

## *focus*

### ***Vivere con gli altri nell'epoca post-moderna.***

*Per un modello di convivenza interculturale*

GIUSEPPE LICARI

#### *Riassunto*

Il lavoro che si propone vuole essere un contributo al dibattito sulla convivenza interculturale che negli ultimi tempi ritroviamo sempre più di frequente nei nostri contesti sociali. Si analizza brevemente il significato della modernità allo scopo di evidenziare la presenza di nuove identità che il processo di globalizzazione ha costretto ad assumere e, in special modo, in relazione alle diverse culture che quotidianamente confluiscono in Europa. Il contributo riporta, inoltre, un approfondimento concettuale, più che altro di tipo metodologico e operativo, come sostegno ad una lettura consapevole dei flussi culturali che la società contemporanea produce continuamente. In questa direzione sembra interessante sviluppare un'organizzazione del sociale e della politica, non più a piramide, come ha sostenuto la modernità, ma ad arcipelago, una visione post-moderna, che sembra rendere meglio l'idea di una convivenza interculturale dove nessuna cultura sviluppa spontaneamente la necessità di prevalere sulle altre.

Parole chiave: cultura, convivenza interculturale, globalizzazione, nuove identità.

#### ***Living with the others in the post-modern period For a model of intercultural cohabitation***

#### *Summary*

This work tends to be a contribution to the discussion of the intercultural cohabitation that recently we find it more and more present in our social context. The meaning of the modernity it's analyzed shortly in order to highlight the presence of new identities that the process of globalization was compelled to assume, and in a special way, in relation to the different cultures that are flowing in Europe everyday. Besides, the text refers to further in-depth concepts of methodological and operating type in order to make us more conscious about the cultural flows continuously produced by the contemporary society. Lately, it seems that is imposing in this direction an organization of the social and of the policy, not anymore under the form of a pyramid, like it was sustained by the modernity, but under the form of archipelago, one post-modern metaphor, the latter is the one that wants to give the message that no culture should prevail over other culture in the intercultural cohabitation.

Key-words: culture, intercultural cohabitation, globalization, new identities.

## focus

### 1. Premessa

Iniziamo col dire che una riflessione approfondita sulla convivenza interculturale presuppone, innanzitutto, la rivisitazione della storia degli scambi economici e culturali, avvenuti fra le nazioni europee e il resto del mondo sancita, ufficialmente, dal congresso di Berlino del 1878. Una storia di contatti iniziata verso la fine del secolo XIX e protrattasi fin dopo la metà del XX secolo e definita, per lo più, periodo coloniale; un intervallo di tempo nel quale l'Europa è la protagonista assoluta nei rapporti e negli scambi internazionali con il resto del mondo, in particolare con l'Africa e con l'Asia.

Volendo proporre una cornice di riferimento ai contatti fra Europa e resto del mondo è quindi in queste prime relazioni, come sostiene maggiormente l'antropologia marxista (Balandier, 1955, 1957a e 1957b, 1971; Terray, 1969, 1975; Meillassoux, 1975, 1975b, 1986; Palmeri, 1975, 1980, 1985, 2002, 2003, 2005, 2006, 2007), che occorre ricercare le idee e i processi di scambio che arrivano fin nell'epoca contemporanea e che tuttora influenzano i rapporti fra le nazioni. In questa direzione sono da rivedere con attenzione le idee sulla multiculturalità e quelle sull'assimilazionismo promosse dalle principali nazioni europee nel secolo scorso: la Francia e l'Inghilterra e che attualmente sembrano riprodurre modelli di convivenza che affondano direttamente nelle rispettive esperienze coloniali. Come descrive esaurientemente l'antropologia post-coloniale e post-moderna, questi rapporti internazionali diversamente amministrati nelle nazioni francofone e nelle nazioni anglofobe diedero vita a modelli<sup>1</sup> di convivenza e, successivamente, di accoglienza assai diversi. La Francia a partire dal suo approccio definito di amministrazione diretta (*direct rule*) delle colonie diede origine a un modello di convivenza assimilazionista, mentre l'Inghilterra si focalizzò su un approccio di amministrazione indiretta delle colonie (*indirect rule*) che produsse il modello multiculturalista.

Facendo ora un salto nella contemporaneità, possiamo notare che questi modelli, come abbiamo accennato, con buona approssimazione regolano ancora adesso i rapporti con gli immigrati che giungono in Europa.

Tutt'oggi, infatti, il modello *assimilazionista* francese afferma, come allora, che si deve considerare l'immigrato un cittadino francese<sup>2</sup> a tutti gli effetti, il quale dovrà, come tutti i francesi, condividere l'idea di uno Stato assolutamente laico e le sue regole (Palmeri, 2005: 92). Allo stesso tempo, però, dovrà rinunciare ai suoi valori tradizionali e, maggiormente, a quelli religiosi. La Francia, come sappiamo, è uno dei paesi più secolarizzati.

Il modello *multiculturalista* inglese, invece, non si pone l'obiettivo di rendere l'immigrato cittadino inglese, e non ha nulla in contrario se egli si associa in comunità etniche che, tuttavia, troppo spesso, degenerano in ghetti. Meno fortuna, sul piano della letteratura dedicata, ha avuto il modello tedesco (*ospitalità temporanea*) che accoglie

---

<sup>1</sup> Occorre precisare che è estremamente difficile, se non scorretto, far rientrare la vita delle persone in un *modello*, in special modo se si tratta di culture altre dalla nostra; i modelli di regolamentazione delle relazioni ci permettono, però, di cogliere le linee generali che sottendono un piano normativo che regola le interazioni e gli interessi delle persone. Tuttavia, per tutto ciò che concerne la vita vissuta, le emozioni e le relazioni i modelli spesso si rivelano insufficienti a regolare i rapporti umani.

<sup>2</sup> Un modello diverso, ma più radicale, è quello americano che richiede all'immigrato di abdicare alle sue origini e alla sua identità etnica in nome dell'*americanità*.

l'immigrato a patto che abbia un contratto di lavoro, terminato il quale lo *straniero* dovrà tornare al paese d'origine.

Una prima riflessione, su quanto appena detto, ci potrebbe far cogliere il significato che i modelli sono sempre limitati, e potrebbe essere compito di questo contributo sia evidenziarli, sia proporre nuove forme di cittadinanza e di convivenza magari non più limitata alla nazionalità dei soggetti, ma centrata sul contesto abitativo, residenziale e culturale dal quale è più probabile che prenda avvio una visione pluralista<sup>3</sup> e una convivenza umana interculturale.

Per quanto concerne un ipotetico modello italiano sembra che esso, negli anni scorsi, si sia ispirato a quello tedesco e ha fatto emergere criticità, come quello tedesco, centrate sul fatto che persone che vivono magari tutta la vita in un paese, nel momento in cui cessano il loro servizio lavorativo debbano lasciarlo; senza contare che nel frattempo le famiglie possono avere concepito dei figli i quali hanno tutto il diritto di sentirsi italiani e di vivere con i loro genitori in Italia. In questa direzione l'Italia, attualmente, sembra volersi avvicinare anche al modello assimilazionista francese con innesti di multiculturalismo inglese e con la finalità di elaborare un suo modello *integrativo* nella direzione *interculturale* dove sviluppare una convivenza pluralista. Se non pechiamo di ottimismo, l'Italia, essendo un paese composto già di suo di molte culture e, nel passato, di molti emigranti, molto probabilmente, più di altri, può essere il paese che potrà dare una spinta a far nascere una convivenza senza confini<sup>4</sup>. Come possiamo vedere, la situazione è assai complessa. Tuttavia l'idea di un nascente modello italiano *interculturalista* appare interessante e in parte condiviso.

Tornando alla nostra scelta di campo che ci ha spinti a rivedere, seppur brevemente, la storia dei contatti fra Europa e buona parte del resto del mondo, è il caso di anticipare che senza una decostruzione dei vecchi concetti che hanno sostenuto finora la convivenza fra i popoli non sarà possibile parlare, autenticamente, di convivenza interculturale a riparo da vecchie logiche. È dunque il caso di continuare questa riflessione sulla cultura, sulla convivenza interculturale e sulla complessità relazionale, alla quale essa ci apre, precisando che "cultura", pur essendo un termine complesso e assai discusso (Borofsky, 1994; Spivak, 1999), tuttavia fa riferimento a un insieme unitario di conoscenze, credenze, arte, morale, leggi, e ogni altra capacità e abitudini acquisite dall'uomo come membro di una società. È interessante capire dunque come da una definizione generale siffatta tutte le società siano poi in grado di produrre una specifica cultura in rapporto con la propria realtà locale e, così facendo, fornire ai propri membri gli strumenti necessari per utilizzare al meglio le risorse presenti nel proprio territorio. Ogni cultura sembra quindi rivelarsi un *unicum* che emerge da uno specifico contesto ambientale e relazionale, pertanto sarà tendenzioso stabilire la superiorità di una cultura rispetto alle altre (Boas, 1911 e 1940; Herskovits, 1948)<sup>5</sup>. Le culture, inoltre, essendo tutte diverse tra loro, non sono raffrontabili seguendo un qualche giudizio di valore. E, tuttavia, proprio in base a questa loro diversità, le società fanno registrare

---

<sup>3</sup> Per un'ampia trattazione dei modelli di accoglienza degli immigrati si vedano, in particolare, Palmeri, 2005 e Gallissot e Rivera, 1993.

<sup>4</sup> Per un approfondimento in merito a una accoglienza che travalichi i confini nazionali si veda Callari Galli M., *Antropologia senza confini*, Sellerio, Palermo, 2005.

<sup>5</sup> Su questo tema si veda il concetto di *relativismo culturale* introdotto, in antropologia, da M. Mead (1954 e 1956), e R. Benedict (1934).

## *focus*

spesso marcati fenomeni di etnocentrismo, proponendosi, in assoluto, come il migliore modo di vivere in quel determinato luogo. Infine, ma non ultimo, occorre precisare che la cultura alla quale un individuo appartiene e della quale è un'espressione non è ridicibile né al concetto di razza, né a quello di etnia (Palmeri, 2005; Longo, 2005).

### *2. Elementi concettuali e campi semantici nelle relazioni sociali interculturali*

Parlare di intercultura apre immediatamente una cornice di significato che annuncia la presenza di uno straniero in un contesto locale. E come è ormai evidente, lo *straniero* si ritrova, nelle nostre città, spesso e malgrado lui, immerso quotidianamente in confronti con tutta una serie di valori precostituiti che fanno pensare come siamo ancora lontani da una reale convivenza interculturale. Ancor più spesso, inoltre, queste barriere comunicative sono il primo contatto con ciò che facilmente degenera in conflitti di vario genere. In questa direzione lo spazio e il tempo dedicato al significato pratico della mediazione culturale e interculturale e al ruolo assunto dai mediatori nell'epoca contemporanea sembra non essere mai sufficiente.

In questo senso anche l'approfondimento concettuale che segue vuole essere un piccolo contributo alla risoluzione dei conflitti fra le culture, chiarendo, in particolare, il ruolo della mediazione culturale e interculturale.

Come hanno sempre sostenuto gli antropologi il termine mediare non va inteso solo come tramite fra luoghi d'origine geograficamente distanti o solo come traduttore linguistico, ma come lettura storica e dinamica delle culture, cercando punti di contatto e momenti di incontro, allo scopo di far emergere la natura evolutiva, multiforme e mutevole dell'incontro interculturale. Pertanto, come sostiene Geertz, Harrison, Mazzara, Jabbar e molti altri, a ben guardare, non si dovrebbe lavorare ai fini della conservazione meccanica di una cultura. Il punto di arrivo non dovrebbe essere quello della conservazione della cultura nei musei. È importante rendersi conto che la cultura cambia, e non sarà mai la stessa nel tempo. In questo senso, la presenza dello straniero costituisce senz'altro uno stimolo per avviare un processo di acculturazione, ma nella direzione di un cambiamento culturale che può derivare solamente dall'incontro e dal riconoscimento fra culture in iterazione. Un lavoro di mediazione culturale è dunque per definizione dinamico, e si pone, in ogni caso come strumento di conoscenza e di comprensione della trasformazione sociale in atto. Diviene un interessante motivo di riflessione, qui, la tendenza post-moderna a de-costruire gli universi simbolici di riferimento che, troppo spesso, sono stati posti dalla modernità come dati universali.

Quale può essere, allora, il ruolo della mediazione culturale nei processi di cambiamento innescati dall'arrivo di immigrati?

La mediazione culturale deve rappresentare un momento centrale dell'interazione culturale che tenga conto, oltre che dei risvolti positivi quando più culture s'incontrano, anche dei potenziali conflitti che possono generarsi nell'incontro/confronto fra immigrati e autoctoni, fra famiglie immigrate e famiglie locali, e ancora fra famiglie e scuola, allo scopo di generare percorsi di crescita interculturale e convivenza pacifica (Jabbar, 2005).

In merito alla relazione fra concetti e campi semantici possiamo iniziare a dire che ogni termine può essere compreso solo se collocato all'interno di una cornice di signifi-

cato (*frame*), prodotta, a sua volta, dal campo semantico<sup>6</sup> che si sviluppa attorno a quella stessa parola in maniera spesso molto differente nelle diverse culture. Uno dei primi autori ad usare la nozione di *frame*<sup>7</sup> (cornice, contesto, inquadramento) nelle scienze sociali fu senz'altro Bateson (1954). Il suo fu un tentativo di applicare la Teoria dei Tipi logici di Russell all'analisi di affermazioni linguistiche come "questo è un gioco" (Iacono, 2000) capaci di condensare vari livelli comunicativi e meta-comunicativi presenti nell'interazione umana (De Biasi, 2000: 148,149). Nella seconda metà degli anni '50 la nozione di *frame* compare alla base della teoria del *double bind* (doppio legame) formulata dallo stesso Bateson in collaborazione con Weakland, Haley e Jackson per spiegare l'eziologia della schizofrenia<sup>8</sup>. Ma quando Bateson vede che il suo modello teorico, che doveva servire a descrivere l'interazione umana, viene trasformato in un approccio psicoterapeutico si oppone fino ad abbandonare il gruppo di ricerca. Nello stesso periodo Bateson si appassiona di epistemologia e individua nei *frames* l'interfaccia attraverso cui gli esseri viventi entrano in relazione con la realtà. È in questa accezione si allontana sensibilmente dalle applicazioni psicoterapeutiche per acquisire, gradualmente, una sempre maggior curvatura metodologica ed epistemologica che deve servire innanzitutto per descrivere la relazione umana<sup>9</sup>.

#### 2.1. Parole e azioni: *l'emergere della contestualità*

Queste prime precisazioni concettuali e di metodo devono farci comprendere che ogni termine è sempre inserito in un contesto o campo semantico, così come lo sono le persone. Allora ragionando in questi termini un primo concetto che dovremmo comprendere, e che entra di diritto nei rapporti umani, è *interazione*. E può essere utile distinguere, in prima battuta, le *interazioni faccia a faccia* (Goffman, 1969) da quelle mediate da strumenti; si pensi alle interazioni mediate da persone fisiche o da persone giuridiche (la mediazione culturale), o a quella mediata da strumenti meccanici e/o elettronici; si pensi al telefono (telefono amico, ecc.), ad Internet, stampa eccetera.

Oltre al termine interazione e mediazione si guadagna spesso la ribalta il termine *rapporto*. In ambito antropologico questo termine apre ad una serie di significati che muovono dai rapporti di parentela fino ai rapporti e alle interazioni fra culture, passando

---

<sup>6</sup> Per campo semantico si intende una regione di spazio fisico e mentale dove la parola attiva relazioni di significato precisando e aprendo possibili nuovi contesti o scenari.

<sup>7</sup> La nozione di frame viene approfondita anche da Erving Goffman che la riprende prima nelle sue analisi del gioco e del comportamento in pubblico (Goffman, 1961 e 1963) e poi, soprattutto, nel tentativo di sistematizzare a posteriori il proprio lavoro sul campo (Goffman, 1974). In *Frame Analysis* Goffman definisce *frames* "i principi di organizzazione che regolano gli eventi e il nostro coinvolgimento soggettivo al loro interno". In quest'accezione i *frames* e la loro analisi diventano il fulcro del "metodo" di indagine di Goffman, volto a individuare i vari livelli di significato presenti nella realtà sociale. Benché nel corso degli anni settanta e ottanta il concetto di frame sia al centro di importanti e autonomi sviluppi anche nei campi dell'intelligenza artificiale (Minski, 1974) e della pedagogia (Gardner, 1983), è soprattutto grazie all'opera di Goffman, che la nozione di frame conosce un successo crescente, non più solo in campo psicoterapeutico, ma anche negli ambiti della microsociologia, dell'analisi della conversazione, dell'antropologia sociale e dei *cultural studies* (Turner, 1986; Hannerz, 1992). In Italia il concetto si diffonde soprattutto grazie ai lavori di Pier Paolo Giglioli e Alessandro Dal Lago. In ambito sociologico la nozione di *frame* è tuttora oggetto di numerosi dibattiti e riflessioni critiche (Gonos, 1977; Giddens, 1981; Smith, 1989; Giglioli, 1990; Dal Lago, 1995; Fele, 1995); di recente, inoltre, De Biasi, (2000) lo introduce un concetto d'interesse filosofico (Zoletto, 2006).

<sup>8</sup> I più noti esponenti di questa elaborazione psicoterapeutica del modello di Bateson compaiono negli anni '60 e '70. Watzlawick e la scuola di Palo Alto sono i referenti di questa fortunata elaborazione definita psicoterapia sistemica e familiare e basata sulla rottura e la modifica intenzionale dei *frames*; motivo questo che ha reso nota la nozione di *frame* soprattutto come nozione psicologica o psicoterapeutica (Watzlawick, Beavin, Jackson, 1969).

<sup>9</sup> De Biasi R., Comunicare e classificare, in *Gregory Bateson*, a cura di Deriu M., Mondadori, Milano, 2000, p.145-158.

## focus

per il vicinato fino a quelli istituzionali nazionali ed internazionali (Palmeri, 2003, 2005).

Interazioni e rapporti ci invitano a pensare anche, e maggiormente, al termine *relazione*. La relazione presuppone che i soggetti presenti nell'interazione, o nel rapporto, abbiano dei contatti che vadano un po' oltre il mero scambio di interesse economico. La relazione presuppone che ci sia un comune impegno per la crescita personale, o di una comunità locale, come di un'intera società. Quando una relazione non presenta le valenze appena descritte, forse più che di interazioni e rapporti si deve parlare di *contatti*. Come per le interazioni e per i rapporti, i contatti possono essere diretti o mediati. La qualità di un contatto è spesso, però, quella di uno scambio interessato: molto probabilmente non attiviamo un contatto se tale azione non ci deve aiutare a risolvere un problema.

Per quanto concerne le *relazioni* possiamo ipotizzare che in esse si verifichi costantemente uno scambio reciproco. Il termine *scambio* come sappiamo attiva un campo semantico che coinvolge il dono, la merce, il lavoro (Mauss, 1965; Latouche, 1999, 2000). E parlando di *lavoro* è necessario approfondire il senso della competenza ed accettare che lo *straniero* ha le sue competenze per sviluppare lavoro e per abitare uno spazio. È quindi necessario e utile aprire un confronto sulle competenze e sui titoli di studio presenti negli altri paesi. In Europa e in Italia, in particolare, si verifica spesso che persone provenienti dall'Est-europeo pur avendo titoli e competenze per operare in settori specifici non vedano riconosciuti e legittimati i loro titoli e le loro capacità professionali: non riconoscendo tali capacità e titoli il risultato è che si spreca una risorsa umana che andrà, molto probabilmente, a gravare sullo stato sociale.

### 3. Modernità e globalizzazione

Molti autori parlano di modernità a partire dalla scoperta dell'America avvenuta, come sappiamo, nel 1492. La modernità può essere rappresentata come un'epoca nella quale si è cercato di costruire un individuo *libero e indipendente*, e capace di mobilità sociale nei ruoli e nello spazio (Geertz, Appadurai, Lyotard, Derrida).

Sulla scia del ragionamento intrapreso sulla modernità non possiamo non includere il fenomeno della globalizzazione (Bauman, 2000) che esprime la più potente astrazione che gli uomini abbiano mai prodotto per semplificare la complessità del mondo. La globalizzazione è, inoltre, un fenomeno economico che stabilisce, attraverso le multinazionali, ciò di cui abbiamo bisogno a livello planetario. Con la globalizzazione, come fanno giustamente osservare Latouche, Bechtle e Bonomi (2000) e altri, abbiamo creato dei luoghi, degli ambienti che hanno fatto nascere dei bisogni. E sono le produzioni, attualmente, a determinare l'insorgenza dei bisogni e non viceversa. Basta pensare a tutte le cose inutili che ci preoccupiamo di ottenere.

Questa breve sintesi sulla globalizzazione dovrebbe aiutarci a riflettere sulla necessità di attivare una cooperazione internazionale fra le nazioni più aderente ai reali bisogni delle persone. E da qui i soggetti e le istituzioni che accetteranno di promuovere lo sviluppo di un territorio in termini interculturali, attraverso un approccio complesso, dovranno fare attenzione ai luoghi e alle risorse locali onde evitare fenomeni di de-pauperamento di tali risorse e il conseguente scontro fra culture per assicurarsi tali ricchezze (Latouche, 2000, 2002, 2004, 2005, 2008).

Inoltre, sostenere la convivenza interculturale nelle realtà locali può essere d'aiuto non solo allo sviluppo di una convivenza pacifica fra i diversi popoli presenti in una realtà locale, ma potrebbe anche avere effetti positivi sul resto del nostro pianeta favorendo uno scambio equo e solidale fra le diverse culture che vengono a contatto. E tutto ciò, nell'epoca in cui viviamo, può essere potenziato perfino dagli strumenti di comunicazione, come la rete Internet, in grado di mettere a contatto molteplici culture e popoli alquanto distanti.

### 3.1 Modernità e nuove identità

Sul piano identitario, con i processi di globalizzazione, si assiste alla scomparsa dell'alterità. Scompare, nella mente, ogni altro luogo, cioè l'altrove, e a ciò si accompagna una grande omologazione culturale. La responsabilità di ciò sta in una nuova classe dirigente trans-nazionale, una nuova *élite* intellettuale in grado di colonizzare l'immaginario collettivo rendendolo omologato e seriale (Latouche, 2005, 2008).

La società globale rappresenta, in questo senso, il compimento del progetto moderno e, nello stesso tempo, la neutralizzazione della singolarità.

È curioso, tuttavia, ritrovare questo individuo moderno alle prese con la negazione della modernità stessa e propenso a dare avvio alla post-modernità. Fenomeno che si verifica all'incirca negli anni '90 del secolo scorso, e proposto come antidoto all'omologazione forzata alla quale la globalizzazione ci costringe. A differenza del moderno, l'individuo post-moderno non è più interessato a costruire grandi miti di fondazione. Vive decostruendo il passato e cercando di rendere la piramide del potere inefficace. Il modello proposto è quello dell'arcipelago dove le diverse isole contribuiscono, alla pari, alla costruzione del sociale e del potere politico.

Come riflessione conclusiva invitiamo a fare attenzione, tuttavia, ai processi transculturali e alla conseguente mediazione che, necessariamente ne deriva, così come alle diverse identità che si concentrano in un stesso territorio. Il transculturalismo, con ogni probabilità, sarà il fenomeno più rappresentato nei prossimi anni a livello planetario. Tuttavia l'incontro fra culture porterà le stesse ad uno scambio reciproco solo se le culture saranno in grado di rinunciare ad alcuni loro aspetti identitari marginali per dare spazio all'altro; e allo stesso tempo occorre tenere conto che in questo processo di penetrazione reciproca delle culture si annidano i rischi inerenti al possibile appiattiscono delle *differenze* essenziali di culture secolari per eccesso di omologazione. In questa direzione la post-modernità, almeno come modello, sembra proporre una epistemologia in grado di salvaguardare le differenze culturali.

Con la modernità, invece, sembra che si sia realizzato ciò che McLuhan sosteneva già negli anni Settanta: *il nostro pianeta si è gradualmente trasformato in un villaggio globale, dove tutto avviene contemporaneamente e tutto può essere visto e testimoniato in diretta*, potremmo aggiungere, al prezzo della perdita delle differenze culturali che luoghi distanti hanno custodito come un valore fino ai giorni nostri.

### 4. *Vivere con gli altri nella post-modernità*

Dal fronte della post-modernità si afferma, dunque, che nell'incontro tra culture il rapporto con l'altro arricchisce in ogni caso. E che l'intercultura è divenuta, oramai, una caratteristica quotidiana del nostro vivere sociale. Basta guardare le nostre attività

## focus

economico-produttive per dover riconoscere che gli extracomunitari rientrano a pieno titolo nelle filiere della produttività. Singoli, gruppi o istituzioni che intendano fornire soluzioni alla *convivenza interculturale* nelle loro città faranno bene, allora, ad attrezzarsi di strumenti in grado di facilitare la *convivenza fra le culture*, o l'inserimento culturale per chi realmente vuole integrarsi nella cultura del paese che lo ospita.

Sinteticamente possiamo affermare che una seria riflessione sull'intercultura deve considerare almeno due aspetti: il primo è che i fenomeni legati alla globalizzazione fanno sì che culture diverse siano sempre più spesso in rapporto continuo e stretto tra loro; il secondo afferma che l'incontro fra culture diverse può innescare un processo di interazione con risvolti sia positivi che negativi, che possono ripercuotersi sui diversi contesti sociali e culturali (Palmeri, 2005).

Come possiamo notare la promozione della convivenza interculturale ci impegna a riflettere seriamente su cosa significa accogliere, su cosa significa ascolto e diversità.

Il termine "accoglienza" indica un modo e un atto dell'ospitare, cioè del ricevere qualcosa e/o qualcuno con varia disposizione d'animo (ad esempio, accogliere un caro amico). "Accoglienza" rimanda al termine "accettazione", nel senso che quando si accetta una proposta, la si accoglie. Tuttavia, quando si entra in relazione con qualcuno, è inevitabile che, nel momento stesso in cui lo si incontra, risulti evidente la distanza che intercorre tra noi e l'altro. L'accoglienza dunque non è immediata. Potremmo dire che essa deve essere preceduta dal riconoscimento di questa distanza, che è innegabile ed ineliminabile. L'altro, ancora prima di essere straniero, è 'arrivante': "questo nome può designare la neutralità di ciò che arriva, ma anche la singolarità di chi arriva, colui o colei che viene, arrivando là dove non lo si aspettava, e che rappresenta l'ospitalità stessa dell'evento"<sup>10</sup>.

La figura dell'arrivante ci spinge a mettere in discussione la nostra intera identità, nel senso che, arrivando all'improvviso, non ci dà il tempo né di fortificare, né di allentare la fitta maglia che intessiamo per proteggerci dall'incontro con l'alterità.

Ciò che più di ogni altro elemento sembra confermare che chi abbiamo di fronte sia uno straniero, uno sconosciuto, lo sconosciuto in assoluto, al di là dunque di quegli aspetti che possiamo cogliere a prima vista (ad esempio, le caratteristiche fisiche della persona che abbiamo di fronte) è il linguaggio<sup>11</sup>. Quando scopriamo che chi ci sta davanti non parla la nostra lingua, allora ci rendiamo conto che quella distanza, a cui accennavamo, si fa più evidente, più concreta (Cotesta, 2002). Nell'incontro con l'altro, infine, dobbiamo essere capaci di uscire dalle nostre cornici di riferimento che utilizziamo per "incasellare" la realtà che ci circonda (Bateson, 1954). Tuttavia, dobbiamo anche essere consapevoli del fatto che i nostri pre-giudizi, le nostre pre-comprensioni sono ineludibili ed è per questo che un ascolto attivo (Sclavi, 1994), non solo degli altri, ma anche di noi stessi, ci indica il percorso che stiamo seguendo per definire le situazioni nelle quali siamo immersi. Dobbiamo essere in grado di vivere la relazione con l'altro in una dimensione di *provvisorietà*, che non deve essere equiparata alla *precarietà*, nel senso che la provvisorietà ci consente infinite possibilità di lettura di quel preciso momento. Facendoci prossimi a qualcuno di sconosciuto dobbiamo riuscire, pertanto, ad utilizzare criticamente gli stereotipi che ci fornisce la nostra cultura di appartenenza, dobbiamo riuscire a far lavorare il nostro pre-giudizio (Gadamer, 1983), il

---

<sup>10</sup> Derrida J., *Morire-Aspettarsi ai limiti della verità*, trad. it., a cura di M. Ferrarsi, Filosofia '92, Laterza, Roma-Bari, 1993, in Rovatti, 1994, *op. cit.*, p. 151-152.

<sup>11</sup> Touraine A., *Libertà, uguaglianza, diversità*, La Cultura, Milano, 2002.

quale, essendo un giudizio formulato prima di conoscere qualcosa o qualcuno, può divenire la dimora del fraintendimento.

Il territorio di ogni realtà locale e maggiormente delle città deve essere pensato, in definitiva, come interazione continua dove le relazioni e le reti non sono solo strutturali, ma anche, e soprattutto, relazionali. Le reti non sono strutture sistemiche definite a tavolino, sono intenzionamenti, studio reciproco delle affermazioni e delle rappresentazioni sociali e mentali dell'altro; e sono sia allacciamenti che rotture delle relazioni medesime (Licari, 2006).

Un ambito che si spera dia una spinta all'evolversi di nuovi orizzonti di convivenza interculturale potrà essere la formazione sia specialistica sia di base<sup>12</sup>.

La scuola, ad esempio, potrà attivare un'educazione civica interculturale ormai dettata dalla necessità di facilitare la convivenza di diverse culture nel rispetto delle differenze e del territorio che la scuola stessa ospita.

Per far nascere una città interculturale sarà necessario, dunque, proporre spazi multiculturali che favoriscano una città plurale.

Si dovrà operare, inoltre, una seria riflessione sul concetto di identità considerando l'esperienza dello spaesamento degli immigrati quando si trovano ad affrontare una nuova realtà culturale, spesso, per necessità (Cotesta, 2001; La Cecla, 2002).

Probabilmente si dovrà riflettere ancora in maniera approfondita sul concetto di cultura in relazione all'accoglienza delle differenze culturali. Sarà necessario, a quanto pare, rivedere alcuni concetti come soggetto, soggettività, comunità, società locale. E forse non si è ancora ragionato abbastanza sul rapporto fra credenze religiose, interazione nel lavoro e scambio culturale se il mondo è continuamente logorato da conflitti religiosi e fra etnie diverse. In questa direzione l'Occidente deve assumersi il compito di pensare l'Islam a casa propria (Marhaba, 2004): in Italia e in Europa, nell'accezione di un'occasione per conoscere e per capire realmente l'altro considerando il ruolo che ha avuto negli anni '60 del secolo scorso (Pace, 2005) come promotore della formazione degli Stati-Nazione nei paesi del terzo mondo. Sotto questo profilo, forse, molti paesi africani stanno cercando di capire, ancora adesso, perché il mondo evoluto dell'Occidente li abbia abbandonati alla deriva dopo averli spinti a promuovere lo Stato-Nazione in contrapposizione all'Impero turco che, paradossalmente, ora gode della simpatia di molti esponenti di spicco della classe dirigente Occidentale.

Come suggerimento finale diciamo che le analisi proposte dovrebbero essere lette come un contributo alla necessità di riprendere i temi principali dell'immigrazione, maggiormente quella cittadina, con lo scopo di chiarire vincoli e possibilità di una cultura locale nel rapporto con gli altri e con i fenomeni di convivenza interculturale in particolare.

---

<sup>12</sup> A tal proposito si veda il Corso di Alta Formazione in Antropologia Applicata ai Processi di Sviluppo, promosso dalla cattedra di Antropologia della Sviluppo della Facoltà di Scienze della Comunicazione dell'Università di Roma Sapienza, pubblicato sia nel sito della Facoltà, sia in *Narrare i Gruppi*.

## focus

### Bibliografia

- Allievi S., (2002). *Musulmani d'occidente. Tendenza dell'islam europeo*. Roma: Carocci.
- Appadurai A., (1996). *Modernità in polvere*. Roma: Meltemi, 2001
- Balandier G., (1955). *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*. Paris: P.U.F.
- Balandier G., (1957a). *Le Tiers Monde*. Paris: P.U.F.
- Balandier G., (1957b). *Afrique Ambigue*. Paris: Plon.
- Balandier G., (1971). *Le società comunicanti*. Bari: Laterza, 1973.
- Bateson G. (1966). *Verso una ecologia della mente*. Milano: Adelphi, 1973.
- Bateson G. (1936). *Naven*. Torino: Einaudi, 1988.
- Bateson G. (1941). *Experiments in Thinking About Observed Ethnological Material*, in Bateson G. (1972) *Steps toward an Ecology of Mind*, Chandler Publishing Company, San Francisco.
- Bateson G. (1953). *Dei giochi e della serietà*, in *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1976.
- Bateson G., (1955). *Una teoria del gioco e della fantasia*, in *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1976.
- Bateson G. (1956). *Questo è un gioco*. Milano: Raffaello Cortina, 1996.
- Bauman Z. (2000). *La solitudine del cittadino globale*. Milano: Feltrinelli.
- Berger P. L., Luckmann T. (1966). *La realtà come costruzione sociale*. Bologna: il Mulino, 1969.
- Bocchi G., Ceruti M. (2004). *Educazione e Globalizzazione*. Milano: Cortina.
- Bonomi A., (2000). *Il distretto del piacere*. Torino: Boringhieri.
- Callari Galli M., (2005). *Antropologia senza confini. Percorsi nella contemporaneità*. Palermo: Sellerio.
- Callari Galli M., (2005). *Culture a confronto*. Rimini: Guaraldi.
- Callari Galli M., (2005). *Il meticcio culturale*. Bologna: Cleub.
- Callari Galli M. (2003) (a cura di). *Nomadismi contemporanei*. Rimini: Guaraldi.
- Callari Galli M. (2000). *Antropologia per insegnare*. Milano: Bruno Mondadori
- Callari Galli M., (1996). *Lo spazio dell'incontro. Percorsi nella complessità*. Roma: Meltemi.
- Callari Galli, M., (1974). *Gli altri noi*. Milano: Ghisoni.
- Callari Galli, M., (1979). La re-invenzione dell'antropologia. "Prefazione" in G., Hymes, *Antropologia radicale*, Bompiani, Milano
- Cotesta V. (2002). *Lo straniero. Pluralismo culturale e immagini dell'altro nella società globale*. Roma-Bari: Laterza.
- Dal Lago A. (1995). *Il frame oscuro, "aut aut"*, 269, settembre-ottobre 1995.
- De Biasi R. (a cura di) (1995). *Cornici*, fascicolo monografico di "aut-aut", 269, settembre-ottobre 1995.
- Derrida J., (1992). *Morire-Aspettarsi ai limiti della verità*, in Rovatti P. A., *Abitare la distanza*, Feltrinelli, Milano, 1994, pp., 151-152.
- Esposito R. (1998). *Communitas. Origine e destino della comunità*. Torino: Einaudi.
- Esposito R. (2002). *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi.
- Esposito R. (2004). *Bios. Biopolitica e Filosofia*. Torino: Einaudi
- Fele G., (1995). *Frames e attività, "aut aut"*, 269, settembre-ottobre 1995.
- Foucault M. (1963). *Nascita della clinica*. Torino: Einaudi, 1969].
- Foucault M. (1976). *La volontà di sapere*. Milano: Feltrinelli, 1978].
- Gadamer H.G., (1960). *Verità e Metodo*, Bompiani: Milano, 1992.
- Gardner H., (1983). *Formae mentis*, Feltrinelli, Milano 1987.
- Garelli F., Guizzardi G., Pace E. (2003). *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*. Bologna: il Mulino
- Giddens A., (1981). Agency, Institution and Time-Space Analysis, in Knorr-Cetina, Cicourel, A. V., ed., *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro and Macro-Sociologies*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Giglioli P.P., (1990). *Rituale, interazione, vita quotidiana. Saggi su Goffman e Garfinkel*. Clueb, Bologna.
- Goffman E., (1961). *Espressione e identità*. Milano: ondadori, 1979.

- Goffman E., (1963). *Behavior in Public Places*. The Free Press of Gloncoe, New York-London Macmillan
- Goffman E., (1967). *Il rituale dell'interazione*. Bologna: il Mulino, 1988.
- Goffman E., (1974). *Frame Analysis*, Harper & Colophon, New York.
- Gonos G., (1977). *Situation versus Frame*, "American Sociological Review", 42.
- Habermans J., Taylor C. (1996). *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*. Milano: Feltrinelli, 2002.
- Habermas J., (1962). *Storia e critica dell'opinione pubblica*. Roma-Bari: Laterza, 2001.
- Hannerz U., (1980). *Esplorare la città. Antropologia della vita urbana*. Bologna: il Mulino, 1992.
- Hannerz U., (1992). *La complessità culturale*. Bologna: il Mulino, 1998.
- Hannerz U., (1996). *La diversità culturale*. Bologna: il Mulino, 2001.
- Harrison G., (2001). *Fondamenti antropologici dei Diritti Umani nei processi culturali educativi e formativi*. Roma: Meltemi.
- Harrison G. (1988). *Antropologia Psicologica*. Padova: Cleup.
- Harrison G. Callari Galli M., (1976). *Né leggere né scrivere*. Milano: Feltrinelli.
- Judge A.J.N., Tibaldi G., (1995). *Valori umani*. Milano: Cisalpino.
- La Cecla F., (1993). *La mente locale. Per un'antropologia dell'abitare*. Milano: Elèuthera.
- La Cecla F. (2000). *Perdersi, L'uomo senza ambiente*. Bari: Laterza, 2005.
- Latouche S., (2005). *Come sopravvivere allo sviluppo. Dalla decolonizzazione dell'immaginario economico alla costruzione di una società alternativa*. Torino: Boringhieri.
- Latouche S., (2004). Sono possibili altri mondi, non un'altra mondializzazione, in MAUSS #2, *Quale "altra mondializzazione"*. Torino: Boringhieri.
- Latouche S., (2002). *Il pensiero creativo contro l'economia dell'assurdo*. Bologna: EMI.
- Latouche S., (2000). *La fine del sogno occidentale*. Milano: Eleuthera, 2002.
- Latouche S., (1999). *La sfida di Minerva. Razionalità occidentale e ragione mediterranea*. Torino: Boringhieri, 2000.
- Latouche S., (1997). *L'altra Africa. Tra dono e mercato*. Torino: Boringhieri, 2004.
- Latouche S., (1993). Lo sviluppo locale come paradosso, in Atti del Convegno *Sviluppo Sostenibile. Comunità locali e cooperazione per lo sviluppo umano*, Bologna 21/11/93, a cura di S. Bossoli - G. Dal Fiume, pp. 17 - 19.
- Licari G. (2006). *Antropologia Urbana. Il caso dei contratti di quartiere*. Padova: Cleup
- Lyotard J.F. (1979). *La condizione post-moderna*. Milano: Feltrinelli.
- Marhaba S. (2003). *L'islam a casa nostra*. Trento: Erickson
- McLuhan M. Powers B.R. (1992), *Il villaggio globale*. Sugarco: Milano, 1989.
- Meillassoux C., (1975). *Donne, granai e capitali. Uno studio antropologico dell'imperialismo contemporaneo*. Bologna: Zanichelli, 1978.
- Meillassoux C., (1975b). *L'economia della Savana*. a cura di Paolo Palmeri, Milano: Feltrinelli, 1975.
- Meillassoux C., (1986). *Antropologia della schiavitù*. Milano: Mursia, 1992.
- Mauss M., (1965). Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche, in *Teoria generale della magia e altri saggi*. Torino: Einaudi, 2002.
- Minski M., (1974). *A Framework for Representing Knowledge*, MIT-AI Laboratory Memo 306, June 1974.
- Pace E. (1997). *Credere nel relativo*. Torino: Utet.
- Palmeri P., Licari G., Dondoni M., (2007). *La percezione dello straniero a Padova e dintorni*. Comune di Padova.
- Palmeri P., (2006). Antropologia applicata, antropologia dello sviluppo: alcune riflessioni. In: Benadusi. *Dislocare l'antropologia. connessioni disciplinari e nuovi spazi epistemologici*. ( pp. 73-104). Rimini: Guaraldi.
- Palmeri P., Sterne C. (2006). *AIDS and Land Tenure in Africa Two case studies in Mozambique and Tanzania*. (vol. 1, pp. 1-167). Padova: Cleup.

## focus

- Palmeri P., (2006). Sviluppo, Povertà e Strategie Produttive in Africa. In: AAVVutori Vari. *Sviluppo locale partecipato e sostenibile*. (vol. 1, pp. 207-222). Padova: Cleup.
- Palmeri P., a cura di (2005). *I rapporti interculturali in Italia oggi*. Padova: Cleup.
- Palmeri P., (2003). *Introduzione all'antropologia culturale*. Padova: Cleup.
- Palmeri P., (2000). *Etiopia. L'ultimo socialismo africano*. Milano: Guerini.
- Palmeri P., (1990). *Ritorno al villaggio*. Cleup, Padova.
- Palmeri P., (1985). *Uomini e società del Sabel*. Padova: Cleup, 1989.
- Palmeri P., (1980). *La civiltà tra i primitivi*. Milano: Unicopli, 1991.
- Palmeri P., 1975. Introduzione a *L'Economia della Savana*, di C. Meillassoux, Milano: Feltrinelli
- Rovatti P. A., (1994). *Abitare la distanza*. Milano: Feltrinelli.
- Salvini A. (2006). Normalità/Anormalità, in *Dizionario sulla storia delle scienze della psiche*, (a cura di) F. Barale, M. Bertani, V. Gallese, S. Mistura, A. Zamperini, Torino, Einaudi.
- Salvini A. - (2006). Note sul concetto psicologico di identità, in *Narrare i gruppi. Prospettive cliniche e sociali*. Anno I, Vol. I, Marzo 2006, pp. 1-11.
- Salvini A. (1980). *Ruoli e identità deviante*. Padova: Cleup.
- Salvini A. (1988). *Il rito aggressivo*. Firenze: Giunti.
- Sartre J.P., (1943). *L'essere e il nulla*. Torino: Il sagggiatore 1991.
- Schutz A., (1945a). *Sulle realtà multiple*, in *Scritti sociologici*, Torino: Utet, 1979.
- Schutz A., (1973). *Il problema della rilevanza*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1975.
- Sclavi M., (1994). *La signora va nel Bronx*. Milano: Anabasi.
- Smith G., (1989). *Snapshots "sub specie aeternitatis": Simmel Goffman and formal sociology*. "Human Studies", 12.
- Terray E. (1969). *Il marxismo e le società primitive*. Roma : Samona e Savelli, 1269.
- Terray E. (1975). Classes and class consciousness in the Abron Kingdom of Gyaman". In Bloch, M. (Ed.), *Marxist analyse and social anthropology*. London, Malaby Press.
- Tommasoli M., (2002). *Lo sviluppo partecipativo. Analisi sociale e logiche di pianificazione*. Roma: Carocci.
- Touraine A., (1997). *Libertà, uguaglianza, diversità. Si può vivere insieme?* Milano: il Saggiatore, 2002.
- Turner V., (1972). *Il processo rituale*. Brescia: Morcellania, 1983.
- Turner V., (1973). *Simboli e movimenti della comunità*. Brescia: Morcellania, 1987.
- Turner V., (1976). *La foresta dei simboli*. Brescia: Morcellania, 1993.
- Turner V., (1982). *Dal rito al teatro*. Bologna: Il Mulino, 1986.
- Turner V., (1986). *Antropologia della performance*. Bologna: Il Mulino, 1993.
- Watzlawick P., Beavin J., Jackson, D. D. (1969). *Pragmatica della comunicazione umana*. Roma: Astrolabio-Ubaldini, 1971.
- Whitehead A. N., (1920). *Il concetto di natura*. Torino: Einaudi, 1975.
- Whitehead A. N., (1925). *Ricerca sui principi della conoscenza naturale*. Milano: Lampugnani Nigri, 1972.
- Whitehead A. N., (1938). *I modi del pensiero*. Milano: Il Saggiatore, 1969.
- Whitehead A. N., (1940). *I matematici e il bene*. in Whitehead, A. N. *Scienza e filosofia*, Milano: Il sagggiatore, 1980.

## Sitografia

Jabbar A., <http://www.vivoscuola.it/tematiche/jabbar.asp>

Consultato il 20 Settembre 2005.

Zoletto D., <http://www.portalefilosofia.com/materiali/relazionidott/Zoletto.html>.

Consultato il 25 Settembre 2005