, alcune più continuative e altre meno, ma dando sempre per scontata la possibilità di prosecuzione di una situazione quando essa si riprenda o a essa si faccia ritorno. Da questa concezione di vita quotidiana per ognuno deriva che «la vita dell'Altro diventa una parte della sua stessa autobiografia, un elemento della sua storia personale. Ciò che egli è, ciò che egli è diventato crescendo, ciò che diventerà, è codeterminato dal [...] gruppo di casa propria» (Schutz 1945: 395). Il che rende meglio ragione dell'aspettativa del reduce di una rinnovata e immediata condivisione, al ritorno, della vita da cui è stato lontano.

Il senso comune – “comune” nel doppio significato di «ordinario e condiviso» (Sciolla 2007: 176) – è concettualizzato come un sapere di tipo *pragmatico*, un sapere funzionale a un fare concreto, e

⁶ In questo saggio le espressioni con cui è resa l'idea della compresenza spazio-temporale sono “comunità di spazio” e “comunità di tempo”.

non teoretico o scientifico. Condividendo un senso comune, il soggetto «non richiede la verità e non cerca la certezza» (Schutz 1944: 378), ma a esso si affida in modo scontato, abitudinario, implicitamente, *perché e fino a quando* la vita quotidiana e la coesistenza con gli altri possano fluire *normalmente*.

Nei saggi in considerazione, Schutz preferisce altre espressioni a quella di senso comune: nel saggio del 1944, la denominazione è sostituita soprattutto con l'espressione “pensare come il solito”, ma compare anche quella di “sistema di ricette”; nel saggio sul reduce compaiono e sono ricorrenti invece le espressioni “modello organizzato di routine” e “modo di vita di casa”.

Pensieri come il solito e routine organizzate in modello risalgono perlopiù a un passato antecedente alla vita della comunità in cui “qui e ora” sono dati per scontati. Come scrive l'autore in un saggio successivo, «solo una piccola parte della mia conoscenza del mondo ha origine nell'ambito della mia esperienza personale. La maggior parte è derivata socialmente, trasmessa a me dai miei amici, dai miei genitori, dai miei insegnanti e dagli insegnanti dei miei insegnanti» (Schutz 1953: 14).

La conoscenza tramandata fornisce “tipizzazioni” – da intendere come rappresentazioni e classificazioni della realtà in tipi – e “ricette” nella forma di «direttive già pronte per l'uso» (Schutz 1944: 379), cioè per decodificare il mondo sociale, agire in esso e interagire con gli altri che lo popolano, nonché per affrontare situazioni ordinarie, ma anche eventi nuovi e inattesi, che deviano ancora dalla normalità quotidiana, e per prevedere cosa accadrà nel futuro più immediato e più lontano, sulla base dell'aspettativa che le «cose continueranno in sostanza a essere quello che sono sempre state» (Schutz 1945: 393). Come lascia intendere l'autore in entrambi i saggi, il senso comune è un modello condiviso e scontato di “interpretazione, orientamento e espressione”.

Per chi partecipa della “vivida tradizione storica” da cui sono derivate, ovvero per coloro che appartengono per nascita o per discendenza alla comunità, le ricette del senso comune e il piglio scontato con cui si applicano e si seguono «sono “ovvietà” che si danno al di là di ogni questione e che forniscono loro tranquillità e sicurezza» (Schutz 1944: 386). Al punto da non riuscire a vedere quanta approssimazione e quanta opacità, incoerenza e contraddizione vi siano in queste ricette.

Tutto ciò – puntualizza Schutz – «fino a prova contraria» (ivi: 379). Il che equivale a dire fino a quando la vita quotidiana rimarrà immutata, per cui è fondata l'aspettativa che le esperienze vissute e quelle ancora da vivere siano abbastanza simili, e che l'esperienza accumulata possa essere adeguata ad affrontare le situazioni future. E fino a quando questa immutata vita quotidiana sarà condivisa con coloro che si orientano sulla base delle stesse “strutture di rilevanza”, ovvero di «comuni interessi basati su un sottostante sistema di attribuzioni di importanza più o meno omogeneo» (Schutz 1945: 395).

Ma quando la vita quotidiana si modifica o, meglio, le “strutture di rilevanza” non sono coincidenti – perché non lo sono mai state, come nel caso dello straniero; o perché non lo sono più essendo evolute in modi diversi, come nel caso del reduce – il sapere di senso comune rivela la sua relatività e, quindi, *inadeguatezza*.

V.

L'incontro fra lo straniero e la nuova comunità può essere letto come una circostanza di *crisi reciproca* nel senso che l'uno e l'altra sono motivo di *messa in discussione* dei *rispettivi* orizzonti di senso comune.

Lo straniero schutziano – che è un soggetto adulto di già socializzato e, perciò, espressione di un diverso modello culturale – all'inizio rivolge uno sguardo che non sa decodificare e, quindi, interroga i saperi pragmatici che “qui e ora” sono condivisi in modo scontato. Lo sguardo dello

straniero rileva anche ciò che la comunità, immersa nella sua quotidianità, non riesce a vedere, cioè l'approssimazione e la scarsità di chiarezza, coerenza e omogeneità che connotano questi saperi.

Attraverso lo sguardo dello straniero, il senso comune perde il tratto di “naturalizza” con cui a esso si rapportano i membri della comunità e rivela di essere un modello relativo, valido e applicabile *solo* da chi lo condivide, e *fino a quando* è condiviso.

La percezione dello straniero è, specularmente, identica rispetto al senso comune di origine: l'incontro con la nuova comunità gli svela che quel senso comune “qui e ora” è inservibile perché inadeguato a agire e interagire in essa. L'esperienza dello straniero, come scrive l'autore, è «amara esperienza dei limiti del “pensare come al solito”, esperienza che gli ha insegnato [...] che il modo normale di vita è sempre molto meno garantito di quello che sembra» (Schutz 1944: 388).

Questa esperienza dei limiti investe anche l'idea preconstituita del nuovo modello culturale che lo straniero aveva attinto dal modello culturale di provenienza. Essendo un'idea elaborata a distanza, consiste inevitabilmente di “pregiudizi”, “distorsioni” e “frintendimenti”, e non riesce a prefigurare né l'incontro concreto né le dinamiche interattive fra chi arriva e la comunità che trova, in altri termini non supera la prova dell'esperienza.

L'incontro fra lo straniero e la nuova comunità può essere interpretato anche come un'esperienza di *incongruenza* fra le rispettive coordinate spazio-temporali. Lo straniero è percepito come “un nuovo arrivato” rispetto alla tradizione storica da cui emana la cultura ereditata e condivisa dalla comunità: dalla loro prospettiva egli è “un uomo senza storia”. Non è di questa tradizione storica, difatti, che lo straniero è stato vividamente partecipe, bensì di quella della sua comunità di origine; pertanto, egli non può condividere, nello stesso ovvio modo, ciò che deriva in termini culturali e di senso comune da questa tradizione. Come scrive testualmente l'autore, questa tradizione «non è mai diventata parte integrante della sua biografia [...] Solamente i modi in cui vissero i propri padri e i propri nonni diventano per ognuno elementi del proprio modo di vita. Tombe e reminescenze non si possono né trasferire né conquistare» (ivi: 380). La possibilità di condivisione fra lo straniero e la nuova comunità, nella forma di “un'esperienza vivida e immediata”, si apre soltanto sul presente e per il futuro.

Nella fase iniziale, soprattutto quando l'aspirante membro si sostituisce all'osservatore disinteressato, l'esperienza rende quindi lo straniero “edotto” sia sull'impossibilità di fare affidamento sul senso comune di origine e sull'idea del nuovo modello culturale preconstituita in esso, sia sulla sua incapacità di decodificare e penetrare il pensare come il solito della nuova comunità. Nei termini di Schutz, questo senso comune risulta per lui essere più un “labirinto cognitivo” che un “rifugio protettivo”: «non un rifugio ma un campo di avventura, non un'ovvietà ma un argomento discutibile da sottoporre ad analisi, non uno strumento per risolvere situazioni problematiche, ma esso stesso una situazione problematica difficile da dominare» (ivi: 387).

Le stesse chiavi di lettura – per inciso, la reciprocità della crisi e i disallineamenti spazio-temporali – possono essere adattate all'incontro del reduce con la comunità di origine.

In questo incontro egli ha il vantaggio, rispetto allo straniero, di aver condiviso in passato il modello organizzato di routine, ma non ha partecipato dell'evoluzione successiva; la comunità, invece, non ha condiviso in modo immediato ciò di cui il reduce ha fatto esperienza lontano dal “mondo di casa propria”, al più è riuscita a darsi delle “tipificazioni preconstituite” che non penetrano l'esperienza vissuta da chi è stato assente. La difficoltà dell'incontro fra il reduce e la comunità deriva allora dalla difficoltà di conciliare l'esperienza che il primo considera «individuale, personale, unica» (Schutz 1945: 398) e gli stereotipi e le tipizzazioni dell'altra. Ma anche dalle distanze ormai fra i rispettivi riferimenti di senso comune: il reduce non ha partecipato dell'evoluzione del senso comune di origine ed è perciò escluso dalla sua condivisione scontata, anche perché – attraverso la sua esperienza di straniero – ha iniziato a condividere e dare per scontati altri orizzonti di senso comune, dai quali, non avendone fatto esperienza, sono esclusi i membri della comunità.

Come lascia intendere l'autore, il superamento di questa discrepanza potrebbe risultare «un ideale irrealizzabile» (*ibidem*). In altri termini, non essendo l'evoluzione dell'uno e dell'altro avvenuta in una comune vivida esperienza, né il mondo di casa propria può essere lo stesso per il reduce, né questi «è la stessa persona che era partita. Non è il medesimo né per se stesso, né per coloro che attendono il suo ritorno» (ivi: 400).

VI.

Per come è tipizzata nella sua fase iniziale, che è la fase delle aspettative antecedente ai percorsi di integrazione, l'esperienza dello straniero – e, specularmente, quella del reduce – è traumatica perché è una condizione di *transizione*, che sarà tanto più lunga e impegnativa quanto più significative sono le discrepanze fra le ricette valide nell'uno e nell'altro orizzonte di senso comune, e quanto più deboli gli “equivalenti interpretativi” fra le une e le altre, e, quindi, le possibilità di tradurle le une nelle altre.

Se lo straniero non sa, non può o non vuole transitare del tutto da un universo culturale all'altro, è probabile che incarni il tipo dell'“uomo marginale” concettualizzato da Robert E. Park (1928), «che si potrebbe definire un ibrido culturale [...] l'uomo che vive sul confine di due culture e di due società, che non si sono mai completamente fuse e interpenetrate» (206-207).

Sul finire del saggio, Schutz allunga lo sguardo e contempla anche la possibilità che il senso comune di approdo costituisca, a un certo punto in futuro, «per il nuovo venuto un'ovvietà, un modo di vita al di là di ogni questione, un rifugio e una protezione» (Schutz 1944: 389), superando di fatto la condizione dello straniero e risolvendone le discrasie. Ma lascia anche aperta la possibilità che non si riesca a risolvere la condizione di estraneità nemmeno in futuro – e qui, di nuovo, può essere utile leggere la conclusione del saggio attraverso il tipo dell'uomo marginale che, permanentemente, «vive in due mondi, in entrambi i quali egli è più o meno lo straniero», e potendo, proprio per l'ibridazione connaturata alla sua biografia, essere al meglio espressione dei «processi della civilizzazione e del progresso» (Park 1928: 208-209).

Diverse sono le ragioni per cui la situazione dello straniero può non risolversi del tutto, variando – come già Park lasciava intendere, e non soltanto lui⁷ – da condizioni di contesto a motivazioni soggettive, dalla contrapposizione della comunità all'inclusione sociale di chi è in uno stato di marginalità, alla resistenza dello straniero alla piena inclusione per la sua indisponibilità a rinunciare, se non parzialmente, al modello culturale di provenienza (Cotesta 2012).

Quanto al reduce, l'autore conclude ipotizzando che chi ritorna e la comunità cui fa ritorno possano superare l'iniziale reciproco non riconoscersi, e, in particolare, che possano conciliarsi l'aspirazione del reduce «a trapiantare nel vecchio modello qualcosa [...] delle idee e delle esperienze apprese nei paesi lontani» (Schutz 1945: 400) e quella della comunità a difendere il modo specifico in cui il modello di senso comune è evoluto. Perché l'una e l'altra cosa accadano, «sarà necessario un certo sforzo» (*ibidem*).

Sul finire, Schutz afferma più precisamente che, nel tempo, il reduce e la comunità potranno perdere i tratti inconsueti e strani con cui sono apparsi inizialmente l'uno all'altra, ma solo se vi sarà «una guida che li renda edotti alla situazione» (ivi: 403). Su chi possa agire da guida, non dà tuttavia alcuna indicazione.

⁷ I tipi di migrante, elaborati da William I. Thomas (1918-20; 1921) analizzando come le biografie soggettive siano diversamente rispondenti ai contesti e ai mutamenti della vita sociale in cui sono immerse, conservano la loro valenza euristica per indagare oggi quali variabili concorrono, e come, ai processi di integrazione, sia mancata sia realizzata, degli “altri” nelle società di arrivo.

VII.

Fra le diverse suggestioni che i due saggi di Schutz lasciano alla riflessione sociologica sull'incontro interculturale, mi limito, nello spazio di queste conclusioni, (1) a dare rilievo al contributo *nuovo* che entrambi i testi sembrano introdurre nella prospettiva fenomenologica; (2) a offrire qualche suggerimento che possa essere utile all'evoluzione dell'incontro con l'*altro* nella quotidianità contemporanea.

1. In entrambi i saggi le categorie di vita quotidiana e senso comune, oltre a essere esemplificate e rese più fruibili, sono presentate in modo più dinamico: la doppia esperienza dello straniero può essere letta nei termini di un *esperimento di decostruzione* del pensiero dell'ovvio.

Come è stato messo criticamente in rilievo soprattutto dall'approccio postcoloniale, la prospettiva fenomenologica non affronta la tematica dello straniero come questione che interroga sulla differenza e sull'alterità culturale, bensì come questione metodologica e storica sulla relatività delle culture, e tendendo piuttosto a cancellare e integrare la differenza (Rebughini 2018). Però, avanzando il dubbio sul senso comune e svelandone la relatività, se ne mette in discussione la supposta universalità e, quindi, l'implicita negazione dell'altrimenti e di ogni differenza.

Nella mia lettura la figura dello straniero – sia quando arriva in un nuovo contesto, sia quando fa ritorno al luogo di origine – *insinuando il dubbio* nei saperi scontati e nelle pratiche routinizzate, attraverso cui è quotidianamente confermata e riprodotta la realtà così come è stata costruita e viene condivisa, può piuttosto affermare *la realtà della relatività* di ogni universo culturale *e della differenza* di ogni comunità, e aprire quindi la via al cambiamento di sé e degli altri. Rivelando così che, ove si crede e si vuole far credere che vi sia una realtà vincolante, vi è una costruzione che, proprio in quanto tale, può essere decostruita e ricostruita *diversamente*.

D'altro canto, in entrambi i saggi, nonostante i tentativi di resistenza alla crisi che lo straniero e la comunità aprono l'uno all'altra, e quelli di conciliazione dei rispettivi modelli culturali, le conclusioni aprono alle più diverse evoluzioni.

2. La condizione dello straniero non è una condizione innata, bensì *costruita nella relazione*: uno straniero è definito tale a partire dalle rappresentazioni che sono alla base dei modi in cui ci si rapporta a lui. Potendo le rappresentazioni spaziare dall'identità o, quantomeno, dalla complementarità dell'altro fino alla percezione di un'alterità irriducibile, è possibile scegliere se «costruire una prospettiva culturale più interessante, migliorata dal contributo di altre culture [... *oppure*] tenere ai margini della società i nuovi arrivati» (Cotesta 2012: 12).

Nei due saggi di Schutz emerge con chiarezza quanto la condizione dello straniero sia definita all'incrocio fra l'auto- e l'etero-percezione di estraneità e fra universi di senso comune diversi e reciprocamente opachi. Ma l'autore ha anche affermato, come principio generale, la complementarità fra estraneità e familiarità dalla quale, dis-offuscando il nostro sguardo assuefatto al pensare come il solito, si potrebbero trarre indicazioni per misurarsi con più sfumature di uno stesso processo sociale, tenendo anche presente quanto ogni processo storico-sociale sia reversibile.

Nella contemporaneità dell'autore, peraltro, la differenza dello straniero risaltava con evidenza sia nella comunità di approdo sia in quella di ritorno; non risalta allo stesso modo nella nostra contemporaneità globalizzata, ma ciò non equivale a dire che il processo di costruzione dell'alterità si sia indebolito. Concluderei allora prendendo a prestito le parole di Enzo Colombo (2020: 61):

Nella società globalizzata e nelle grandi metropoli lo straniero diviene una presenza costante, strutturale. L'alterità e la differenza non sono più facilmente leggibili come il risultato di una distanza tra le abitudini di una comunità e quelle dello straniero; [...] lo straniero non è più semplicemente chi è diverso, perché tutti in qualche modo lo sono. In una società sempre più differenziata lo straniero esiste perché certe differenze tra le tante possibili e sempre presenti

vengono scelte per definire questa categoria sociale: lo straniero esiste perché c'è un Noi in grado di nominarlo tale e situazioni che rendono plausibile, utile ed efficace questa categorizzazione.

Riferimenti bibliografici

- Colombo E. (2020), *Sociologia delle relazioni interculturali*, Roma: Carocci.
- Cotesta V. (2012), *Sociologia dello straniero*, Roma: Carocci.
- Park R.E. (1928), *Migrazione umana e l'uomo marginale*, in S. Tabboni (a cura di), *Vicinanza e lontananza*, cit.
- Rebughini P. (2018), *Oltre l'eurocentrismo: prospettive sul quotidiano*, in S. Floriani, P. Rebughini (a cura di), *Sociologia e vita quotidiana. Sulla costruzione della contemporaneità*, Napoli-Salerno: Orthotes.
- Schutz A. (1932), *La fenomenologia del mondo sociale*, Bologna: il Mulino, 1974.
- Id. (1944), *Lo straniero: saggio di psicologia sociale*, in Id., *Saggi sociologici*, a cura di A. Izzo, Torino: Utet, 1979.
- Id. (1945), *Il reduce*, in Id., *Saggi sociologici*, cit.
- Id. (1953), *L'interpretazione dell'azione umana da parte del senso comune e della scienza*, in Id., *Saggi sociologici*, cit.
- Sciolla L. (2007), *Sociologia dei processi culturali*, Bologna: il Mulino.
- Simmel G. (1908), *Lo straniero*, in S. Tabboni (a cura di), *Vicinanza e lontananza*, cit.
- Tabboni S. (1986, a cura di), *Vicinanza e lontananza. Modelli e figure dello straniero come categoria sociologica*, Milano: FrancoAngeli.
- Thomas W.I. (1921), *Gli immigrati e l'America. Tra il vecchio mondo e il nuovo*, Roma: Donzelli, 1997.
- Thomas W.I., Znaniecki F. (1918-20), *Il contadino polacco in Europa e in America*, Milano: Comunità, 1968.