

Isabella Crespi

Cultura/e nella società multiculturale: riflessioni sociologiche



eum x sociologia

eum x sociologia

Isabella Crespi

Cultura/e nella società multiculturale:
riflessioni sociologiche

eum

isbn 978-88-6056-430-6

Prima edizione: giugno 2015

©2015 eum edizioni università di macerata

Centro direzionale, via Carducci snc - 62100 Macerata

<http://eum.unimc.it>

info.ceum@unimc.it

Indice

11 Introduzione

Capitolo primo

Il concetto di cultura e la sua evoluzione come presupposto della “svolta” multiculturalale

- 16 1.1. La concezione della cultura dal mondo classico alla modernità
- 21 1.2. August Comte e la visione *progressiva* della cultura moderna
- 22 1.3. Durkheim: la cultura come rappresentazione collettiva
- 25 1.4. Weber e Simmel: valori, cultura e azione sociale
- 30 1.5. Tylor e Boas: la cultura tra universalismo e particolarismo
- 34 1.6. La cultura come ideologia e la critica del progresso culturale: Karl Marx e l’eredità della Scuola di Francoforte
- 38 1.7. La concezione funzionalistica della cultura: l’interdipendenza tra cultura e società
- 45 1.8. La cultura come linguaggio e come forma simbolica: Clifford Geertz e Clyde Kluckhohn
- 48 1.9. La dialettica tra cultura e potere: i *cultural studies* e l’introduzione del concetto di “culture”
- 51 1.10. Wendy Griswold: il diamante culturale e il rapporto tra le diverse culture

Capitolo secondo

Dalla crisi della cultura al delinearsi di un modello multiculturalista della società

- 59 2.1. Da *cultura* a *culture*: verso la società multiculturalale
- 70 2.2. Il paradosso dell’identità tra personale e sociale e il concetto di “agency”
- 74 2.3. Identità, rapporto con gli altri e relazionalità
- 80 2.4. La questione del riconoscimento e la differenza culturale

- 86 2.5. Il senso di appartenenza e le diversità culturali: il ruolo delle sub-culture
- 93 2.6. Nel segno del cambiamento

Capitolo terzo

Multiculturalismo e rapporto tra culture: sfide, limiti e nuove prospettive

- 97 3.1. Globalizzazione, rapporto tra culture e multiculturalismo
 - 106 3.2. Le sfide e le risorse della differenza culturale
 - 108 3.3. I limiti del multiculturalismo tra universalismo e relativismo culturale
 - 120 3.4. Dai limiti del multiculturalismo all'interculturalità
 - 124 3.5. Una nuova prospettiva: la ragione relazionale e l'interculturalità
 - 133 3.6. Osservazioni conclusive
-
- 137 Bibliografia

*A Francesco, amico vero,
tra culture e controculture*

Per rispondere al «tu quis es?» bisogna: primo, riconoscere coraggiosamente ciò che io non sono; secondo, incontrare l'altro nel suo ambiente e nella sua storia; terzo, avere il senso dello stupore, ossia la capacità di meravigliarsi che suscita la ricerca; quarto, essere disponibili ad andare oltre il visibile; quinto, accettare insieme anche il reale nelle sue manifestazioni meno appariscenti. Infine, per conoscere un'altra persona bisogna essere disposti a lasciarsi mangiare per dare vita e riceverla. La domanda «tu quis es?» coinvolge tutta la persona ed è una domanda primaria: conoscersi e conoscere significa lasciarsi attraversare e insieme condurre dall'altro.

Carlo Maria Martini, *La meraviglia di un incontro. Conoscersi significa lasciarsi condurre dall'altro*, «Corriere della Sera», 7 dicembre 2010.

Introduzione

Società e cultura sono due realtà fortemente intrecciate anche se non coincidenti. Non vi è società che non abbia una produzione culturale e non vi è cultura al di fuori della società, di un sistema di relazioni sociali. Ogni società dunque è portatrice di una sua cultura che si compone degli elementi e dei prodotti che hanno un significato speciale per i membri di quella collettività. Talvolta sono le trasformazioni culturali ad anticipare quelle del contesto sociale, altre volte accade il contrario. Inoltre spesso i cambiamenti possono procedere secondo direzioni convergenti o divergenti, dando luogo a dinamiche sociali molto diverse tra loro. Posto che inoltre molti mutamenti sociali sono connessi ai mutamenti dei sistemi culturali è comune oggi nel linguaggio sociologico la dizione “mutamento socio-culturale”.

La società sempre più globalizzata, spinge inevitabilmente a utilizzare, accanto alla definizione classica di cultura, quella di multiculturalità. Quest’ultima viene definita nel suo significato più ampio come la convivenza di più culture nel medesimo territorio.

In un momento storico come quello contemporaneo, attraversato da profondi mutamenti sociali e culturali, si rende necessario un approfondimento delle categorie concettuali necessarie per interpretare i processi in corso, partendo da un’analisi differenziata del concetto di cultura e di rapporto tra le culture all’interno della società multiculturalità.

Parlare del ruolo che la cultura svolge all’interno della vita sociale comporta necessariamente l’utilizzazione del termine cultura in una accezione assai più ampia, come insieme delle

mediazioni simbolico normative proprie di un dato contesto sociale e quindi come l'insieme delle rappresentazioni, dei valori, delle norme e dei modelli di comportamento, dei rituali e delle pratiche.

L'intento di questo volume è quello di delineare le caratteristiche più importanti della società multiculturale a partire dal concetto di cultura, per arrivare a una comprensione più globale della multiculturalità, del multiculturalismo e della società multiculturale da un punto di vista teorico, prevalentemente sociologico, e del dibattito che ne è scaturito in questi decenni.

Comprendere le caratteristiche della cultura (capitolo 1) è, infatti, un punto di partenza dal quale non si può prescindere in quanto questa riflessione, pur sembrando scontata, offre un interessante spunto in merito alla comprensione delle caratteristiche che compongono ogni singola società. In effetti questo termine che per lungo tempo è stato utilizzato comunemente è risultato essere ai nostri occhi il prodotto di rappresentazioni culturali, mentre la crescente consapevolezza della diversità delle forme culturali ha messo in risalto il carattere parziale di ogni cultura.

La convivenza di diverse culture si collega alla gestione della differenza, la quale caratterizza una cultura rispetto a un'altra (come, d'altra parte ogni singolo individuo da un altro) e dell'identità (capitolo 2). Il rapporto con gli altri, mosso da un sentimento di contrapposizione tra differenza e similarità, provvede alla costruzione dell'identità di un individuo. In particolare, assume rilevante importanza il riconoscimento, ovvero quel processo secondo il quale l'individuo sente di dover essere riconosciuto dall'altro in maniera tale da ricevere delle conferme, le quali concorrono al processo di formazione e ridefinizione dell'identità. Infatti la presenza dell'altro nella vita dei singoli individui, è di fondamentale importanza per la costruzione del sé. Infine, sempre nel secondo capitolo, si affronta il tema del senso di appartenenza che caratterizza i soggetti di una determinata cultura. Quest'ultimo garantisce il sentirsi parte di un qualsiasi tipo di gruppo, con il quale l'individuo si trova a condividere qualcosa. Nel contesto culturale, dunque, valori e norme, ovvero quegli elementi che

caratterizzano una determinata cultura, concorrono a formare un sentimento di appartenenza alla stessa cultura. All'interno del gruppo al quale si appartiene, si sviluppano sentimenti di partecipazione fondati, appunto, sull'accettazione delle norme che vigono in quella determinata comunità, attraverso anche il ruolo delle subculture. In tale maniera, l'identità dell'individuo che ne fa parte, si rafforza, insieme al senso di appartenenza.

La cultura dovrebbe avere una funzione essenziale di determinazione dei significati e assicurare le basi per la costituzione dell'ordine sociale, in base a identità e regole condivise e anche sulla prevedibilità delle aspettative reciproche. L'aumento della percezione del carattere relativo di ogni forma culturale, che caratterizza l'esperienza della società postmoderna, sembra incidere proprio sulla possibilità di fare riferimento nella pratica a significati assoluti. Questo aspetto, connesso al mutamento delle condizioni materiali e delle strutture sociali, ha contribuito a determinare i numerosi problemi derivanti dalla crisi delle identità individuali e collettive, dal conflitto tra valori diversi, dalla messa in discussione delle basi della solidarietà sociale ecc.

Nell'interpretare le trasformazioni in atto nel mondo contemporaneo bisogna inoltre tener presente il fenomeno della crescente interdipendenza che è venuta a crearsi tra le diverse parti del globo (capitolo 3). Tale processo viene spiegato nei termini di una crescente tendenza alla globalizzazione, ovvero al costituirsi del mondo come unità globale, nonché al diffondersi di una cultura globale, all'interno di un *mainstream* generale governato dal multiculturalismo.

La cultura contemporanea si distingue dalle altre in quanto per la prima volta nella storia l'ordine simbolico viene percepito come una dimensione dotata di una propria autonomia rispetto alla realtà e, al tempo stesso come una componente costitutiva della realtà stessa. L'aumento della conoscenza e anche della capacità delle società di riflettere su se stesse, ha portato a prendere coscienza del carattere multiculturale e interculturale di ogni forma di esperienza umana, al punto da rendere problematico il concetto di natura. Il nostro rapporto con la cultura risulta

profondamente trasformato rispetto alle epoche del passato, ponendo nuovi problemi circa le funzioni sociali della cultura stessa. Il paradosso infatti è quello di una cultura che, riflettendo su se stessa, pone in discussione la sua stessa validità.

Riflettere, porre nuovi quesiti e ipotizzare risposte su questi temi emergenti, è lo scopo del presente volume.

Capitolo primo

Il concetto di cultura e la sua evoluzione come presupposto della “svolta” multiculturale

Nell'affrontare il tema del rapporto tra *cultura* e *culture*, risulta indispensabile partire da che cosa si intende per cultura. L'obiettivo di questo capitolo è presentare un *excursus* storico delle principali nozioni di cultura che si sono susseguite nella storia delle scienze sociali, ma anche della filosofia e dell'antropologia, a partire dall'età classica e fino all'età moderna e contemporanea.

Inizieremo, dunque, prendendo in considerazione le prime definizioni di cultura, la cui dimensione è strettamente di carattere filosofico, per poi focalizzare l'attenzione sul periodo moderno, in cui, all'interno della definizione di cultura, si intravedono riferimenti relativi alla dimensione antropologica e quindi anche alle scienze sociali e arrivare a come è inteso oggi il concetto di cultura¹. Muovendo dall'analisi di queste differenti *visioni* della cultura, l'intento del capitolo è anche quello di sottolineare lo stretto legame che il concetto di cultura ha sempre avuto con le scienze sociali, nella riflessione su cultura e società.

¹ In questo senso, «un segno dell'importanza che viene attribuita al concetto di cultura da parte di tutte le scienze dell'uomo è il gran numero di definizioni che di essa sono state formulate sin dall'antichità, con un crescendo che non accenna ancora a deflettere nell'ultimo secolo» (Gallino 2004: 43). Da qui nasce lo spunto per le riflessioni presentate in questo lavoro.

1.1 *La concezione della cultura dal mondo classico alla modernità*

Nella sua origine etimologica, il termine cultura viene dal latino *colĕre* che indica coltivare il terreno; il significato è stato poi esteso al termine *cultus*, vale a dire colto, relativo alla coltivazione dello spirito e al processo di formazione dell'individuo.

La prima concezione umanistica del concetto di cultura affonda le sue radici in Platone e Aristotele. Per i filosofi greci la cultura consiste nella *paideia*, termine che fa esplicito riferimento all'apprendimento delle belle arti, come la poesia, la filosofia, la retorica. Tramite lo studio di queste ultime l'uomo acquisisce la conoscenza di sé e del mondo, e allo stesso tempo viene guidato nella ricerca della verità. La realizzazione dell'individuo non si basa unicamente sulla conoscenza delle arti, ma richiede anche una partecipazione attiva alla vita della propria comunità, poiché, usando le parole di Aristotele, per natura egli è un animale politico (Aristotele 1974), un *zoon politikon*. Per i classici la cultura è un valore, un obiettivo che l'individuo deve raggiungere: non riflette quindi uno stato di cose, quanto piuttosto un ideale da conquistare, uno stato da realizzare, un progetto, una tensione verso qualcosa di migliore, posto più "in alto".

I latini, successivamente, sintetizzarono il concetto di cultura in un altro termine, *humanitas*, intendendo con esso una formazione dell'uomo che sia la più completa possibile, da cui però vengono escluse tutte le forme di attività utilitaristica, tra cui il lavoro manuale o l'applicazione delle arti. Il termine *humanitas* ha quindi un'accezione più estesa rispetto al passato, dato che in senso metaforico essa racchiude in sé aspetti come la coltivazione dello spirito. Cicerone, nelle *Disputationes Tusculanae* (45 a.C.), parla ad esempio di una *cultura animi*, nel senso di una cultura «sinonimo di crescita e di affinamento interiori» (Fabietti 2004: 39), che produce un cambiamento radicale tale da trasformare la persona. Ciò significa che chi si accultura riesce a separarsi dalla "massa" che invece rimane incolta, cioè non coltivata. Si vengono così a formare *élites* di dotti che posseggono conoscenze preclu-

se ai più: «si diventa colti [...] cumulando esperienze suscettibili di produrre determinate conoscenze in campo letterario, artistico e scientifico che possono essere in qualche modo utilizzate, esibite, o che consentano di produrne di nuove. Più conoscenze accumuliamo, più saremo colti, lavorati» (Fabietti 2004: 40). La posizione umanistica dei latini attribuisce quindi al concetto di cultura «un'aura di sacralità e ineffabilità, separandola dall'esistenza quotidiana» (Griswold 2005: 20).

Similmente, il Medioevo accetta il carattere elitario della cultura e affida alla filosofia il compito di far comprendere all'uomo il mondo soprasensibile. In questo periodo il termine cultura si caratterizza in maniera ancor più estesa ed esso arriva a comprendere anche lo studio delle lingue, dell'arte, delle lettere e delle scienze.

A partire dal Seicento si assiste infatti a un cambiamento nel campo delle scienze sociali: «il termine cultura subisce un ulteriore allargamento del suo significato, venendo anche a comprendere il patrimonio universale di conoscenze e di valori formatosi nel corso della storia dell'umanità e che, come tale, è aperto a tutti, costituendo, in quanto deposito della memoria collettiva, una fonte costante di arricchimento dell'esperienza» (Crespi F. 2002: 5).

Se già gli storici antichi come Erodoto e Tacito avvertivano una certa diversità tra le culture, è soprattutto nel Settecento che si sviluppa una particolare attenzione alle specificità dei contesti storico-sociali: la scoperta del Nuovo Mondo porta alla luce le grandi differenze delle formazioni culturali dei cosiddetti "selvaggi" rispetto a quelle degli occidentali.

Le scoperte geografiche, iniziate qualche secolo prima, suscitano nell'uomo un particolare interesse di conoscenza verso le forme e le diverse manifestazioni di cultura delle popolazioni indigene che venivano riportate in quaderni e resoconti di viaggi. Questo nuovo interesse alla conoscenza rappresenta anche il primo punto di partenza per una riflessione sul *relativismo culturale*, ovvero «il riconoscimento che ogni cultura ha una sua propria validità e coerenza, e che ciascuna non può essere giudi-

cata a partire dai criteri prevalenti in quella che più ci è familiare» (Crespi F. 2002: 7).

In questo stesso periodo e precisamente nel 1687 ha inizio la cosiddetta *querelle des anciens et des modernes* per opera di Charles Perrault². Con il termine *querelle* si intende dividere da una parte chi sostiene la superiorità degli antichi e dall'altra da chi invece concepisce la modernità come depositaria della perfezione. Il dibattito porta alla convinzione che vi siano culture migliori di altre e naturalmente il primato spetta a quelle europee. Perrault in *Paralleli degli uomini antichi e moderni* (1690) si allontana dall'idealizzazione dell'antichità per sostenere la superiorità del livello di cultura raggiunta nel XVII secolo rispetto al mondo classico; non contempla però l'idea di una crescita costante della cultura in ogni società, quanto piuttosto la magnificenza della cultura propria dell'età del Re Sole, vista come culmine dello sviluppo. In sostanza Perrault espone un'idea di progresso che ha un suo inizio e una fine, fine che coincide sostanzialmente con la civiltà a lui contemporanea.

Questo passaggio è cruciale dal momento che verso la metà del Settecento, con l'affermazione dell'Illuminismo, si diffonde il concetto di civiltà. Con questo termine si fa riferimento all'affinamento culturale in contrapposizione alla supposta barbarie dei popoli non civilizzati, primitivi. L'Illuminismo delinea l'evoluzione umana nei termini di progresso, dove il più alto gradino della scala culturale è occupato dalla società che aveva raggiunto un alto livello di civilizzazione; questo termine, usato per la prima volta dal marchese di Mirabeau nel 1757, è connesso allo «sviluppo delle forme di cortesia, l'affinamento degli atteggiamenti, il controllo delle passioni e della violenza» (Crespi F. 2002: 5).

In linea con questo modo di intendere la cultura possiamo collocare Matthew Arnold (1822-1888), poeta dell'epoca vitto-

² Charles Perrault (Parigi 1628-1703), scrittore e membro dell'Académie Française, negò i valori del mondo antico e criticò aspramente il ritorno alla cultura classica. Compose a tal fine *Paralleli degli antichi e dei moderni* e *Gli uomini illustri che sono apparsi in Francia durante il XVI secolo*, in cui cercò di dimostrare la superiorità della vita letteraria e artistica dell'età moderna.

riana, educatore, pioniere della critica letteraria e influente figura pubblica. Egli esplicita la sua posizione in merito alla cultura definendola «il meglio che sia stato pensato e detto ovunque nel mondo contemporaneo» (Arnold 1993: 6), facendo riferimento in particolare alla bellezza, all'intelligenza e alla perfezione. Così i caratteri fondamentali della cultura di questo periodo risultano essere: il suo valore universale, il potenziale formativo dell'individuo e la sua eccezionalità. Lo stesso Arnold, nella sua opera *Culture and Anarchy and Other Writings* scrive che «i grandi uomini di cultura sono coloro che hanno avuto una passione nel diffondere, far prevalere, estendere da un capo all'altro della società la miglior conoscenza, le migliori idee del loro tempo; [...] per umanizzarla, renderla efficiente al di fuori del gruppo ristretto del colto ed istruito, e tuttavia rimanere ancora la *miglior* conoscenza e miglior pensiero del momento e una vera fonte, quindi, di dolcezza e luce» (Arnold 1993: 6). Questa nozione di cultura come affinamento dello spirito e delle conoscenze, prerogativa delle classi dirigenti, e la sua connotazione come fattore di distinzione (e/o discriminazione) sociale, rimangono immutate fino a quando entra in crisi l'immagine del mondo classico come età dell'oro e in quanto civiltà depositaria della perfezione.

Un approccio diverso rispetto alle discipline umanistiche lo aveva già tentato il filosofo e pastore protestante Johann Gottfried von Herder (1744-1803), che muove le prime critiche nei confronti dell'etnocentrismo³ che invece il mondo europeo di fine Settecento va diffondendo. Egli, reagendo contro il razionalismo universale dell'Illuminismo, sostiene che «ogni grande nazione è un insieme chiuso e che non si può dunque parlare di un progresso costante degli uomini nei secoli [...]. La perfezione greca è esistita, come ogni cosa, in un'epoca e in un paese direttamente determinati dalle condizioni e dalle tendenze del momento; quando questa felice congiuntura scompare, viene meno anche

³ È il termine tecnico che designa una concezione per la quale il proprio gruppo è considerato il centro di ogni cosa, e tutti gli altri sono classificati e valutati in rapporto a esso. Ogni gruppo alimenta il suo orgoglio e la sua vanità, proclama la propria superiorità, esalta le proprie divinità e considera con disprezzo gli stranieri (Cuche 2006).

la sua espressione, ossia il gusto greco. Appare dunque assurda l'imitazione dei modelli, per quanto perfetti, in un tempo e in un paese in cui non corrispondono ad alcuna realtà» (Herder 1971: 91-92). Per Herder dunque la cultura non può più essere circoscritta all'Europa "colta" della seconda metà del Settecento, non è più una questione elitaria, ma si estende in tutte le nazioni e i popoli della Terra. Questa sua visione nasce dall'interesse che nutre verso le tradizioni popolari, testimoniato dalle raccolte liriche folkloristiche che egli realizza in tutta Europa, nonché dall'interpretazione delle diverse lingue e culture incontrate; questi sono tutti aspetti fino ad allora tralasciati poiché considerati di secondo ordine rispetto alla cultura cosiddetta alta.

Superata così la limitante estensione della concezione di cultura, si assiste a una dilatazione di questo concetto: ponendo l'accento sulle peculiarità culturali, Herder afferma che ogni nazione ha la sua cultura «ugualmente meritevole» (Griswold 2005: 21) e sottolinea il «dovere di ciascuno di realizzare il modo di essere che gli è più proprio, la sua irripetibile singolarità» (Crespi F. 2002: 264): la cultura dunque investe l'umanità *in toto*.

Il cambiamento di rotta si ha a partire dalla fine dell'Ottocento in cui si passa da una concezione della cultura umanistico-classico, a una concezione di tipo socio-antropologico.

In Germania, al contempo, ha luogo la disputa che opponeva la *Kultur* alla *Zivilisation*⁴, ovvero «tra le attività soggettive – la religione, la filosofia, l'arte – intrinsecamente variabili e libere (cultura) e le attività oggettive, burocratiche, tecnico-economiche, il cui carattere è dato dalla continua accumulazione e dalla irreversibilità (civiltà)» (Belardinelli 1998: 90).

Tra Ottocento e Novecento si assiste a un ennesimo cambiamento di interesse per ciò che riguarda lo studio della cultura; l'intento è sempre più quello di descrivere la realtà sociale per quello che è, piuttosto che cercare di prescrivere come dovrebbe

⁴ Ulteriori approfondimenti sul dibattito cultura-civiltà si possono trovare in Elias 1982; Kroeber 1948; Morgan 1970; Spengler 1957; Tönnies 1887; Weber 1931.

essere (secondo *standard* di perfezione della civiltà "colta" del passato).

Agli inizi del XIX secolo si iniziano ad affermare scienze sociali quali l'antropologia e la sociologia; con esse si va delineando una nuova concezione della cultura che supera le posizioni assunte precedentemente e che è caratterizzata da «una capacità di estensione molto più ampia rispetto al suo primo e apparentemente esclusivo campo di applicazione, i "primitivi o selvaggi", oppure le "società semplici", perché riconoscere che la cultura esiste anche là, e non solo qui, significa implicitamente sostenere che una società [...] non è altro che il frutto di scelte particolari, per quanto abbia il potere e la volontà di imporle a tutto il resto del mondo» (Fabietti 2004: 9).

L'esito complessivo di questo dibattito è che la cultura non si riferisce più unicamente a un ideale di realizzazione, formazione del singolo individuo, ma si arriva a concepirla secondo un aspetto più multiforme che riguarda l'intera società; la cultura diventa qualcosa che gli individui acquisiscono in quanto membri di una società, *socialmente*.

1.2 *Auguste Comte e la visione progressiva della cultura moderna*

Qualche decennio dopo Herder, Auguste Comte⁵ (1789-1857) giunge alla formulazione di un'altra ipotesi concettuale della cultura. L'A. ha una visione progressiva della dinamica culturale e distingue tre stadi teorici che rappresentano le tappe attraverso le quali passa ogni individuo, scienza e società.

Partendo dalla precedente dilatazione del concetto di conoscenza e del positivismo legata a essa, elabora la "legge dei tre stadi" che costituisce in sociologia una delle prime forme del sapere. Questi tre stadi sono ordinati gerarchicamente e procedono da

⁵ Comte è il fondatore del Positivismo, a lui si deve la parola "sociologia" che sostituì la cosiddetta "fisica sociale"; formula la teoria dei tre stadi nel *Corso di filosofia positiva* (1830-1842).

un livello inferiore individuato nello stadio teologico, passando per uno intermedio definito come stadio metafisico, e si concludono in uno superiore, concepito come stadio positivo. Ciascuno di essi risulta essere necessario per comprendere il modo in cui le forme del sapere si evolvono nella società. Lo stadio teologico corrisponde alla cosiddetta “società organica”, in cui i fenomeni sociali vengono spiegati facendo ricorso a cause soprannaturali e divine. Nello stadio metafisico si colloca la “società critica”, così definita perché è caratterizzata dalla disgregazione e dall’individualismo; questa fase è definita da Comte come un periodo transitorio nel quale prevale la classe sociale di coloro che hanno un particolare spirito critico. Infine, vi è l’ultimo stadio, quello positivo, in cui avviene una svolta radicale di tipo intellettuale e sociale. Esso corrisponde alla “nuova società organica”, nella quale «lo spirito umano, riconoscendo l’impossibilità di raggiungere nozioni assolute, ricomincia a cercare l’origine e il destino dell’universo e a conoscere le cause intime e i fenomeni, e si applica unicamente a scoprire [...] le loro leggi effettive: cioè le loro relazioni invariabili di successione e somiglianza» (Abbagnano, Fornero 1992: 291).

Nella sua teorizzazione, Comte segue il principio della complessità crescente. Alla base della tripartizione comtiana c’è l’idea del progresso, dello sviluppo continuo e graduale di tutta l’umanità: è attraverso il progresso che si realizza un perfezionamento continuo del genere umano e questo segna «la preponderanza crescente delle tendenze più nobili della nostra natura» (Abbagnano, Fornero 1992: 293).

1.3 *Durkheim: la cultura come rappresentazione collettiva*

Nell’opera *Le forme elementari della vita religiosa* (1912) David Émile Durkheim (1858-1917) studia le forme più semplici e primitive di religione, allo scopo di comprendere il loro significato profondo nell’esperienza umana e sociale. Il principio che guida la sua analisi è dato dalla convinzione che nessuna istitu-

zione umana può essere fondata sull'errore o sulla falsità. Anche i riti e i miti che non comprendiamo fino in fondo sono originati, secondo Durkheim, da un qualche bisogno umano, da esigenze individuali e collettive. Nell'introduzione all'opera, egli fa notare che «i riti più barbari o bizzarri, i miti più strani traducono qualche bisogno umano, qualche aspetto della vita sia individuale che sociale. Le ragioni con cui il fedele li giustifica possono essere, sono anzi il più delle volte errate, ma le vere rimangono e tocca alla scienza scoprirle» (Durkheim 1973: 18). L'analisi di Durkheim sui riti religiosi suggerisce che tutti gli oggetti culturali siano delle rappresentazioni collettive. Partendo dallo studio delle credenze religiose, ribadisce che tutti gli oggetti culturali di cui facciamo esperienza (siano essi simboli, valori, pratiche) sono prodotti da persone che interagiscono fra loro all'interno della società. E conclude affermando che nei loro prodotti culturali le persone «rappresentano le loro esperienze di lavoro, di gioia, di paura e di amore» (Griswold 2005: 76).

La cultura⁶ è dunque una produzione collettiva che ha il compito di «fondare la coesione e il consenso sociale, stabilendo un sistema di controllo, sostenuto da sanzioni e ricompense, che orienterà [...] l'agire degli individui, limitando i loro desideri e indicando le finalità concrete che essi devono perseguire» (Durkheim 1971: 231). Nelle parole di Durkheim: «tutte le volte che ci troviamo in presenza di un tipo di pensiero o di azione che s'impone uniformemente alla volontà o alle intelligenze singole, questa pressione esercitata sull'individuo discopre l'intervento della collettività [...] Quel che esso [il linguaggio] esprime è il modo con cui la società nel suo insieme rappresenta gli oggetti dell'esperienza. Le nozioni che corrispondono ai diversi elementi della lingua sono dunque delle rappresentazioni collettive [...] ma una rappresentazione collettiva è necessariamente soggetta a un controllo ripetuto indefinitamente: gli uomini che vi aderiscono

⁶ Per la trattazione relativa a Durkheim si utilizza la parola cultura anche se egli non usa mai il termine cultura, ma parla di fatti sociali, di rappresentazioni collettive, di coscienza collettiva per trasmettere la sua concezione della forza che la società esercita sul comportamento degli individui (Fabietti 2004).

la verificano con la propria esperienza. Non potrebbe, quindi, essere completamente inadeguata al suo oggetto» (Durkheim 1973: 434 ss.).

Con Durkheim inizia a diffondersi l'idea che la cultura ha una propria funzione che aiuta l'individuo a "stare" nella società. La sua concezione della cultura è strettamente connessa con la dimensione coercitiva della società, poiché quest'ultima impone ai singoli le proprie leggi e i propri modelli e in questa visione della società, la cultura ha una funzione di integrazione positiva. A suo parere, infatti, esiste in ogni società una coscienza collettiva (la cultura) fatta di rappresentazioni collettive, di ideali, di valori e sentimenti comuni a tutti gli individui che la compongono. Questa coscienza precede l'individuo, lo domina, gli è esterna e trascendente. La cultura, in questo senso, funge da bussola per il giusto orientamento degli individui, poiché crea quei concetti e quegli stereotipi che aiutano l'individuo a orientarsi in ogni situazione.

È interessante notare l'importanza che Durkheim conferisce alla cultura soprattutto nei momenti in cui entra in crisi un determinato sistema culturale. Poiché ciclicamente le situazioni sociali sono soggette a mutamento e poste in discussione, si renderebbe necessario un continuo aggiustamento delle forme culturali ai bisogni che la società esprime di volta in volta; la cultura in simili circostanze orienta invece l'agire sociale, poiché, per Durkheim, essa rappresenta «qualcosa di sempre già dato che si impone agli individui» (Crespi F. 2002: 82).

L'A. non riconosce agli individui una propria forza di cambiamento neanche nelle situazioni di effervescenza collettiva⁷ poiché vige un certo ordine sovra-individuale anche in periodi di forti mutamenti sociali. Se anche in Durkheim troviamo i momenti di *effervescenza*, la concezione durkheimiana non contempla la possi-

⁷ Per *effervescenza* Durkheim intende momenti eccezionali nei quali si manifestano forze libere che rompono con la tradizione per generare dei cambiamenti. Egli lega questo stato alla pratica del rituale, che «determina uno stato di effervescenza che muta le condizioni dell'attività psichica» e rende «le passioni più vive, le sensazioni più forti» (Navarini 2003: 41).

bilità che gli individui abbiano un ruolo attivo in questi momenti di effervescenza, in quanto si tratterebbe comunque di un qualcosa che s'impone su di essi. Anzi, egli postula piuttosto l'esistenza di «una struttura di valori e norme che [...] regola la vita pacifica e ordinata di un sistema sociale» (Navarini 2003: 116).

Durkheim conclude il suo studio sulle forme primitive di religione ribadendo che la società «è possibile soltanto se gli individui e le cose che la compongono sono ripartiti tra differenti gruppi, vale a dire classificati, e se questi gruppi sono anch'essi classificati tra loro [...] per prevenire qualsiasi urto, bisogna che a ogni singolo gruppo sia assegnata una determinata porzione di spazio; [...] occorre che lo spazio totale sia diviso, differenziato, orientato, e che queste divisioni e questi orientamenti siano conosciuti da tutti [...] da quando si è riconosciuto che al di sopra dell'individuo esiste la società e che questa non è un essere nominale e di ragione, ma un sistema di forze operanti, un nuovo modo di spiegare l'uomo si è reso possibile» (Durkheim 1973: 439, 442).

Infine un altro aspetto peculiare dello studio di Durkheim è la dimensione simbolica che, secondo l'autore, costituisce le fondamenta della società. I simboli, intesi come credenze rituali condivise, hanno una duplice funzione: raffigurare la società e permettere la comunicazione tra suoi membri. Vi è un sistema simbolico istituzionalizzato, vale a dire un comportamento verbale codificato che trasmette modi di classificare e di organizzare l'esperienza; ed è proprio seguendo questa ipotesi di classificazione e organizzazione dell'uomo Durkheim stabilisce che la cultura funge da funzione ordinatrice e regolatrice del comportamento individuale e collettivo.

1.4 *Weber e Simmel: valori, cultura e azione sociale*

La versione funzionalista della cultura di Durkheim sostiene che è la società a dare vita e forma alla cultura. Max Weber (1864-1920) invece è uno dei primi a pensare che in realtà il rapporto tra le due parti è reciproco e non solo unidirezionale.

Egli non ritiene semplicemente che sia la cultura a dare forma all'organizzazione sociale, ma appunto che l'influenza opera in entrambi i sensi. Weber, in relazione al dibattito tra idealismo e materialismo, si pone il seguente interrogativo: se i fattori culturali possiedono una loro autonomia e quindi sono in grado di influenzare e modificare le relazioni sociali, oppure se al contrario siano un semplice riflesso della realtà sociale. In risposta a questo, Weber fornirà una tesi che prevede l'influenza reciproca tra le idee e la società, che si trasla tra economia e etica religiosa. Egli, infatti, afferma «è del tutto legittimo prendere in considerazione sia l'influenza dell'economia sull'etica religiosa, sia il rapporto inverso, ossia l'influenza dell'etica sullo sviluppo economico, a patto però di non concepirlo in maniera univoca, ma come un condizionamento reciproco» (Sciolla 2002: 35).

Nei suoi studi riuscì a evidenziare la distanza della cultura dalla vita quotidiana nella società moderna e della sua capacità di influenzare il comportamento umano⁸. Gli esseri umani sono per Weber esseri culturali, *Kulturmenschen*, in quanto in grado di collegare un significato al proprio comportamento. In quest'ottica il compito centrale della sociologia, in quanto scienza della cultura, non è quello di occuparsi di tutti i fatti sociali che accadono ma di studiare l'agire sociale, vale a dire «un agire che sia riferito – secondo il suo senso, intenzionato dell'agente o dagli agenti – all'atteggiamento di altri individui» (Sciolla 2002: 23). Per riportare un esempio della concezione weberiana, due persone che si incontrano non intenzionalmente prendono parte a un evento sociale ma non un agire sociale, quindi un avvenimento che la sociologia potrebbe non prendere in considerazione. Nel caso in cui le due persone si incontrano e si scambiano un saluto, questo è un agire dotato di senso e quindi un agire socialmente rilevante.

⁸ Questo è uno degli aspetti principali della concezione di cultura dei filosofi dell'antica Grecia, quando la cultura era ancora considerata qualcosa di appreso e quindi possibile solo per una determinata categoria di persone, quando precedentemente si parlava per l'appunto di "cultura alta".

Di conseguenza Weber definisce la cultura come «una sezione finita dell'infinità priva di senso e significato dal punto di vista dell'uomo» (Sciolla 2002: 146). Questa enunciazione che lega cultura e significato, per quanto possa apparire astratta, presenta un suo valore ben preciso. Con essa, infatti, Weber vuole sottolineare come la realtà non si presenta agli individui come una collezione di fatti separati, ma come un contesto dotato di un proprio significato. E proprio per il fatto che gli individui attribuiscono un significato alla realtà – selezionando dalla sua massa indifferenziata tutto ciò che per loro ha un valore – possono agire, compiere scelte e modificare la propria esistenza.

Anche il filosofo e sociologo Georg Simmel (1858-1918) sottolinea la dimensione creativa delle idee che non possono essere considerate mero riflesso delle condizioni sociali. In Simmel è infatti preponderante il «riferimento alla *libertà dello spirito* umano, in quanto il soggetto conserva una sua relativa autonomia nella sua risposta a questioni per lui vitali» (Crespi F. 2002: 44). Il pensiero simmeliano presta infatti grande attenzione alle numerose interazioni che sfuggono alla codificazione, rimanendo per così dire *fluide*, senza tuttavia risultare poco importanti per l'esistenza sociale degli individui: «tutto ciò che dà forma all'ambivalenza e alla differenza, anche se in modo temporaneo, è per Simmel un'istanza del movimento vitale di contrasto con le forme oggettivate dalla cultura» (Navarini 2003: 56).

Simmel ritiene infatti la sociologia come una scienza che scompone le entità individuali e le ricomponde sotto forma di un concetto adeguato. Il suo pensiero si indirizza in base a questi interrogativi: quali sono i processi che implicano l'esistenza di relazioni tra gli uomini? Quali sono le regole che spingono gli uomini a manifestare qualità individuali, a influenzarsi a vicenda e a formare gruppi? Simmel è, infatti, uno degli autori che in epoca moderna ha dedicato maggiore attenzione all'aspetto dell'interazione, identificando nella *socievolezza*⁹ uno degli aspet-

⁹ Termine sicuramente originale tratto dalle teorie sociologiche di Simmel che può essere spiegato solo se si prende in considerazione il contesto in cui Simmel identifica le

ti più interessanti della società, e teorizzando come quest'ultima sia caratterizzata da diverse sfaccettature e da una particolare suddivisione in *cerchie sociali*.

Riprendendo una definizione delle reti sociali intese come «quei legami, solidi o meno, che ogni attore sociale intrattiene con altri attori sociali, molto variabili a seconda che si riferiscano alle reti di parentela o a quelle di classe o ad altri generi di relazioni» (Simmel 1997, trad. it. 1922). L'A. esplicita la sua teoria sulle cerchie sociali cercando di evidenziare l'importanza di ciascuno di questi concetti, mai tenendoli separati, ma rilevandone i legami, derivati anche dalle particolari interazioni presenti all'interno della società, in particolare nelle diverse cerchie sociali a cui un individuo può appartenere.

Tale premessa giunge a un livello di complessità superiore qualora la si consideri in correlazione all'«intersecarsi dei cerchi sociali», cioè in relazione all'intrecciarsi dei gruppi (cerchi), considerati dal punto di vista dell'individuo, in cui questi cerchi vanno a intersecarsi. L'autore considera nella società moderna il continuo aumento numerico e proporzionale dei cerchi sociali rispetto alla civiltà: ogni persona si trova in un punto diverso d'intersezione ed è determinata dalle diverse cerchie dei singoli gruppi a cui appartiene¹⁰. È interessante notare che esistono cerchi sufficienti per offrire a ogni personalità diverse possibilità di attività sociale. Quindi da una parte il singolo può collocare ogni sua aspirazione all'interno di una associazione, partecipando ai diversi vantaggi di questo fatto, dall'altra è conservata la “specificità” nell'individualità attraverso la combinazione dei compiti ovvero la società è

sue teorie. Se infatti consideriamo (come faceva l'autore) la società come il complesso delle azioni reciproche in cui i contenuti materiali assumono una forma, la socievolezza non sarà altro che il fenomeno in cui le forme diventano autonome e valevoli per se stesse: l'individuo, associandosi in gruppi, riconoscerà che qualsiasi forma di raggruppamento condurrà a una qualche forma di appagamento per sé e per la società intera.

¹⁰ La possibilità della individualizzazione è sempre più vasta, se la stessa persona appartiene ad associazioni diverse, assumendo posizioni sempre differenti, da una parte per dare una maggiore coscienza dell'individualità, dall'altra per indebolire il senso di supremazia di ciascuna dei raggruppamenti. È interessante notare che esistono cerchi sufficienti per offrire a ogni personalità diverse possibilità di attività sociale.

costituita da individui e gli individui sono costituiti dalla società. In sintesi, più la cultura progredisce, più i cerchi sociali si ingrandiscono, più l'individuo risulterà diventare sempre più indipendente rispetto al gruppo ristretto e nello stesso tempo sempre più bisognoso di un luogo di appartenenza che non restringa la libertà ma che implichi fedeltà. Nel momento in cui la personalità è resa libera, tenta di ottenere un legame sociale, limitando così volontariamente l'arbitrio individualistico e ricominciando un movimento simile a quello precedente, per cui cerca l'appartenenza, in cui la personalità si getta a capofitto, quasi senza ragione, per poi riemergere, proprio a causa di questa assenza di razionalità, fingendosi più indipendente, ma nuovamente bisognosa di nuovi luoghi ai quali appartenere a seconda delle proprie sfaccettature e tendenze.

In Simmel si può ritrovare un richiamo *ante litteram* al multiculturalismo, contributo che è rintracciabile soprattutto nel saggio *Concetto e tragedia della cultura* (in *Arte e civiltà*, 1976), nel quale sottolinea l'importante ruolo degli oggetti culturali nello sviluppare e perfezionare l'individualità umana. La cultura trasforma le persone attraverso un processo di coltivazione che – a partire dal momento in cui esse sono *unità chiuse*, «orientate verso una crescente differenziazione mano a mano che assimilano oggetti offerti dal contesto culturale (la molteplicità dischiusa) – [...] diventano "unità aperte" dopo essere riuscite ad assorbire ed integrare nella struttura delle loro rispettive personalità influenze culturali esterne» (Nedelmann 1991: 138). Simmel sostiene inoltre che questa cultura oggettiva, esterna al soggetto, ha una «unorganische Anhäufbarkeit» (Simmel 1976: 105) ovvero una capacità inorganica di accumulo che non pone limite alla crescita quantitativa della cultura stessa; così, «quanto più va avanti lo sviluppo globale nella società, tanto più rapidamente si evolve questo processo di accumulazione quantitativa e di specializzazione interna della cultura oggettiva» (Nedelmann 1991: 149).

Sia Weber che Simmel affermano che le credenze e i valori sono/rappresentano una cultura collettiva, nel senso che si tratta di rappresentazioni o per usare le loro parole "concezioni del

mondo” che non appartengono a un ambito privato, ma sono pubbliche.

Ulteriore novità sul concetto di cultura apportata da Weber e Simmel è che essa non è solo consuetudine, ossia abitudini trasmesse da una generazione all'altra in maniera passiva, ma la cultura è anche innovazione: un'innovazione che implica un ruolo attivo delle idee. Questo punto appare particolarmente importante nel confronto tra Weber e Durkheim: il secondo concepisce le rappresentazioni collettive come un sistema chiuso, statico. Weber invece riconosce nelle concezioni del mondo e nelle idee qualcosa che ha una propria logica e dinamica interna, e che risulta essere il frutto di creazioni di individui e gruppi sociali in continua lotta per l'affermazione delle proprie idee e della propria visione del mondo.

1.5 *Tylor e Boas: la cultura tra universalismo e particolarismo*

Uno dei primi tentativi di dare una definizione scientifica del concetto di cultura – ovvero di elaborare una definizione che delimiti in maniera precisa l'ambito dei fenomeni culturali come oggetto di analisi delle scienze sociali – è presente nell'opera *Primitive culture* (1871) dell'etnologo americano Edward Burnett Tylor (1832-1917). Egli definisce la cultura o civiltà, «intesa nel suo ampio senso etnografico, come quell'insieme complesso che include la conoscenza, la credenza, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro di una società» (Tylor 1970: 7).

Con questa definizione Tylor, seguendo in parte quello che era stato il pensiero di Herder, mira a sottolineare gli elementi comuni di ciascuna cultura, evitando così l'etnocentrismo e l'elitismo tipico del pensiero umanistico. La concezione della cultura come «espressione di totalità della vita sociale dell'uomo» (Cuche 2006: 21) è ricavata da Tylor dalla ricchezza di riferimenti che egli inserisce all'interno della sua definizione, nonché dalla vastità di senso che ne consegue. Il costume si trova così assieme all'arte,

la morale e le credenze sotto quello che possiamo definire, usando un'immagine metaforica, un unico, ampio ombrello di significati.

Uno dei tratti più innovativi di questa definizione è quindi l'allargamento dell'etichetta *culturale* a dimensioni che non sono propriamente intellettuali. A differenza della tradizione umanistica che poneva l'accento sull'esclusività aristocratica della cultura, «appannaggio esclusivo di isole privilegiate» (Fabietti 2004: 9), qui Tylor riconosce che ogni soggetto ha libero accesso alla cultura e ciò è possibile perché ogni individuo è membro di una società. L'A. ci ricorda che la cultura si acquisisce in una determinata società e che, quindi, cambia col mutare della stessa e varia da società a società.

Con questa conclusione l'antropologo supera la separazione in classi, ceti o strati sociali, e sancisce che la cultura è una caratteristica dell'uomo in quanto essere appartenente a una società indipendentemente dal luogo in cui si trova o dalla modalità con cui essa è organizzata. Questo dato non è da sottovalutare poiché, sebbene parte della cultura trova le sue radici in fattori indipendenti dall'uomo, egli afferma che la cultura ha un carattere acquisito ovvero che è frutto degli interscambi dell'uomo, che avvengono per mezzo della socializzazione. La connessione armonica tra cultura e società diviene così imprescindibile: non vi è apprendimento della cultura senza un'azione socializzatrice, e allo stesso tempo non c'è cultura senza l'appartenenza a una società. Probabilmente, è per questo stretto legame che si evidenzia tra cultura e società che Tylor, nella sua definizione, affianca il concetto di cultura al concetto di civiltà.

Questa prima definizione tyloriana, di tipo descrittivo, influenzerà per circa mezzo secolo il pensiero antropologico e sociologico. Grazie a essa, infatti, è stato possibile individuare le prime tre componenti principali della cultura, che sono: ciò che gli individui pensano, ciò che fanno e ciò che producono. Esse, nella pratica possono essere ricollegate a:

- a) la religione, la morale e il diritto, ossia quei complessi di norme e di credenze elaborate in maniera più o meno formalizzata;

- b) i costumi e le abitudini acquisite dall'essere umano in quanto parte integrante di una data comunità (questo rappresenta il punto più innovativo del nuovo concetto);
- c) gli artefatti, ossia i prodotti del lavoro umano, che non sono più limitati alle opere d'arte (come invece si pensava nell'antica Grecia) ma comprendono anche oggetti di culto e di uso quotidiano (Sciolla 2002; Griswold 2005).

Nonostante la legittimazione sul carattere totalitario della cultura che Tylor propone, si può tuttavia sottolineare che la sua definizione di cultura, dall'aspetto "olistico", si adatta soprattutto alle società «piccole, omogenee ed isolate [...] considerate [...] unità isolate nel tempo e nello spazio e che proprio per queste caratteristiche potevano essere considerate un legittimo oggetto di studio delle scienze sociali occidentali» (Callari Galli 2004: 21).

La società attuale è continuamente oggetto di trasformazioni e cambiamenti che ne mutano la fisionomia. Le tessere del mosaico culturale non sono più separate fra loro, anzi si mescolano fino a comporre nuovi *puzzle* culturali. All'interno di un singolo Stato non troviamo unità di religione, lingua, consuetudini, ma una amalgama disomogenea composta dalla sommatoria delle diverse *fotografie* culturali. Sempre Callari Galli fa notare che «la coincidenza di territorio, cultura, popolo, che [il modello di Tylor] presupponeva, è stato una delle più forti e diffuse motivazioni ideali e politiche per la nascita e la costruzione dello stato nazionale: essa ha costituito l'ispirazione per opere letterarie e imprese belliche, per ribellioni e conflitti. È stata la base di analisi politiche, economiche, sociologiche e antropologiche; ha animato rimpianti e nostalgie tenaci sino a superare lo spazio di una vita» (Callari Galli 2004: 22).

Se Tylor è l'ideatore del concetto scientifico di cultura per le scienze sociali, Franz Boas (1858-1942) è stato il primo antropologo a condurre delle ricerche sul campo attraverso l'osservazione di alcune culture primitive seguendo gli spunti che lo stesso Tylor propone.

Nel 1911 Boas ritiene che la cultura sia socialmente acquisita mediante apprendimento di altri fenomeni culturali e che la speci-

ficità dell'uomo sia di tipo culturale e non genetica o razziale. In seguito a tali presupposti antropologici, si svilupperà in America, una concezione sociologica relativa alla cultura: la scuola di Chicago. Essa nasce in risposta al crescente fenomeno di arrivo degli immigrati nelle metropoli americane agli inizi del Novecento, provenienti dal sud e dall'est dell'Europa. Nasce, in questo periodo, il metodo etnografico basato su materiale autobiografico e documenti personali di vario tipo, in cui viene messa in evidenza la volontà, da parte degli immigrati, di mantenere una propria identità culturale anche nello sforzo di integrazione nella società americana¹¹.

Nei suoi studi l'A. cerca di spostare l'accento sulle differenze della società a un livello che non fosse di ordine razziale ma culturale; il suo scopo non era studiare la cultura, ma *le culture*. Nel 1938, egli definisce la cultura come «la totalità delle reazioni e delle attività intellettuali e fisiche che caratterizzano il comportamento degli individui i quali compongono un gruppo sociale» (Giaccardi 2005: 22). Anche se non fu lui a creare l'espressione, e neanche a concepirla per la prima volta, è proprio a Boas che si deve l'applicazione del concetto di relativismo culturale. Cercando di prescindere a una qualsiasi forma di pregiudizio e preconetto, egli illustra «ogni cultura come unica e specifica, in cui la totalità e la complessità dei fattori che la caratterizzavano la rendeva esclusiva» (Cuche 2006: 26); sicuramente un pioniere inascoltato del suo tempo e un precursore dei concetti di relativismo culturale e multiculturalismo.

¹¹ La sociologia deve dunque molto all'antropologia nella costruzione del concetto di cultura, per ciò che riguarda i metodi utilizzati per l'analisi empirica, come ad esempio il metodo etnografico. «Le specificità dell'approccio sociologico alla cultura possono essere rintracciate nella separabilità, almeno a livello analitico, di cultura e società (separabilità che gli antropologi negano), nell'accento sulla differenziazione culturale (mentre gli antropologi tendono a sottolineare l'omogeneità culturale dei gruppi osservati), sull'innovazione e sul cambiamento (anziché sulla tradizione e la stabilità) e sull'importanza dell'interazione (piuttosto che sul condizionamento) per la trasmissione della cultura» (Sciolla 2002: 48). L'antropologia si separa, dunque, per alcuni aspetti della concezione culturale, dalla sociologia, ma la derivazione del concetto stesso, possiede sostanzialmente le stesse radici.

1.6 *La cultura come ideologia e la critica del progresso culturale: Karl Marx e l'eredità della Scuola di Francoforte*

Durkheim sottolinea nei suoi scritti il ruolo coercitivo della società, in quanto impone agli individui i propri modelli e valori: Karl Marx (1818-1883) concorda con il pensatore francese puntando il dito in particolare contro le *ideologie*. Questo termine è stato usato per la prima volta dal filosofo Destutt de Tracy (1754-1836) per far riferimento all'insieme delle analisi sulle origini delle idee, la grammatica e la logica. L'accezione subisce l'inflessione negativa nel momento in cui il termine "ideologues" va a indicare gli intellettuali astratti o in malafede. Come ben sottolinea Crespi, anche per Marx l'ideologia ha un carattere negativo poiché indica quelle «rappresentazioni illusorie della realtà che servono a occultare le effettive contraddizioni di essa e a legittimare gli interessi del potere costituito» che danno luogo a «false universalizzazioni, la cui funzione è soprattutto quella di giustificare l'ordine costituito e di incanalare le frustrazioni proprie degli individui verso ideali astratti [...] in modo da allentare le tensioni conflittuali presenti nella società e mantenere il consenso. Le ideologie sono, quindi, soprattutto uno strumento di potere e di manipolazione delle coscienze» (Crespi F. 2002: 29-30).

Le idee di Marx poggiano su di una concezione materiale del mondo; in questi termini il punto di partenza dell'analisi marxista è l'*homo faber*, l'uomo produttore, vale a dire l'uomo che lavora per sostenersi attraverso la produzione e la riproduzione. Ciò che la concezione materialista implica per la sociologia della cultura è che la religione, i valori, l'arte, le idee, le leggi e la cultura in generale sono i prodotti della realtà materiale. Come dice Marx, i materialisti partono dall'assunto che la direzione della causalità è dalla terra al cielo e non dal cielo alla terra; la ricerca culturale, pertanto, dovrebbe muoversi nella stessa direzione. Così, tutto ciò che esiste, dalle cose materiali come gli alberi fino alla stessa cultura, sono prodotti sociali generati da una base costituita dall'economia e dalle forze materiali di produzione. In base

a questo Marx afferma che la cultura, il governo, la religione, la politica e le leggi sono tutte sovrastrutture poste su una base fatta di forze materiali di produzione e delle loro fondamenta economiche: «non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza» (Marx 1978: 45).

In quest'ottica, la cultura e le idee prevalenti di una società riflettono la posizione della classe dominante, e la presunta validità e universalità di tali idee permetterebbero alla classe stessa di giustificare la sua posizione di preminenza¹². Le idee dominanti presenti in un determinato contesto storico non sono altro che il frutto di una trasposizione delle stesse idee all'interno della società perché, usando le parole di Marx, «la classe che è la potenza *materiale* dominante della società è in pari tempo la sua potenza *spirituale* dominante. La classe che dispone dei mezzi di produzione materiale dispone con ciò [...] dei mezzi della produzione intellettuale, cosicché a essa in complesso sono assoggettate le idee di coloro ai quali mancano i mezzi della produzione intellettuale. Le idee dominanti [...] sono i rapporti materiali dominanti presi come idee: sono dunque l'espressione dei rapporti che appunto fanno di una classe la classe dominante, e sono le idee del suo dominio» (Marx 1975: 35-36). Si può tuttavia constatare che si distinguono diverse ideologie specifiche: di queste, alcune sono destinate a dominare su altre, le quali resteranno, invece, un fenomeno marginale. A emergere sulle altre saranno le ideologie che ricalcano gli interessi dei gruppi dominanti nella società (Hebdige 2000).

I teorici francofortesi¹³ sostengono il carattere giustificatorio proprio dell'ideologia: quest'ultima si palesa nel momento in cui sussistono rapporti di potere non trasparenti oppure si raziona-

¹² Si vedano Marx, Engels 1975; Marx 1978.

¹³ Il marxismo è stato il punto di riferimento per i teorici della Scuola di Francoforte, l'Institut che raggruppava al suo interno intellettuali le cui aree di pertinenza erano anche molto diversificate tra loro; tra i fondatori si possono citare Theodor W. Adorno (1903-1969) e Max Horkheimer (1895-1973), i quali sono tra i protagonisti, con Pollock e Marcuse, della Scuola attorno agli anni Trenta.

lizzano situazioni di interesse e di gruppo. L'alienazione – altro concetto sul quale Marx ha sviluppato notevoli argomentazioni – secondo la Scuola di Francoforte invade spazi un tempo riservati alla libera soggettività: il tempo libero, ad esempio, e la sfera dell'esercizio della *Kultur*. La nozione di *Kultur* può essere intesa secondo diverse significazioni semantiche, anche se la Scuola di Francoforte ne riduce l'ampiezza a due accezioni come spiega Apergi:

- una nozione di *Kultur* di tipo descrittivo-analitico. In senso largo *Kultur* designa l'intera sfera sociale, nella totalità delle sue articolazioni, sia “materiali”, che “spirituali”. In senso forte *Kultur* designa quei settori dell'attività sociale complessiva, i quali si presentano come relativamente disarticolati dal processo di produzione della vita materiale. Horkheimer li chiama: *Kulturgebiete* (sfere culturali) e li enuncia nella serie: abitudini, arte, religione e filosofia;
- una nozione di *Kultur* costruita con una forte coloritura assiologia positiva, tanto da diventare nozione normativamente connotata, con valenza di dover essere, speranza utopica, progetto di emancipazione, in tensione eversiva rispetto all'esistente (Apergi 1997, 96-97).

Tra i temi centrali dell'analisi della Scuola di Francoforte non vi è solo la *Kultur*, ma la *Krisis* della *Kultur* stessa: «uno dei motivi più ricorrenti è quello della critica al progresso culturale e alla divaricazione a forbice che si aprirebbe [...] tra l'estensione sempre più quantitativamente rilevante della cultura da un lato, e il depotenziamento qualitativo della stessa dall'altro. Il progresso materiale (*Zivilisation*) viene associato irreversibilmente al regresso culturale» (Apergi 1977: 97). Appare qui evidente l'emergere del carattere mercificatorio della cultura, cultura che nelle parole dei teorici francofortesi sembra però conservare un certo grado di qualità se accessibile da un bacino d'utenza piuttosto ristretto. Infatti «la qualità [...] si lega alla limitata estensione quantitativa dei suoi destinatari sociali; mentre [...] un allargamento dei suoi “utenti” si converte inesorabilmente, in uno sgretolamento del contenuto trasmesso» (Apergi 1977: 97). Lukács, in un suo saggio, asserisce – anticipando le posizioni della stessa Scuola di Francoforte – che «nel momento in cui [la cultura] assume

il carattere di merce nel sistema di rapporti che la trasforma in merce, cessa anche la sua autonomia, la possibilità della Kultur» (Lukács 1923: 83).

La tesi della cultura come ideologia sostiene che «la cultura prospetta l'immagine di una società umana che non esiste: copre e dissimula le condizioni materiali su cui si eleva tutto ciò che è umano e, con la sua azione calmante e consolatrice, contribuisce a mantenere in vita la cattiva struttura economica dell'esistenza» (Apergi 1977: 28).

Secondo Adorno e Horkheimer (1966), l'ideologia capitalistica ha lo scopo di fissare e modellare gli stati di coscienza degli individui, soprattutto attraverso i prodotti dell'industria culturale – quali riviste, radio, televisione, cinema, letteratura di grande diffusione – che strumentalizzerebbero le masse, impedendo così un uso critico dei mezzi di comunicazione di massa. Si viene così a implementare un *addestramento al conformismo* che giunge fino alle emozioni più profonde dell'uomo: «la categorica sconfessione della cultura diviene il pretesto per promuovere quanto v'è di più sano e grossolano, che è esso stesso repressivo, e specialmente per dirimere testardamente il conflitto che si perpetua tra società e individuo, che pure sono entrambi condannati a morte, in favore della società secondo i criteri degli amministratori che di essa si sono impadroniti» (Adorno 1972: 19).

Gli autori della Scuola di Francoforte sviluppano inoltre alcune teorizzazioni riguardanti la sociologia dell'arte, sottolineando l'utilizzo dell'arte al fine di mantenere l'ordine sociale costituito. La maggior parte della produzione artistica dipenderebbe, nell'analisi di Adorno (1959) e Adorno e Horkheimer (1966), dal potere dominante che sfrutta l'arte per distogliere l'attenzione della collettività dai meccanismi repressivi in atto nella società capitalista.

1.7 *La concezione funzionalistica della cultura: l'interdipendenza tra cultura e società*

Grazie alle prime ipotesi di Durkheim, si sviluppa quel filone di studio definito come funzionalismo, che sottolinea l'interdipendenza tra cultura e società. Questa particolare visione della società e della cultura trae origine dal pensiero dell'evoluzionista inglese Herbert Spencer (1820-1903), il quale paragona la società agli organismi viventi e ritiene che i vari elementi che la caratterizzano costituiscono sistemi i quali, a loro volta, operano insieme come un tutto funzionante: al mutare di una delle parti dell'organismo-società, tutte le altre devono mutare assieme perché un cambiamento parziale risulterebbe dannoso. La società per Spencer «presenta un continuo incremento: crescendo le sue parti, diventando diverse, rivelano un incremento di struttura; le parti diverse assumono simultaneamente attività di varia natura, che non sono semplicemente differenti, ma le cui differenze stanno in tale relazione, che l'una rende possibile l'altra; l'aiuto reciproco, fa sì che le parti siano interdipendenti; e le parti interdipendenti, vivendo l'una per l'altra, formano un aggregato costituito sullo stesso principio generale di un organismo individuale» (Spencer 1967: 557). Il funzionalismo spenseriano concepisce la società come composta da diversi elementi in relazione tra loro, ovvero come un sistema le cui singole parti condizionano direttamente il funzionamento dell'intera struttura.

Come sottolinea Griswold: «il funzionalismo [...] identifica la cultura con i valori che orientano i livelli sociali, politici ed economici di un sistema sociale. Nella prospettiva funzionalista, perciò, esiste una congruenza tra cultura e società perché ogni incongruenza sarebbe disfunzionale» (Griswold 2005: 22-23)¹⁴.

¹⁴ Questo modello funzionalista ha dei punti di contatto con la cosiddetta "teoria del riflesso", che trova le sue origini in Platone. Secondo la teoria platonica delle forme, esposta nella *Repubblica*, tutto quello che esiste è una rappresentazione materiale di un'idea o forma; quello che noi percepiamo concretamente è solo un'imitazione delle idee perfette di quell'oggetto. La verità si trova solo nel mondo delle idee, al quale non abbiamo accesso, mentre il mondo in cui viviamo è apparenza, *doxa*. Quando l'uomo

Questa scuola nasce dopo la pubblicazione nel 1922 di *Argonauts of Western Pacific* dell'etnologo polacco Bronisław Malinowski (1884-1942), come opposizione alle discussioni che avevano coinvolto gli antropologi sul tema dell'origine dell'uomo, sulle ipotesi evoluzionistiche e sulle tendenze tassonomiche e analitiche della cultura. Nel funzionalismo la società e la cultura sono considerate alla stregua di organismi viventi e per il loro studio vengono utilizzati gli stessi metodi delle scienze naturali, cioè l'osservazione e il metodo induttivo. Malinowski, infatti, si oppone fortemente allo studio della società basato unicamente sulla descrizione della storia della cultura, ma a suo avviso, bisogna attenersi all'osservazione diretta delle culture allo stato attuale: «ogni cultura deve essere analizzata in prospettiva sincronica a partire dalla sola osservazione dei dati contemporanei» (Cuche 2006: 41).

Nell'ultimo suo scritto, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays* (1944), Malinowski presenta la cultura come processo e prodotto: «essa [la cultura] evidentemente è il tutto integrale consistente degli strumenti e dei beni di consumo, delle carte costituzionali per i vari raggruppamenti sociali, delle idee e delle arti, delle credenze e dei costumi» (Malinowski 1971: 44). Anche Malinowski, all'interno delle sue opere tenta di spiegare il carattere funzionale della cultura elaborando la "teoria dei bisogni" (Cuche 2006). Gli elementi costitutivi di una cultura avrebbero la funzione di soddisfare i bisogni essenziali dell'uomo. L'individuo avverte infatti un certo numero di bisogni fisiologici, come quello di nutrirsi o di difendersi, che rappresentano degli imperativi fondamentali per la sua sopravvivenza. E in questo quadro si colloca la cultura che ha il compito di rispondere a questi imperativi naturali a cui risponde grazie alla naturale creazione delle istituzioni¹⁵. Dalla definizione di Malinowski non

riproduce in un quadro un paesaggio (e produce arte), non fa che perpetuare una copia imperfetta.

¹⁵ Col termine "istituzione" Malinowski intende l'unità di organizzazione umana. Per ulteriori specificazioni del concetto, si veda (Malinowski 1971: parte I, par. IV).

emergono tuttavia tratti della cultura che la costituiscano come un sistema di norme e valori, come nella visione durkheimiana. Piuttosto, egli sottolinea la sua qualità di «totalità integrata di forme d'azione e di pensiero, [...] eredità sociale che si acquisisce e si trasmette mediante le istituzioni [e] ciò avviene perché individui e gruppi la utilizzano e la ricostruiscono per soddisfare bisogni inerenti alla natura umana e per controllare l'ambiente che li circonda» (Malinowski 1971: 79-80).

Per questi motivi Malinowski sostiene che non si possa comprendere realmente l'organizzazione sociale (fatta di istituzioni) se non come parte integrante della cultura.

Nella teoria scientifica della cultura, Malinowski mette in primo piano l'attività dell'uomo in seno alla sua comunità, in particolare egli individua l'essenzialità della cultura nella peculiarità degli esseri umani di organizzarsi in gruppi permanenti: «tali gruppi sono legati da qualche accordo, qualche legge tradizionale o costume, qualcosa che corrisponde al *contratto sociale* di Rousseau» (Malinowski 1971: 50). Egli inoltre evidenzia il patto che viene stipulato tra la comunità e la cultura; quest'ultima, infatti, è «un composto integrale di istituzioni in parte autonome, in parte coordinate. [...] ciascuna cultura deve la sua completezza e autosufficienza al fatto che essa soddisfa l'intera classe di bisogni fondamentali, strumentali e integrativi» (Malinowski 1971: 48).

Possiamo riassumere gli assiomi generali che interessano la lettura funzionalista della cultura, così come indicato da Malinowski, «la cultura è essenzialmente un apparato strumentale con cui l'uomo viene posto nella migliore delle posizioni per risolvere i concreti problemi specifici che egli trova nel suo ambiente nel corso del soddisfacimento dei suoi bisogni. La cultura è un sistema di oggetti, attività e atteggiamenti in cui ogni parte esiste come un mezzo a un fine. Essa è una totalità in cui i vari elementi sono interdipendenti. Queste attività, atteggiamenti e oggetti sono ordinati attorno ai compiti importanti e vitali in istituzioni come la famiglia, il clan, la comunità locale, la tribù e i gruppi organizzati di cooperazione economica, di attività politica, legale

ed educativa. Dal punto di vista dinamico, cioè per quanto riguarda il tipo di attività, la cultura può essere analizzata in un certo numero di aspetti, quali l'educazione, il controllo sociale e l'economia, i sistemi di conoscenza, credenza e moralità e anche in modi di espressione creativa e artistica» (Malinowski 1970: 156).

Talcott Parsons (1902-1979) elabora una teoria sulla cultura che racchiude in sé i caratteri del funzionalismo ma che, allo stesso tempo, ne sviluppa ulteriormente le premesse.

Nei suoi studi troviamo una svolta rispetto al significato di cultura elaborato dall'antropologia, fino ad allora considerata come l'insieme dei costumi e delle abitudini acquisiti dall'uomo in quanto semplice membro di una comunità sociale.

Ne *Il sistema sociale* Parsons definisce la cultura come «costituita da sistemi strutturali o ordinati di simboli che sono gli oggetti dell'orientamento dell'azione, da componenti interiorizzate dalla personalità dei soggetti agenti individuali e da modelli istituzionalizzati dei sistemi sociali» (1965: 45). L'A., piuttosto che focalizzarsi sul carattere ordinatore, punta l'attenzione sul carattere normativo della cultura. Essa viene definita come l'insieme dei modelli di comportamento che la comunità ritiene validi, su cui dunque esiste un consenso sociale e una condivisione, e che i membri di tale società sono tenuti a rispettare e a trasmettere alla generazione successiva (Parsons 1965). Questo aspetto normativo crea una forte connessione tra la cultura e tutte quelle componenti che motivano l'azione dell'individuo. La cultura fornisce così agli individui i criteri base grazie ai quali orientare i propri comportamenti e dare un ordine e un significato all'esperienza. In definitiva anche Parsons tratta la cultura e la sua funzione regolativa come se fossero una bussola del comportamento umano. La cultura secondo Parsons svolge una funzione *latente*, in quanto fornisce all'attore sociale le motivazioni e il senso dell'azione attraverso i valori, le norme e le idee che gli individui apprendono e interiorizzano durante i processi di socializzazione: non è quindi la cultura ad agire direttamente o in maniera attiva nelle decisioni e nelle azioni degli individui, ma è presente in quanto fornisce l'orientamento all'agire umano.

Alla luce di quanto detto, si possono comprendere anche gli espliciti riferimenti che Parsons fa alla cultura come un sistema di simboli «in grado di svolgere una funzione mediatrice ai fini della comunicazione», un sistema che diventa «parte dei sistemi di azione dei soggetti agenti interessati» (Parsons 1965: 13); «simboli che sono gli oggetti dell'orientamento dell'azione, da componenti interiorizzate della personalità dei soggetti agenti individuali e da modelli istituzionalizzati dei sistemi sociali» (Parsons 1965: 335).

Il sistema sociale diviene così parte di una determinata cultura, la quale a sua volta fa riferimento a un sistema di simboli che guidano le azioni dei singoli soggetti. Se queste azioni non fossero dirette da principi e valori corretti, l'intero sistema sociale subirebbe delle ripercussioni e, se tra cultura e società si dovesse presentare un'incongruenza, una disarmonia, ciò comporterebbe una ripercussione anche sulla collettività. Poiché la cultura «fornisce criteri di orientamento selettivo e di ordinamento» ed «esiste sempre un aspetto normativo nella relazione della cultura con le componenti motivazionali dell'azione» (Parsons 1965: 336), un sistema sociale «non può essere [...] radicalmente incompatibile con le condizioni di funzionamento dei soggetti individuali che lo compongono sia come organismi biologici sia come personalità, o con le condizioni dell'integrazione relativamente stabile di un sistema culturale» (Parsons 1965: 34). Per evitare la disarmonia tra il sistema della cultura e il sistema della personalità, è importante che gli individui agiscano in maniera funzionale al mantenimento del sistema sociale e, pertanto, il loro agire deve essere orientato in base a modelli che vengono forniti dal sistema della cultura.

In questa ottica, il sistema culturale di una società fornisce le indicazioni circa le aspettative sul ruolo a cui gli attori sociali, quindi gli individui, possono (e devono) raggiungere e allo stesso tempo l'esistenza di questi ruoli permette di mantenere un certo ordine nell'organizzazione di una data società. Il funzionamento di un sistema sociale necessita di un «numero sufficiente di soggetti componenti in possesso di una motivazione adeguata ad

agire in conformità ai requisiti del loro sistema di ruolo, impegnati ad agire in conformità ad essi e a realizzare positivamente le aspettative e negativamente ad astenersi da un comportamento eccessivamente disgregatore, vale a dire deviante» (Parsons 1965: 34).

Il legame che unisce il funzionalismo alla teoria del riflesso, è innanzitutto presente nell'assunto secondo cui la cultura greca – che Platone considera alla stregua dell'arte – è espressione (riflesso) della società. Dal momento che, per il funzionalismo tra le diverse componenti di un sistema vige la regola della simmetria, dell'equilibrio, ne consegue che non c'è cambiamento della società che non implichi una trasformazione che si vada a riflettere anche sulla cultura: al cambiare della società, la cultura si adatta al cambiamento.

Nell'ottica del funzionalismo, il cambiamento si risolverebbe nel momento in cui tra sistema culturale e sistema della società si presentasse l'equilibrio. Tuttavia Griswold (2005) fa notare che, nel corso della storia dell'uomo, si sono spesso manifestate situazioni che hanno messo in dubbio la scientificità del modello funzionalista. Le convenienze culturali sono state cambiate da qualcuno e in maniera anche repentina¹⁶, senza che vi fossero stati precedenti cambiamenti della società e inoltre ci sono stati dei movimenti culturali che non hanno atteso la spinta sociale per emergere e affermarsi.

Come osservato da diversi autori¹⁷, un limite del pensiero di Parsons consiste proprio nel concepire che l'ordine sociale venga direttamente a formarsi ogniqualvolta i valori simbolici siano formulati in modo armonico e siano interiorizzati dagli attori sociali. L'autore fa coincidere «l'unità del codice simbolico con la presenza di fatto di un ordine sociale mentre l'integrazione può avvenire in situazioni in cui non è presente omogeneità di valori, oppure quando gli attori sociali fanno riferimento a diversi orientamenti culturali, talvolta tra loro contrapposti» (Crespi F. 2002:

¹⁶ Griswold porta come esempio i profeti, i geni, gli innovatori, gli artisti.

¹⁷ Si vedano Bauman 1973; Luhmann 1973; Schmid 1992.

94), escludendo di fatto la compresenza reale di differenti culture o controculture nei sistemi sociali.

Come ad esempio sottolinea il sociologo tedesco Niklas Luhmann (1927-1998) l'uomo non è impegnato solamente nella produzione di «comportamenti conformi ma anche difformi rispetto alle richieste del sistema sociale» (Luhmann 1983: 386). Soprattutto nel momento in cui aumenta la complessità dei sistemi sociali, si verificano al loro interno dei cambiamenti, delle differenziazioni: un sistema viene così a formare al suo interno dei sottosistemi di significato relativamente autonomi. Luhmann osserva che «a partire dalla seconda metà del XVI secolo diventa più difficile conservare il concetto di perfezione del vecchio mondo, l'unità di molteplicità e diversità. La diversità si estende a spese dell'unità. [...] si parla più fortemente di *diversitas*, *varietas*; anche di *corruptio*, *vicissitudo*, *decady*, poiché il molteplice, il mutevole, viene posto contro il vecchio concetto di molteplicità all'interno di un'unità e sentito, così, come negativo. [...] i profili dell'unità [...] scompaiono e al loro posto [subentra] l'autoconservazione di un'unità all'interno della diversità» (Luhmann 1985: 44).

Secondo Luhmann nelle società contemporanee si sta affermando sempre più quella che egli definisce, riprendendo Parsons, una differenziazione funzionale, in cui «ogni sottosistema attua una sua funzione specifica. [...] l'aumento di complessità dei sistemi a differenziazione funzionale [...] comporta ulteriori mutamenti nelle forme culturali e nelle strutture semantiche. Ogni sottosistema non è più fondato su un ordine simbolico esteso alla società nel suo insieme, né sulla gerarchizzazione e reciprocità dei sottosistemi, bensì deve sviluppare una sorta di riflessione specifica, attraverso la quale costruire la propria identità» (Crespi F. 2004: 10).

Il funzionalismo, nelle sue diverse fasi mette bene in relazione cultura e società, sottolineando la necessità di un qualche rapporto virtuoso tra le due.

1.8 *La cultura come linguaggio e come forma simbolica: Clifford Geertz e Clyde Kluckhohn*

Una famosa definizione di cultura, peraltro ampiamente accettata nel campo delle scienze sociali, è quella dell'antropologo culturale Clifford Geertz, secondo il quale la cultura è «una struttura di significati trasmessa storicamente, incarnati in simboli, un sistema di concezioni ereditate espresse in forme simboliche, per mezzo della quale gli uomini comunicano, perpetuano e sviluppano la loro conoscenza e i loro atteggiamenti verso la vita» (Geertz 1998: 141). Nelle parole di Geertz la cultura è dunque relazione e costruzione sociale: non è un sistema originario, essenziale, immutabile, ma un insieme di processi mutevoli, dinamici, instabili.

In tal senso, un elemento fondamentale del concetto espresso da Geertz è che la cultura si esprime in forma simbolica, punto sul quale si sofferma più volte, come sottolinea Fabietti: «il concetto di cultura [...] è essenzialmente un concetto semiotico. Ritenendo, insieme con Weber, che l'uomo è un animale impigliato nelle reti di significati che egli stesso ha tessuto, credo che la cultura consista in queste reti e che perciò la loro analisi non sia anzitutto una scienza sperimentale in cerca di leggi, ma una scienza interpretativa in cerca di significato» (Fabietti 2004: 7). Essa è un sistema di significati rappresentati da simboli che permettono all'uomo di relazionarsi con l'ambiente; in altre parole egli ridefinisce il concetto di cultura secondo una concezione semiotica. Ancora, egli sostiene che «la cultura di un popolo è un insieme di testi» e quindi va letta «come una sorta di "documento agito", cioè una rete di significati "depositata" non tanto nelle strutture quanto negli attori e nelle pratiche sociali» (Geertz 1998: 448).

Il linguaggio è qualcosa che sta al posto di qualcos'altro. Esso ha una dimensione sociale, coinvolge gli uomini tra loro, la comunicazione connette le persone in maniera intersoggettiva. Senza questa dimensione sociale la cultura non si trasmetterebbe di generazione in generazione. Il linguaggio permette la socializzazione perché è la forma di mediazione simbolica universale, grazie al quale si formano tutti i significati. Attraverso l'attività

linguistica ogni persona assimila i modelli di comportamento, le regole, le interpretazioni della storia, le definizioni del proprio sé e dell'altro, elementi questi che caratterizzano il contesto sociale di appartenenza. Inoltre, «ogni tipo di gruppo o di comunità sociale presenta caratteristiche proprie di linguaggio, a seconda delle regole particolari che lo reggono e degli usi che ne vengono fatti nella pratica della vita di tutti i giorni. L'analisi del linguaggio diventa, di conseguenza, uno strumento essenziale per la comprensione della realtà sociale e dei processi che la caratterizzano» (Crespi F. 2002: 156). Bisogna occuparsi del comportamento perché è attraverso il flusso del comportamento che le forme culturali trovano articolazione. La cultura diviene, così, il significato incorporato in simboli attraverso i quali gli esseri umani comunicano e trasmettono sapere e abitudini; la cultura è pubblica perché lo è il significato. Per questo suo carattere di trasmissibilità la cultura viene anche concepita come qualcosa di mutevole, dinamico.

L'A. afferma che «non esiste una cosa come una natura umana indipendentemente dalla cultura» (Geertz 1998: 63). L'appropriazione di una cultura avviene costantemente nel tempo, è un processo lento e cumulativo, che ha luogo nella socializzazione. Il bambino, da inerme, diventa gradualmente consapevole di sé, è capace di utilizzare in maniera appropriata le capacità specifiche della cultura in cui è nato. Tramite questo processo il soggetto si rapporta in maniera sempre più articolata con il suo universo sociale di riferimento. Il complesso delle interazioni umane – che avviene per mezzo degli agenti di socializzazione quali la famiglia, il gruppo dei pari, la scuola, il lavoro, i mass media, la comunità in cui vive il soggetto, nonché organizzazioni ecclesiastiche, di volontariato, sportive ecc. – permette la trasmissione di modelli di significato e di comportamento, quindi di cultura.

Geertz spiega la dialettica tra sistema sociale e cultura, dialettica che vede la cultura come «un sistema ordinato di significato e di simboli, nei cui termini ha luogo l'interazione sociale», mentre il sistema sociale è il «modello dell'interazione sociale stessa... e la cultura diviene perciò l'intelaiatura di significato nei cui termi-

ni gli esseri umani interpretano la loro esperienza e orientano la loro azione» (Geertz 1998: 190).

Una formulazione vicina a quella di Geertz, è la riflessione di Clyde Kluckhohn: «una cultura è un sistema interdipendente basato su premesse e categorie collegate come gli anelli di una catena, la cui influenza è maggiore, anziché minore, per il fatto che vengono raramente tradotte in parola [...]. È il sapere del gruppo immagazzinato (in ricordi di uomini, in libri e oggetti) per il futuro [...] La cultura umana senza linguaggio è inimmaginabile. [...] ogni cultura è intesa a perpetuare il gruppo e la sua compattezza, a rispondere alle esigenze degli individui per un regolato sistema di vita e per la soddisfazione di necessità biologiche» e «solo quelle scoperte e invenzioni, siano esse di carattere materiale o ideologico, che si adattano completamente alla situazione immediata, venendo incontro alla necessità di conservazione del gruppo o regolando psicologicamente gli individui, diverranno parte della cultura» (Kluckhohn 1952: 24 ss.).

Anche in questa definizione si fa chiaro riferimento all'importanza del linguaggio nella trasmissione culturale. Si evince inoltre che ogni persona segue determinati modelli che apprende dal proprio gruppo di riferimento (genitori, gruppo dei pari ecc.), modelli che fungono da universo di senso, da guida per il suo orientamento all'interno della società; le sue azioni saranno dirette da questi ideali di riferimento.

La cultura è allora un processo dinamico, legato ai mutamenti che gli uomini subiscono e mettono in essere ogni giorno. Vi è una molteplicità di individui che agiscono secondo concezioni della realtà, schemi di vita, modalità di pensare, sentire e agire diversi, e danno luogo a storie ed esperienze differenziate nel tempo e nei luoghi. Una cultura è il prodotto di un processo di apprendimento e non qualcosa di innato, come le caratteristiche somatiche che sono ereditate geneticamente; rappresenta un insieme complesso e articolato di rappresentazioni, credenze, simboli, norme e valori che possono dar vita a differenti modelli di comportamento.

Analogamente, soprattutto nelle società complesse, tendono a prodursi culture proprie di determinati gruppi, più o meno omogenee ai modelli dominanti nella più ampia società. In questo caso si parla della nascita di una subcultura (per esempio sottocultura giovanile, etnica o cattolica, o impiegatizia), senza che al termine sia assegnato un significato svalutativo rispetto a quello di cultura.

1.9 *La dialettica tra cultura e potere: i cultural studies e l'introduzione del concetto di "culture"*

Tra i teorici e le scuole di pensiero che hanno sviluppato interessanti argomentazioni attorno al concetto di cultura, vanno menzionati anche gli sviluppi più recenti della teoria sociologica, vale a dire quelli legati ai *cultural studies*.

Con questa denominazione si fa riferimento a un gruppo di studiosi che negli anni Sessanta si raccolse intorno al Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) di Birmingham. Fondatori di questo nuovo orientamento teorico sono stati E.P. Thompson, Raymond Williams, Richard Hoggart e Stuart Hall. Nel 1963 anche negli Stati Uniti viene ad affermarsi la linea di ricerca dei *cultural studies*, a opera di Carey. Dagli anni Sessanta in poi lo sviluppo dei *cultural studies* diventa sempre più forte in America, in particolare conosce un *boom* negli anni Ottanta e Novanta. L'approccio critico dei *cultural studies* è caratterizzato da un intreccio di elementi quali «l'impegno militante, l'ispirazione marxista, la svolta gramsciana, la riscoperta dell'ideologia [...] in definitiva [...] il loro progetto politico in piena sintonia con il clima degli anni Sessanta e Settanta» (Grossberg 2002: 3).

All'interno del panorama americano di questi studi, si possono tuttavia fare dei distinguo come spiega Lawrence Grossberg; da una parte troviamo «coloro che attingono alle fonti originarie del pragmatismo americano e citano Dewey, Rorty, Geertz e dall'altro coloro che prendono spunto dal post-marxismo e al post-strutturalismo europeo (francese) e si ispirano ad autori

come Foucault, Derrida, Deleuze e Guattari. *Trait-d'union* fra le due correnti è il comune riferimento ai *cultural studies* inglesi, sia pure in una varietà di interpretazioni, adesioni e revisioni» (Grossberg 2002: 5).

In particolare è stato – ed è – lo studio delle culture e delle sottoculture popolari a suscitare l'interesse dei ricercatori inglesi: i *cultural studies* includono una serie di approcci che tentano di comprendere le relazioni esistenti tra cultura e potere e tra le differenti culture, subculture e controculture compresenti in una determinata società. I *cultural studies* non vanno quindi intesi come una disciplina scientifica specifica perché non sono definiti da particolari ambiti di interesse, ma seguono piuttosto l'attuazione di diversi approcci metodologici in base alle questioni che si trovano ad affrontare. Potrebbe, in realtà, più essere inteso come una prassi disciplinare tesa a descrivere la vita quotidiana dell'uomo definita attraverso e mediante la cultura.

L'interesse per gli approcci di questo tipo può essere interpretato come espressione di un *cultural turn*, vale a dire una svolta culturale avvenuta negli ultimi anni principalmente nell'ambito delle scienze sociali e umane, superando il confine tra queste e le scienze naturali e tecniche¹⁸ (Lutter, Reisenleitner 2004). I *cultural studies* sono legati alla teoria del costruttivismo poiché ne condividono l'assunto secondo cui la realtà è un costrutto sociale e il punto di partenza è riconoscere che il contesto è sempre strutturato in precedenza.

A partire da questo spunto di Grossberg – uno tra gli esponenti contemporanei degli studi culturali – si può capire la differenza dei *cultural studies* rispetto alle altre linee teoriche presenti in campo sociologico: non è possibile per gli studiosi dei *cultural studies* analizzare oggetti di studio, come i mass media e la cultura, separatamente dal contesto della realtà sociale, poiché lo scopo è proprio quello di «descrivere e intervenire sul modo

¹⁸ In effetti la questione del ruolo assunto dalle scienze postmoderne nell'elaborazione di modelli risolutivi di ordine economico e sociale diventa sempre più pressante sullo sfondo di importanti processi di cambiamento sociale e problemi sempre più complessi e globali (Lutter, Reisenleitner 2004: 3).

in cui testi e discorsi (cioè, le pratiche culturali) sono prodotti, inseriti e usati nella vita quotidiana degli esseri umani e delle formazioni sociali. [...] vale a dire che – parafrasando Marx – se le persone fanno la storia ma in condizioni che non dipendono da loro, i *cultural studies* esplorano il modo in cui ciò avviene entro e attraverso le pratiche culturali, e il posto di queste ultime entro specifiche formazioni storiche» (Grossberg 2002: 12).

La cultura da questo punto di vista è il luogo dove si produce e si lotta per il potere; non un potere necessariamente inteso come dominio, quanto piuttosto come un rapporto sbilanciato di forze che tendono al controllo di determinate fasce di popolazione. La cultura non è il riflesso di una realtà esterna a essa, non è lo specchio del mondo perché il mondo stesso è costruito dall'uomo e «la produzione di questo mondo comporta l'inseparabilità e l'interconnessione dei vari materiali e delle pratiche espressive» (Grossberg 2002: 16). A partire da questo punto fermo, i teorici dei *cultural studies* attribuiscono notevole importanza alla cultura in quanto dimensione chiave della continua trasformazione e costruzione della realtà.

L'innegabile influenza esercitata dal pensiero di Marx, ha fatto sì che la visione della cultura propria di questi studi sia legata a quella che Hebdige (altro esponente contemporaneo dei *cultural studies*) ha definito «un'utopia socialista» (2000: 10); la teoria della cultura si estende perciò allo «studio delle relazioni esistenti tra i vari elementi di uno stile particolare di vita» (Williams 1979: 77). Quest'ultima formulazione di Williams conferma così la tendenza dei *cultural studies* a mettere in discussione l'autorità di qualsiasi linea di confine tra la cultura popolare e il suo Altro (*élite* o cultura di massa). Grossberg ad esempio afferma che la cultura popolare non può essere contrapposta a quella per così dire legittima dal momento che «è persino possibile che la cultura "alta" sia la cultura popolare di qualcuno» (Grossberg 2002: 47). Questo pensiero è giustificato dalla chiara presa di posizione dei *cultural studies* di considerare la cosiddetta cultura popolare come «ambito in cui le persone vivono e dove necessariamente ha luogo lo scontro politico del mondo contemporaneo»

(2002: 34). È proprio questo il contesto in cui si concentrano gli interessi dei teorici, «l'arena in cui si scontrano il consentito e il non consentito» (Grossberg 2002: 50), dove la cultura viene analizzata a partire dalle sue relazioni con tutto quello che non è cultura.

Infine la sociologa americana, Swidler, analizzando i risultati di alcune ricerche condotte nel 1986 sui modelli culturali di aree sociali disagiate e marginali, sottolinea che ci può essere una discrepanza tra i valori di riferimento di una certa comunità e i suoi comportamenti effettivi, senza che questa generi conflitti. In particolare mostra come i valori di vita perseguiti (ad esempio educazione, sicurezza economica, amicizia ecc.) possano essere comuni ai diversi strati sociali, mentre le azioni concrete si differenziano secondo i modi in cui la cultura si organizzava localmente. Nonostante la diversità di comportamenti messi in atto, i valori-guida rimangono gli stessi così come le relazioni sociali non determinano necessariamente una crisi nel sistema sociale, se gli attori fanno riferimento a diversi orientamenti culturali (Swidler 1986). La Swidler propone un'idea di cultura intesa non come un sistema unificato che regola le azioni in maniera coerente, bensì come un *mosaico* composto di simboli, rituali, modelli d'azione diversi, talvolta in contrasto tra loro. La scelta di quali modelli utilizzare spetta quindi all'attore sociale ed è data dalla possibilità di optare per differenti culture all'interno di una stessa società. Si apre dunque lo spazio per introdurre il concetto di culture accanto a quello di cultura; diverse culture presenti in uno stesso contesto sociale.

1.10 Wendy Griswold: il diamante culturale e il rapporto tra le diverse culture

L'aver definito le principali aree di studio dei *cultural studies*, ci permette ora di introdurre, in ultima analisi, l'osservazione di alcuni sociologi a noi più contemporanei. Tra questi, la sociologa Wendy Griswold, assume una nuova posizione rispetto al divario

apertosi sullo studio della cultura che da una parte prevede l'approccio delle discipline scientifiche e dall'altra l'approccio delle discipline umanistiche. Usando due strategie di approccio differenti (la prima usa l'approccio istituzionale, mentre la seconda usa l'approccio interpretativo), le due correnti infatti sono state raramente inserite in un discorso coerente che le comprenda entrambe. Questa suddivisione dei compiti tra coloro che offrono interpretazioni dei fenomeni culturali e coloro che riducono invece i fenomeni culturali a indicatori univoci di istituzioni sociali, ha portato alla nascita di una scienza sociale della cultura.

La posizione in cui si colloca la Griswold è quella di superare questa impasse che si è creata tra i confini istituzionali delle scienze sociali e le discipline umanistiche che risultano essere sempre più labili. È così che, attingendo a metodi di studio della sociologia, dell'antropologia culturale, della storia dell'arte e della critica letteraria, che la sociologa «tenta di colmare la distanza tra le due tradizioni disciplinari [...] e di mostrare dunque come la sociologia della cultura possa sottoporre le proprie interpretazioni culturali alla precisione e ai criteri tipici delle scienze sociali, e come possa allo stesso tempo essere sensibile alla molteplice complessità dei dati culturali, tanto quanto la storia dell'arte o la teologia [...] Solo quando le intuizioni e le conclusioni della sociologia della cultura raggiungeranno entrambi questi obiettivi metodologici, la presunta distanza tra le due culture potrà ritenersi colmata e sarà possibile edificare una teoria solida» (Santoro, Sassatelli 2009: 255).

Griswold afferma che: «la cultura si riferisce al lato espressivo della vita umana – comportamenti, oggetti, e idee che possono essere visti come esperimenti, o rappresentanti di qualcos'altro» (Griswold 2005: 26). È sicuramente una definizione che potremmo definire come operativa nel senso che non si focalizza solo su ciò che di meglio sia mai stato conosciuto, né tanto meno rappresenta la definizione più estesa che si sia avuta in sociologia, bensì essa restringe semplicemente la cultura a tutto ciò che ha un significato.

Le ipotesi di lavoro della Griswold si basano in realtà su un'altra importante definizione che lei stessa offre, quella relativa all'oggetto culturale (che poi capiremo come si trovi alla base della sua definizione di cultura). L'oggetto culturale non è altro che «un significato condiviso incorporato in una forma» (2005: 26). In altre parole, è un'espressione significativa che è udibile, o visibile, o tangibile, o che può essere articolata. Esso deve poter raccontare una storia, e quella storia deve poter essere cantata, recitata, scolpita, pubblicata o dipinta sul corpo (Griswold 2005: 27). Tutto può essere oggetto culturale. Molti degli oggetti da noi usati quotidianamente, o molti dei nostri atteggiamenti, non hanno di per sé alcun significato, ma diventano intensamente significativi nella misura in cui sono incorporati in una cultura che li produce e li interpreta. Le persone hanno dunque bisogno di un orientamento di significato nelle loro vite e la cultura è sicuramente ciò che offre un simile orientamento.

Ma ciò che la Griswold ci vuole far notare è che la condizione, lo status di oggetto culturale, è il risultato di una decisione analitica che noi compiamo in quanto osservatori; non è qualcosa di intrinseco all'oggetto stesso. Gli oggetti culturali non sono altro che parti di un più vasto sistema culturale che si può analizzare.

Detto questo si può intuire come la sociologa nei suoi studi, più che proporre l'elaborazione di una nuova teoria sulla cultura¹⁹, basa tutto il suo lavoro sull'invenzione e l'impiego di un importante strumento euristico che può essere utilizzato per analizzare la società: il diamante culturale. Esso non è altro che uno schema proposto per studiare sociologicamente i fenomeni e i problemi culturali, e soprattutto le relazioni tra cultura e socie-

¹⁹ Vedremo infatti che il diamante culturale non può essere definito come una vera e propria teoria della cultura perché non dice nulla sul modo in cui i punti sono collegati. Neppure può essere definito come un modello di cultura in senso stretto, perché non indica quali siano le cause e quali gli effetti; piuttosto esso è uno strumento inteso a favorire una più piena comprensione della relazione di qualsiasi oggetto culturale con il mondo. Esso non dice quale debba essere la relazione tra i vari punti, ma solo che lì esiste una relazione.

tà. Il diamante culturale si presenta dunque con quattro punti cardini tra di loro collegati, che sono:

- Mondo Sociale, che rappresenta il contesto in cui la cultura viene creata e sperimentata;
- Creatore, che è dato dalle organizzazioni e dai sistemi che producono e distribuiscono oggetti culturali;
- Ricevitore, che sono le persone che sperimentano la cultura e gli oggetti culturali e che ne fanno esperienza;
- Oggetto Culturale, che è rappresentato dai simboli, valori, credenze e pratiche (Griswold 2005: 30-33).

Dopo aver identificato i quattro elementi, i creatori, gli oggetti culturali, i ricevitori e il mondo sociale, la sociologa ha poi proposto la sistemazione di questi quattro elementi in una struttura a forma di diamante tracciando poi una linea che congiungesse tutti gli elementi gli uni con gli altri, che servono a evidenziare i legami.

Il diamante culturale si presenta come uno schema interpretativo con quattro punti e sei legami. Poiché il diamante culturale viene utilizzato dalla Griswold per studiare sociologicamente i fenomeni e i problemi culturali, e soprattutto le relazioni tra cultura e società, una comprensione completa di un dato oggetto culturale richiede l'analisi di tutti e quattro i punti e delle sei connessioni. Così per studiare un determinato fenomeno, la Griswold parte sempre dall'analisi di un oggetto culturale, i cui è necessario identificare le caratteristiche dell'oggetto e le sue somiglianze e differenze rispetto a un altro oggetto di quella cultura.

Poi si passa all'analisi di chi l'ha creato e chi lo ha ricevuto. È necessario pensare ai diversi legami che esistono tra mondo sociale e creatore ad esempio. Una volta analizzati tutti i punti e i legami del diamante, si può affermare di avere una comprensione sociologica di quell'oggetto. E una volta che si ha un'opinione sul modo in cui l'oggetto si adatta al suo contesto, si è anche, secondo la sociologa, sulla buona strada per capire la cultura nel suo insieme.

Per completare l'analisi del diamante culturale, avendo già esaminato gli oggetti culturali e i significati sociali, Griswold

analizza in ultima istanza anche i nessi esistenti tra creatori, oggetti e ricevitori. La sociologa considera il ruolo degli stessi ricevitori come portatori di orizzonti e di aspettative socialmente plasmate e impegnati, attivamente o passivamente, nella cultura che essi sperimentano. Attraverso la loro passività, ma anche il loro potere, il ricevitore ha il compito di influenzare il mondo sociale.

Per comprendere meglio possiamo dire che gli oggetti culturali sono prodotti da esseri umani che definiamo come creatori. Essi possono essere la gente comune che per prima articola e comunica un'idea, gli artisti che modellano una forma, gli inventori di un nuovo gioco o di un nuovo gergo. Sono singoli (come l'autore di un romanzo) o molteplici (come tutte le persone elencate in un titolo di coda di un film). Naturalmente, altre persone oltre ai loro creatori fanno esperienza di oggetti culturali. Se un poeta scrive un nuovo sonetto ma non lo fa leggere a nessuno, o se un matematico trova un nuovo logaritmo informatico ma se lo tiene per sé, e nessuno viene a conoscenza di queste novità, quelli sono oggetti culturali potenziali ma non reali. È solo quando questi oggetti diventano pubblici che entrano a far parte della cultura e diventano oggetti culturali. Pertanto tutti gli oggetti culturali devono avere gente che li riceva, li ascolti, li legga, li comprenda, li pensi, li pubblichi, partecipi a essi e li ricordi. La Griswold definisce queste persone come i ricevitori dell'oggetto che si caratterizzano per l'essere attivi produttori di significato. Sia gli oggetti sia la gente che li crea e che li riceve non operano nel vuoto, ma sono ancorati a un determinato contesto. Possiamo chiamare quest'ultimo il mondo sociale, espressione con cui intendiamo i modelli e i bisogni economici, politici, sociali e culturali che caratterizzano un particolare punto nel tempo. La sociologia culturale, secondo Griswold, è interessata in particolar modo alle relazioni tra gli oggetti culturali e il mondo sociale.

Dopo quanto detto, pensare ai problemi sociali meno come dati e più come oggetti culturali, come auspica la Griswold, richiama l'attenzione sulla costruzione artificiosa di qualunque problema e sui significati impliciti trasmessi quando un problema viene

definito in un modo o nell'altro. Applicare un'analisi culturale ispirandola al diamante culturale a un problema sociale, suggerisce che questi problemi, come tutti gli oggetti culturali, hanno specifici creatori e destinatari. Essi hanno anche un'evoluzione: come ogni oggetto, un problema sociale può vedere aumentare la propria popolarità, può istituzionalizzarsi, o può non riuscire a conquistare un pubblico e così scomparire (Griswold 2005). Capire tutto questo ci permette di costruire altre formulazioni di un problema e di immaginare delle soluzioni. Secondo la sociologa quindi, per ciascun problema sociale esistono diversi creatori culturali, un diverso pubblico atteso, diversi significati e differenti soluzioni.

Un oggetto culturale, come abbiamo già detto, è un'interpretazione, un insieme di significati che si adeguano a un contesto di idee e di istituzioni, che trasformano accadimenti causali in eventi, e che suggeriscono atteggiamenti e azioni. I problemi sociali sono oggetti sociali esattamente in questo senso. Tracciare i legami tra i problemi, i loro creatori, i loro destinatari e i loro mondi sociali aiuta a identificare quelle soluzioni che potrebbero andare bene, quelle che probabilmente non saranno possibili, e quelle che non sono state ancora immaginate per come il problema è stato costruito.

Anche di fronte alla realtà multietnica la Griswold utilizza il diamante culturale. I flussi internazionali di persone, beni, immagini, e informazioni significano che virtualmente tutte le organizzazioni devono affrontare la molteplicità culturale. Per chi gestisce una qualsiasi attività, organizzazione, amministrazione ecc., le culture multiple sono sempre potenzialmente delle culture in conflitto. Una comprensione sociologica delle culture e di come esse funzionano aiuterà a prevedere aree di conflitto, a ridurlo se possibile e a gestirlo quando si genera.

Le definizioni di cultura recentemente elaborate puntano l'attenzione sul carattere di trasmissibilità della stessa, sulla necessità di azioni sociali che permettano questo passaggio. L'uomo è protagonista attivo anche del cambiamento, attraverso l'innovazione culturale: quando le vecchie regole sociali e culturali non

sono più applicabili «si crea un vuoto morale, e in questa situazione la gente cerca nuove linee di condotta, nuovi significati con cui orientarsi nella vita» (Griswold 2005: 92).

Si realizza dunque uno spazio di innovazione e di cambiamento, uno spazio in cui il rapporto tra le diverse culture, è esso stesso nuovo oggetto di analisi nella società multiculturale.

Capitolo secondo

Dalla crisi della cultura al delinearsi di un modello multiculturalista della società

2.1 *Da cultura a culture: verso la società multiculturale*

Nel corso della storia del pensiero classico e moderno, il termine cultura si è evoluto dal punto di vista del contenuto dall'insieme delle conoscenze che permettevano a pochi fortunati di elevarsi dal volgo "incolto" (privo di cultura, non coltivato), per poi passare all'idea di cultura come massima espressione delle scienze e tecniche di una specifica società (ad esempio Perrault).

Dall'Illuminismo in poi la vecchia concezione umanistica viene smantellata per lasciare il posto alla pluralità delle culture, non più beneficio esclusivo di una ristretta "casta" o civiltà. Le teorie sociologiche moderne si concentrano sul nesso che lega il mondo sociale al significato culturale anche se non hanno sempre tenuto sufficientemente in considerazione il ruolo di un terzo fattore, ossia l'intervento dell'uomo, la sua partecipazione attiva al cambiamento, il ruolo di selezionatore dei contenuti della cultura in periodi di forte mutamento dei paradigmi. In questo tipo di società è inevitabile che sia in atto un cambiamento legato anche allo sviluppo identitario del soggetto, poiché, come osserva Crespi «l'identità degli individui [...] diventa sempre più problematica, dal momento che ogni individuo appartiene a più sottosistemi distinti, che richiedono l'assunzione di ruoli talvolta anche contrastanti tra loro» (Crespi F. 2004: 10).

Nella società dopo-moderna, il mutamento culturale è tangibile e, a differenza della rigidità dei paradigmi culturali presenti in passato, si fa sempre più riferimento alla trasformazione degli ordini simbolici, all'inadeguatezza dei significati nei confronti della complessità dell'agire. La cultura svolge l'essenziale compito di determinazione dei significati, permette di costituire l'ordine sociale grazie a un sistema di relazioni basato sulla prevedibilità delle aspettative reciproche, a partire da regole e identità condivise. I significati non possono però essere assolutizzati nella nostra epoca, causa anche l'aumento della percezione della relatività delle forme culturali. Le differenze assumono andamenti diversi dal passato, «non sopportano più opposizioni binarie che dividono, in modo stabile e netto, le culture dominanti da quelle subalterne, i centri del potere colonizzatore dalle periferie dei colonizzati» (Fabietti 2004: 24).

Nella società contemporanea, i cambiamenti delle forme culturali non sono eventi isolati e vi è la «possibilità che forme culturali diverse, anche contrapposte tra loro, siano compresenti in uno stesso contesto sociale. [...] il conflitto tra queste diverse forme può avere esiti diversi, a seconda che le forme "progressiste" prevalgano su quelle tradizionali o queste ultime sulle prime, oppure che si diano in entrambe processi di reciproco adattamento» (Crespi F. 2002: 251-252).

L'epoca della globalizzazione ha creato diverse nuove problematiche e soprattutto il tema del multiculturalismo è divenuto centrale nel dibattito di diverse discipline, poiché la convivenza di culture differenti pone oggi delle sfide senza precedenti. I cambiamenti delle forme culturali possono essere dunque frutto di un adattamento delle mediazioni simboliche al sopraggiungere di nuove condizioni esterne, oppure di una creatività che si sviluppa all'interno della cultura che produce di per se stessa dei cambiamenti (Hall 2001).

L'analisi della società multiculturale richiede una revisione del concetto di cultura e del rapporto tra le culture in una differente prospettiva. In particolare è necessario ripensare che cosa rende

più o meno visibile e percepita la differenza tra le culture piuttosto che la loro somiglianza.

Un primo aspetto è relativo ai tratti comuni a tutte le culture, ossia i cosiddetti universali culturali (Smelser 1995: 42). Essi sono universali in quanto presenti in tutte le culture esistenti e, secondo alcuni, ad esempio Kluckhohn (1959), sono caratterizzati da fattori biologici, come il bisogno di cibo, calore, sesso, ma anche la proibizione dell'omicidio e della menzogna, ovvero elementi dai quali, secondo l'antropologo, non si può prescindere. Secondo Murdock (1965), anche altri aspetti concorrono a formare gli universali culturali, come l'ornamento del corpo, il linguaggio, lo scherzo, il lavoro cooperativo, lo sport, il tabù dell'incesto, la fabbricazione di utensili. L'idea che possano esistere degli universali culturali, è stata però contestata ad esempio da Clarke (1970), il quale ritiene che i cosiddetti *basic needs* costituiscano sì dei bisogni primari, ma possano essere utilizzati per differenti scopi, diversi da quelli primari. Egli ritiene dunque che i bisogni fondamentali siano influenzati da valori e norme culturali che non hanno nulla a che vedere con il bisogno; crede di conseguenza che sia impossibile far corrispondere bisogni essenziali con parti specifiche della cultura.

Un secondo aspetto sono invece gli elementi generali che concorrono alla composizione di qualsiasi cultura specifica, secondo Goodenough (1981), sono quattro e proprio tali elementi distinguono nella loro espressione le diverse culture:

- 1) Concetti: essi riguardano il modo in cui le persone organizzano la propria esperienza e sono esprimibili attraverso il linguaggio. Ogni cultura organizza tali concetti in maniera autonoma e differente rispetto alle altre.
- 2) Relazioni: oltre alle credenze, le culture abbracciano delle convinzioni relative alle relazioni che esistono tra il mondo soprannaturale e il mondo naturale.
- 3) Valori: essi rappresentano opinioni condivise verso le quali gli esseri umani dovrebbero tendere, gli ideali verso cui una cultura aspira.

- 4) Regole: esse rappresentano quelle norme sociali che gli individui appartenenti a una determinata cultura devono rispettare per non violare i valori della cultura stessa. Le regole sono governate da sanzioni volte a chi non vi si conforma e sono inoltre strettamente interconnesse con i valori, i quali non contengono però quest'ultimo aspetto relativo alla sanzione, caratteristico delle norme.

La cultura, dunque, si presenta come un fenomeno complesso che per essere compreso ha bisogno di essere esplicitato nella maniera più chiara possibile. Essa, infatti, si compone di quattro principali elementi, quali i simboli, i concetti, i valori e le norme, i quali ci permettono di conoscere cosa ogni società o famiglia, consapevolmente e inconsapevolmente, tende a trasmettere alle nuove generazioni, le quali hanno bisogno di apprendere e fare proprio un determinato patrimonio culturale. Le componenti a cui si è appena fatto riferimento, infatti, si formano all'interno dei contesti di interazione sociale, nella relazione con gli altri, assumendo in tal modo un carattere intersoggettivo.

2.1.1 *I simboli*

Gli stimoli a cui i soggetti hanno la capacità di rispondere in maniera relativamente autonoma possono giungere sia dall'interno dell'individuo (esempio: lo stimolo della fame) sia dall'esterno. In entrambi i casi, il soggetto elabora gli stimoli attraverso un sistema simbolico, costituito da segni e simboli¹, per il mezzo del quale ogni individuo ha la possibilità di rendere intellegibile la realtà e di creare una realtà diversa (Cesareo 1998).

Facendo riferimento ai simboli, risulta necessario distinguere questi dai segnali, dai marchi e dalle indicazioni. I segnali hanno, al contrario dei simboli, un valore puramente informativo, hanno una funzione pragmatica e sono interpretabili in un'unica

¹ «Il segno rimanda a qualcosa di concreto e comunque limitato percettivamente e concettualmente, il simbolo rinvia a entità complesse di significato, non direttamente legate all'oggetto concreto che rappresentano» (Cesareo 1998: 27).

maniera. I marchi, invece, hanno un carattere soggettivo e arbitrario, e una funzione rievocativa. Le indicazioni, che similmente ai marchi non hanno carattere intersoggettivo, si distinguono anch'essi dai simboli. Infatti, al contrario dei marchi e delle indicazioni, i simboli sono condivisi dallo stesso gruppo sociale e hanno luogo all'interno della cultura tacita, implicita². I simboli, quindi, possiedono un forte carattere intersoggettivo, in quanto sono condivisi da un gruppo sociale (Sciolla 2002). I simboli, in tal senso, permettono l'istaurarsi di uno stretto rapporto tra significante e significato quando l'oggetto che rappresenta un altro oggetto è legato a esso da rapporti di somiglianza, da qualcosa di profondo, che può essere anche assai vago e indeterminato e può richiamare valori radicati, non immediatamente manifesti nel linguaggio comune. La produzione di simboli è un'attività fondamentale in ogni tipo di società umana e costituisce una delle basi essenziali dello sviluppo della conoscenza, che prende le mosse proprio dal tentativo di trovare rapporti e associazioni tra le cose, di individuare somiglianze tra le realtà più lontane (Smelser 1995). Possiamo dunque definire la rappresentazione simbolica come il mezzo di connessione tra linguaggio e cultura. Attraverso la rappresentazione, infatti, si crea un'unione tra concetti e linguaggio all'interno della mente di ognuno di noi, così da essere in grado di creare dei continui riferimenti verso il mondo "reale" che coinvolge oggetti, persone ed eventi.

2.1.2 *I concetti*

I concetti sono principalmente contenuti nel linguaggio e rappresentano la maniera attraverso la quale i membri di un gruppo organizzano la loro esperienza. A differenza delle norme che definiscono quello che la realtà deve essere e quindi ciò che

² Nello specifico «vi è cultura tacita, non detta, che fa riferimento a quei giudizi che i membri di un gruppo sociale esprimono in maniera regolare, ma che non sono sempre in grado di argomentare o di esplicitarne i criteri sottesi» (Sciolla 2002: 63).

ogni individuo deve fare, i concetti stabiliscono che cos'è la realtà. Se, come detto, le norme e le credenze hanno nella realtà funzioni diverse, non per questo esse sono facilmente distinguibili, dal momento che a volte possono essere tra loro correlate. I concetti sono proposizioni descrittive della realtà, che i soggetti utilizzano per organizzare cognitivamente la realtà. Esistono concetti il cui significato è univoco e concetti che si prestano invece a molte interpretazioni differenti e il cui significato è vago e piuttosto indeterminato (Sciolla 2002; Cesareo 1998, 2000).

Le culture, infatti, non interpretano il mondo solo attraverso i concetti, ma fanno riferimento anche alle credenze, che possono essere distinte, come ha fatto Sperber, in due tipi, cioè quelle fattuali e quelle rappresentazionali: «le credenze fattuali sono semplicemente cose che si sanno, mentre le credenze rappresentazionali corrispondono a ciò che nella lingua comune chiamiamo credenze, opinioni o convinzioni. Le credenze sono sempre rappresentazioni mentali, ma nel caso di una credenza fattuale, il soggetto ha solo la coscienza di un fatto (o di ciò che egli prende per un fatto), mentre, nel caso di una credenza rappresentazionale, il soggetto è cosciente di accettare una certa rappresentazione» (Sperber 1982: 76-77). Mentre quindi le prime sono definibili come proposizionali in quanto il loro significato è interpretabile in una sola maniera e pertanto non possono essere contraddette, alle seconde sono attribuibili significati diversi e per questo sono definite semiproposizionali (Sciolla 2002).

2.1.3 *I valori*

Nell'uso linguistico comune il concetto di valore ha due valenze diverse. Il primo significato è usato per indicare qualsiasi cosa che ha una certa importanza per l'uomo e che può essere materiale o immateriale. Nel secondo uso del termine, il valore simboleggia la motivazione e l'orientamento dell'agire sociale poiché segnala ciò che, in precise circostanze, è idealmente giusto da raggiungere per una società (Griswold 2005).

Molto vicina a questa seconda definizione comune, è quella delle scienze sociali per le quali il valore è un criterio simbolico, comune a una collettività, e quindi un riferimento normativo per la morale di una società, da cui questa si lascia guidare dal momento che rappresenta, di conseguenza, la meta ideale a cui essa aspira. In questo senso i valori si distinguono dalle preferenze perché indicano ciò che è desiderabile e non ciò che è desiderato, comportano cioè una dimensione normativa (Sciolla 2002).

Secondo la definizione elaborata dall'antropologo Kluckhohn «un valore è una concezione del desiderabile, esplicita o implicita, distintivo di un individuo o caratteristica di un gruppo, che influenza l'azione con la selezione fra modi, mezzi e fini disponibili» (Kluckhohn 1952: 64). Da tale definizione è possibile individuare tre dimensioni dei valori:

- 1) Dimensione affettiva, cioè ciò che è desiderabile per l'uomo. Gli uomini sono legati a livello affettivo e a livello di sentimenti ai valori, perché questo è ritenuto positivo al fine di provocare in chi se ne allontana stati di pentimento, al di là di ciò che se ne possa ricavare.
- 2) Dimensione cognitiva, cioè la concezione che i valori danno della realtà. I valori, infatti, si presentano all'uomo sotto le sembianze di enunciati (es. «X è legittimo») che possono essere messi sotto analisi dalla ragione.
- 3) Dimensione selettiva, cioè la possibilità data dai valori all'uomo di scegliere tra diverse possibili azioni. I valori, infatti, hanno la funzione di orientare l'agire sociale.

I valori, inoltre, variano storicamente e geograficamente, perché sono strettamente interconnessi alla realtà sociale. È stato anche dimostrato che tra culture diverse esistono problemi comuni a cui equivalgono soluzioni possibili di numero finito (Smelser 2007).

2.1.4 *Le norme*

A difesa dei valori nascono le norme, cioè le procedure che definiscono cosa si può e cosa non si può fare, il giusto e l'errato, il come si fanno le cose. Le norme sociali sono uno strumento necessario per il rispetto dei valori, dal momento che le prime sono più specifiche e imperative rispetto ai secondi. Altra differenza importante tra valori e norme è che mentre i primi sono acquisiti e fatti propri molto presto durante il ciclo di vita dall'individuo, le seconde vengono acquisite più tardi, durante la vita adulta e non nella socializzazione primaria come i valori (Sciolla 2002).

Le norme, per definirsi tali, devono essere condivise da più persone e sostenute in parte dalla loro approvazione e disapprovazione (punizioni, codici d'onore, ostracismo) e, inoltre, la loro efficacia sociale dipende in modo particolare (anche se non esclusivamente) da forme di controllo esterno del comportamento (sanzioni). Proprio per questo le norme sociali hanno una forte presa sul modo di pensare della gente, giacché la loro violazione può innescare violente emozioni (Cipolla 2000).

Le norme e le massime di esperienza devono essere considerate in diversa maniera, anche se entrambe regolano i comportamenti sociali e sono difficilmente distinguibili. Per riuscire a riconoscere un comportamento in risposta a una norma da uno relativo all'esperienza, è necessario tenere in considerazione il significato di tali comportamenti, cioè se ci si comporta in quel modo per abitudine o se viene seguito un modello di comportamento che si ritiene imprescindibile e valutato da altri. Norme e massime d'esperienza si distinguono inoltre per il fatto che la loro violazione, nel primo caso provoca nel soggetto vergogna e paura, mentre ciò non succede nel secondo caso. Le norme sono di diverso tipo: statuite, consuetudinarie, giuridiche o deontologiche. Meno formalizzati sono invece i microrituali (Sciolla 2002).

Searle (1969) ha cercato, come altri scienziati sociali, di classificare questi diversi tipi di norme in norme costitutive e norme regolative. Secondo l'autore, le norme costitutive generano una

pratica che prima della loro formulazione non esisteva. Rientrano tra queste, ad esempio, le regole dei giochi. Le norme regolative, invece, si limitano a regolamentare delle pratiche già esistenti. In questo tipo rientra la grande maggioranza delle norme, dai precetti religiosi alle leggi dello Stato. Le norme, oltretutto, possono essere classificate, sia in base al contenuto sia in base al loro grado di formalizzazione. Tenendo in considerazione il loro contenuto, possiamo far riferimento a tanti tipi di norme quanti sono i contesti che esse regolano, come ad esempio le norme della morale, della tecnica, della religione ecc. I confini tra questi tipi di norme sono comunque molto labili. Facendo riferimento, invece, al grado di formalizzazione delle norme possiamo classificarle in norme costituite e norme consuetudinarie: le prime sono stabilite da un potere superiore al singolo individuo, sono per la maggior parte scritte e sono per questi motivi più vincolanti rispetto alle seconde che vengono create spontaneamente dall'uomo e non sono scritte. Vi sono poi le norme giuridiche che sono quelle con il più alto grado di formalizzazione, mentre troviamo i microrituali³ che sono accettati in modo implicito dai soggetti che partecipano a un'interazione, come ad esempio le regole della conversazione. A metà strada tra le norme giuridiche e i microrituali troviamo le norme deontologiche che sono altamente formalizzate e danno una definizione a determinate etiche professionali.

Tali elementi concorrono a caratterizzare la specificità di ogni cultura, rendendola più o meno unica nei confronti delle altre; le differenze tra le culture, possono essere dunque infinite.

Gli aspetti sopra trattati, relativi alle somiglianze/differenze tra culture, possono risultare spunti interessanti sui quali riflettere soprattutto nei confronti di ciò che la società odierna sta attraversando. Ben sappiamo, infatti, che oggi numerosi fattori concorrono alla formazione di una crescente condizione di convivenza culturale, data da fenomeni come la globalizzazione del mercato economico, la facilità e velocità degli spostamenti

³ Concetto sviluppato in Goffman 1997.

materiali e virtuali. La globalizzazione, le migrazioni, i viaggi, lo sviluppo di comunità online delocalizzate, rendono sempre più difficile immaginare le culture come realtà separate, stabili e coerenti (Hermans, Kempen 1998; India, Rosaldo 2002).

Infine un ultimo aspetto fondamentale per capire la rilevanza della cultura all'interno del contesto sociale è quello della sua funzione di guida e orientamento nelle scelte dei soggetti. Vi è da notare come gli elementi costitutivi della cultura hanno principalmente in comune la capacità di evocare significati: la cultura può essere intesa, infatti, secondo Weber (1922), come una «ragnatela di significati». La cultura può quindi essere considerata come una sorta di bussola che orienta il comportamento dell'uomo. Come scritto da Geertz: «la cultura è vista meglio non come insiemi di modelli concreti di comportamento – costumi, usi, tradizioni, insiemi di abitudini – com'è stato grossomodo finora, ma come una serie di meccanismi di controllo – progetti, prescrizioni, regole, istruzioni (quello che gli ingegneri informatici hanno chiamato “programmi”) – per orientare il comportamento» (Geertz 1998: 58).

L'uomo ha necessità di essere orientato dal momento che, al contrario degli animali, non è provvisto di un'organizzazione istintuale, né di un controllo genetico dei propri comportamenti. Proprio per queste ragioni, diversi studiosi hanno identificato l'uomo come “animale non definito”, a cui manca una vera e propria organizzazione istintuale. L'uomo, al tempo stesso però, al fine di compensare questa sua mancanza biologica, ha la capacità di costruire all'interno della propria vita un ordine simbolico e culturale di riferimento (Sciolla 2002). Da questa constatazione ne consegue che la cultura ha la funzione di ridurre la complessità, selezionando tra le infinite possibili scelte comportamentali solo alcuni di questi modelli, che comunque sia non sono mai gli stessi rispetto al tempo e allo spazio. Il motivo di questo mutamento a cui è sottoposta la cultura, relativo al tempo e allo spazio, dipende dal fatto che la cultura, permettendo una riduzione della realtà, non è capace di vuotare del tutto la complessità della realtà e dell'esperienza.

Oltre a orientare l'uomo, la cultura assolve anche la funzione di rendere prevedibile la realtà di ogni essere umano: «la società si basa, infatti, su una serie di regole condivise, che consentono di agire in riferimento all'agire altrui in modo da coordinare le diverse azioni individuali sulla base del principio della reciprocità delle aspettative, ovvero in base a quella situazione sociale che viene definita di doppia contingenza, caratterizzata dal fatto che, a fronte della mia aspettativa che l'altro si comporti in un determinato modo, io mi trovo sempre anche a dover corrispondere all'aspettativa che l'altro ha nei miei confronti» (Crespi F. 1996: 15).

Il fatto che esistano tali regole che tutti accettano come tali, se per un certo senso limitano il comportamento dell'uomo, dall'altro rendono più semplice le sue interrelazioni. In questo senso, «si potrebbe dire che la funzione della cultura è ottenuta al prezzo di una soluzione paradossale: in quanto riduzione di complessità, ogni forma di determinazione dei significati e delle regole non può essere che il prodotto parziale di una scelta fatta in base a esigenze di tipo contingente. È come se i membri della società, sulla base di una complessa esperienza storica collettiva, si fossero messi d'accordo per considerare certi valori, certe norme o certi modi di comportarsi, come incontrovertibili: per ottenere quest'ultimo risultato occorre precisamente dimenticare il carattere contingente e convenzionale della determinazione di questi significati e considerarli come assoluti» (Crespi F. 1996: 15).

Da quanto detto ne consegue che la cultura ha per l'uomo un ruolo fondamentale, in quanto permette a ogni soggetto di orientarsi all'interno della società di cui fa parte. Probabilmente, ne consegue quindi, che se lo stesso individuo si trovasse in una società differente e lontana culturalmente dalla propria, perderebbe in parte l'"orientamento", non ritrovando nella realtà in cui si trova punti di riferimento e la condivisione degli stessi elementi. È la situazione in cui si trova chi emigra in un paese lontano da quello di appartenenza e di chi si confronta con persone di culture diverse.

2.2 Il paradosso dell'identità tra personale e sociale e il concetto di "agency"

Il tema dell'identità ha avuto uno spazio di riflessione crescente negli ultimi decenni all'interno del dibattito sociologico, in relazione ai cambiamenti connessi al processo di globalizzazione. Che cosa si intende per "identità" in relazione all'incontro con la differenza con l'altro nello spazio di relazione tra le diverse culture?

Il denominatore comune che lega i diversi ambiti, è in questo specifico contesto di analisi, quello del «carattere apparentemente paradossale della nozione di identità» (Sciolla 2002: 143). La paradossalità sta, secondo Sciolla, nel fatto che l'identità presenta due volti antitetici tra loro, quello dell'uguaglianza, inteso come «il fatto di riconoscersi in gruppi sociali che ci trascendono» e quello della differenza *dagli* altri, cioè «gli aspetti che ci rendono persone uniche e irriducibili» (2002: 143).

Tale prospettiva, è ripresa anche da Crespi, il quale, riferendosi ai significati che l'identità può assumere per l'individuo, afferma che «ci troviamo di fronte a due diversi significati di identità. La domanda "chi sei?" è riferita a quella che potremo chiamare l'identità personale del singolo individuo, alla sua particolarità soggettiva, a ciò che lo rende riconoscibile proprio in quanto differente da tutti gli altri; mentre la domanda "cosa sei?" tende a prendere in considerazione alcuni caratteri oggettivi che rendono l'individuo simile a numerosi o, anche, a tutti gli individui, come ad esempio nella definizione "essere dotato di ragione". Potremo quindi parlare qui di identità sociale» (Crespi F. 2004: XI)⁴.

Donati, nello schema proposto nell'introduzione al volume di Archer *La conversazione interiore* (2006), definisce «la persona umana [come] un soggetto che sta fra il mondo naturale (biopsichico-cosciente) e la trascendenza intesa come mondo delle

⁴ Secondo l'A. senza questi due elementi fondamentali, l'individuo rischia di cadere «in una sorta di anonimato, tende a non avere più un'immagine interiorizzata di sé, e di conseguenza a essere dato per scontato dagli altri, in quanto non dispone [...] di alcuna imprevedibilità» (Crespi F. 2004: XI).

realtà ultime o a realtà soprannaturale» (Archer 2006: 34). Essere umani significa esistere nella relazione sociale, ossia «l'umano, che è generato dalle persone, si rivela nella relazione sociale tra la persona e il suo mondo sociale. L'umano emerge bensì all'interno di strutture sociali e di un ambiente culturale, ma non coincide con essi [...] nello spazio-tempo della relazione si gioca il destino delle persone. Questo destino, per quanto influenzato dalla società circostante, dipende in modo essenziale da ciò che avviene dentro le persone, cioè in quella che Archer chiama la conversazione interiore o conversazione interna» (Archer 2006: 10).

Il soggetto riceve delle attribuzioni di identità sociale (*me*) dal mondo esterno e diventa un agente primario. Nel fare questo scopre anche la sua appartenenza a un'entità collettiva, e queste appartenenze danno origine nel soggetto a un senso del noi (*we*). L'individuo scopre che il suo io (*self*) appartiene anche a un raggruppamento sociale all'interno del quale deve assumere ruoli specifici e diventare un attore (*you*) e nell'assumersi la responsabilità di questi ruoli sociali specifici giocandosi come individuo libero ma consapevole si confronta con quelle che sono gli interessi ultimi (*ultimate concerns*) e le scelte fondamentali⁵ (Donati 2006).

Il dialogo tra queste componenti fondamentali dell'identità avviene continuamente e corrisponde a quella che Archer (2006) chiama *internal conversation*. Da questa capacità riflessiva di concepire e agire su se stessi emergono poi differenti stili identitari. Ciò che l'approccio relazionale fa nel considerare l'identità è il fatto di mantenerla realisticamente all'interno del mondo in cui poi essa deve concretamente esistere, in un insieme di relazioni, di struttura e di valori, dando un senso a tutto questo. Se l'identità viene intesa in senso relazionale, essa diventa un processo di costruzione sociale che avviene all'interno dell'esperienza di diverse relazioni. La teorizzazione elaborata da Archer (2004;

⁵ Dunque «il soggetto inizia la sua vita nel mondo come un *self* esistente che si sperimenta nella pratica come *me* (l'identità attribuita da altri) e poi come *we* (l'identità come senso di appartenere a un noi) e infine come un *you* (uno che deve assumere compiti ruoli nella società)» (Donati 2006: 31).

2006) si basa sulla identificazione e distinzione analitica delle tre dimensioni diverse dell'esistenza umana, che hanno una precisa relazione temporale e gerarchica, anche se circolare e riflessiva.

L'elemento costitutivo dell'identità è la personalità umana (identità personale), la cui dimensione essenziale e prima in ordine di tempo, è il senso del sé che «è trascendentalmente necessario alla sopravvivenza del soggetto e all'esistenza della società» (Archer 2006: 37); a questa si affiancano l'agente sociale (*agency*) e l'attore sociale (personalità sociale).

Il senso del sé è prioritario e precedente alla socialità e questa affermazione di Archer si basa su quattro assunti che riassumiamo per brevità qui di seguito:

- si riconosce nel primato della pratica (qualità originaria dell'essere) sul linguaggio (qualità sociale); la natura animale dell'uomo evidenzia che il senso del sé, inteso come «autocoscienza corporale e azione causale intenzionale» è pre-sociale;
- la capacità di quest'ultimo di essere pre-sociale trova conforto anche nella spiegazione di Merleau-Ponty rispetto alla «capacità di distinzione oggetto/soggetto [...] come naturalisticamente appresi» e non linguisticamente/socialmente appresi;
- prendendo spunto dalla teorizzazione di Piaget, Archer spiega come «lo sviluppo del senso del sé dipende fundamentalmente dal distanziamento referenziale tra noi e gli altri oggetti»;
- la natura continua del sé, «la sua capacità di essere ipseità (*selfhood*) definita come la congiunzione del corpo e della continuità della coscienza, una definizione che non dipende dalle relazioni sociali. Il continuo senso di essere gli stessi nel tempo si appella alla memoria» (Archer 2004: 37-39).

In primo luogo il senso del sé è il pre-requisito dell'identità personale, ciò che siamo, la risposta alla domanda “chi sono io?” La risposta si trova nel riferimento alle questioni ultime (trascendenti) e si evince, secondo Archer in «ciò di cui ci prendiamo maggiormente cura⁶, le premure fondamentali (*ultimate concerns*) che sono ciò che ci rende esseri morali» e sono definite

⁶ È quello che Archer chiama il «primato della pratica» (Archer 2004: 47).

in un «processo attivo di riflessione che avviene in un dialogo interiore» (Archer 2004: 32, 43). Rossi spiega come «il presupporre un senso del sé che garantisce la continuità e coerenza dell'esperienza umana non impedisce ad Archer di comprendere come le stesse premure fondamentali, frutto dell'elaborazione personale, possano nascere solo nell'interazione tra il sé e la realtà sociale (il momento dell'*agency*): l'autocoscienza deriva dalle nostre pratiche incarnate e l'essere radicati nel mondo e nelle relazioni sociali è una parte imprescindibile del nostro essere umani. Il posizionamento nella società è indipendente dalla nostra volontà, una condizione ascritta, che ci assegna risorse o vincoli: in questo senso siamo agenti sociali» (Archer 2006: 75).

In secondo luogo Archer sostiene che tra l'identità personale e l'identità sociale si colloca la posizione di agente sociale (*agency*), ovvero di un individuo che per nascita appartiene a un tessuto di relazioni sociali che distribuiscono a tutti coloro che ne fanno parte le stesse *chances* (opportunità, risorse) di vita (Prandini 2004). L'*agency* è dunque una condizione temporale e stratificata dell'interazione e della relazione tra identità personale sociale, che si realizza in momenti diversi e in condizioni diverse, rispondendo al principio del realismo della condizione del soggetto, alle sue premure fondamentali e al primato della pratica. In questo senso è un elemento emergente ed eccedente alla definizione identitaria del soggetto.

Infine l'identità sociale è intesa come «capacità di esprimere le nostre premure nei ruoli sociali adatti alla loro realizzazione. L'emergere dei sé sociali avviene nell'interfaccia tra la struttura e l'*agency* ed è un fatto relazionale per cui vanno garantiti poteri indipendenti sia alle strutture che agli agenti» (Archer 2004: 44). Questa finalità viene raggiunta nel momento in cui il singolo sa riconoscersi portatore di una propria individualità, acquisendo un'identità stabile, un *io* durevole, e allo stesso tempo facente parte di una comunità, di un *noi*. Senza queste due acquisizioni il soggetto non può conoscere il senso di appartenenza alla società e orientarsi nelle sue scelte.

Questo gioco, richiama la metafora del gioco dell'io di Melucci (1991) tra identità personale, identità sociale e *agency* e determina poi la vita concreta dei soggetti e il loro *modus vivendi*. L'identità descrive un processo costante di negoziazione tra differenti parti del sé, differenti tempi del sé e differenti sistemi di relazioni in cui l'individuo è inserito (Melucci 1991; 2000a). Tutto ciò consente di osservare che parlare di identità alla luce della post-modernità vuol dire riconsiderare il termine sotto un altro aspetto. L'individuo che riflette sull'identità propria e quella altrui, ossia sul sistema di appartenenze all'interno delle quali si colloca la distinzione tra "noi" e gli "altri", risulta abitato, penetrato, percorso dalla differenza. E questo genera una diffusione delle forme in cui l'identità del soggetto si manifesta, si mostra e si riproduce. Ciò nondimeno la stessa identità degli "altri" ha finito di essere una condizione attribuita da un elemento esterno alla relazione che lega gli "altri" a "noi" (Leghissa 2005).

Attraverso quest'attività incessante si consolida per ciascuna persona un *modus vivendi* in cui le premure entrano in un ordine di priorità, assolutamente specifico. Il *modus vivendi*, originato nella riflessività dell'identità personale, deve tener conto anche dell'identità sociale e dell'*agency*. La distinzione tra personalità umana, *agency* e identità sociale è una distinzione analitica ed è una relazione dialettica che origina il nostro essere persone e il nostro agire praticamente nel mondo in relazione con gli altri.

2.3 *Identità, rapporto con gli altri e relazionalità*

Risulta a tal punto fondamentale precisare che non è possibile parlare di identità senza riferirci al *rapporto con gli altri*. Secondo F. Crespi (2004), infatti, il soggetto fin dalla nascita entra in relazione con la società, interagendo dunque con gli altri individui, ed è proprio attraverso questa "essenziale relazionalità" che nasce l'individualità del soggetto. È qui che entra in gioco l'elemento culturale, in quanto, la costruzione dell'identità personale, secondo Franca Pinto Minerva, avviene mediante una strutturata

«rete di relazioni intersoggettive che si istituiscono sin dalla nascita all'interno dello specifico contesto di vita e di cultura» (Pinto Minerva 2004: 11). L'elemento culturale sembra fondamentale, dunque, fin dalla nascita nel complesso processo di costruzione dell'identità. Oltre all'ordine biologico, il soggetto, nella formazione dell'identità, si serve dell'ordine culturale nel quale è inserito. L'ordine biologico occorre a limitarne la variabilità sociale, mentre «la normatività inscritta nell'ordine culturale tende a dare forma all'individualità. L'ordine culturale consente non solo di rinsaldare il senso di realtà, ma anche di creare unità nelle diverse fasi della biografia» (Pinto Minerva 2004: 11).

Crespi afferma che «riconoscere il rapporto con l'altro come costitutivo del mio esserci e della mia identità vuol dire che la mia autorealizzazione non può andare disgiunta all'autorealizzazione dell'altro, che la mia autonomia non può essere promossa senza promuovere l'autonomia dell'altro» (Crespi F. 2004: 114). Parlare di identità vuol dire anche considerare contemporaneamente gli aspetti di "somiglianza" e di "differenza da", di vicinanza e di lontananza. La nozione di identità infatti implica una duplicità nel momento in cui «da un lato, il riconoscimento della propria identità comporta un certo grado di similarità con gli altri (posso essere più facilmente riconosciuto dagli altri quanto più mi conformo alle loro aspettative), mentre, dall'altro lato, l'individuo, quale unità autonoma, aspira al riconoscimento della sua differenza, ossia della sua singolarità rispetto agli altri e ai ruoli sociali» (Crespi F. 2007: 31). Con ciò viene confermata la condizione indispensabile, da parte dell'individuo di confrontarsi con l'Altro significativo; quando ciò non vuol essere effettuato da parte dell'individuo, ovvero si vuol negare l'identità altrui, si vuol di conseguenza anche negare la propria, e il successivo, riconoscimento. In altri termini, la differenza rappresenta un'area in cui si realizza ogni possibile declinazione dell'identità, sia quella del soggetto in quanto tale, sia quella dell'altro: «il rapporto con la differenza consente all'uomo di comprendere se stesso, non perché la differenza costituisca l'assoluto altro da sé che permette di definire in negativo la propria identità, ma perché è unicamente

nella relazione, nel momento dialogico che sé e altro da sé si delimitano e si rapportano reciprocamente» (Colombo 2002: 92).

Vi è dunque una distinzione molto importante che l'individuo compie nel suo rapporto con gli altri, cioè quella tra uguaglianza e differenza. Volendo approfondire tale aspetto, si può anzitutto introdurre il concetto di individuazione, inteso come capacità del soggetto di autorappresentarsi come centro di elaborazione autonoma (Sciolla 2000). La sua affermazione, si basa soprattutto sul processo di differenziazione, cioè su ciò che permette all'individuo di distinguersi dall'altro, dall'estraneo, dal diverso. Pertanto, per tentare di costruire la sua identità rispetto al paradigma della differenza, l'individuo utilizza la propria singolarità, la propria individuazione che viene descritta in termini di «capacità del soggetto agente di autorappresentarsi come centro di elaborazione autonoma» e che si realizza «entro le molteplici relazioni sociali in cui è coinvolto». In altri termini, l'individuo ha un'identità personale, distinta da quella di tutti gli altri, non benché sia condizionato dall'ambiente e dalle circostanze sociali di cui fa parte, ma perché lo è, in virtù del fatto che non è un individuo isolato» (Sciolla 2000: 8). L'individuazione dunque diventa sinonimo del processo di differenziazione, della distinzione del soggetto rispetto all'altro. L'identità come individuazione pone l'attenzione alla dimensione spaziale dell'esperienza e alle descrizioni di un dentro e di un fuori, andando a costruire confini e sottolineando l'aspetto della discontinuità (Crespi F. 2007).

L'individuo, è portato a costruire la propria identità sulla base delle differenze che riscontra nell'altro. Ciò indica che l'identità non è mai completa e definitiva e segnala la necessità di riconoscere una certa mancanza da parte dell'individuo. L'antitesi a tale processo, è quella dell'identificazione, alla quale si è già accennato nella socializzazione primaria. Per l'individuo dunque, l'identità indica la capacità di stabilire una diversità tra sé e l'altro, tra un "io" e un "tu", di differenziarsi dal mondo e di mantenere nel tempo il senso di tale differenza. Per contro essa è sinonimo anche di identificazione, intesa come esito della disposizione a co-fondersi con l'altro e di percepire questa unione come una

entità più grande che lo porta a usare, come parlante, il termine “noi” in luogo di “io”. Non esiste identità, né soggettiva né oggettiva, senza che essa sia collegata a qualche forma di identificazione e, viceversa, non esiste identificazione senza considerare l'identità. Gallino infatti sostiene che l'identità sia «rilevabile unicamente contro uno sfondo di affini con i quali, in quanto affini, è possibile in altro momento identificarsi, così come l'identificazione è soltanto possibile se agli altri si reca il senso di una differenza che li va elidendo» (Gallino 1983: 228-229).

Tuttavia l'identità e l'identificazione possono ricondurre anche a una opposizione di fondo. Il senso di costituire una differenza rispetto al mondo emerge fin dai primi anni di vita dell'individuo, quando egli costruisce nella sua mente gli oggetti fisici e umani che gli permettono di dare un significato al mondo stesso. Tuttavia ogni distinto oggetto rappresenta l'opportunità di annullare in seguito la propria differenza per integrarsi con il suo universo, per tornare a essere parte di esso. Il soggetto si rapporta al mondo alternando individuazioni e identificazioni che si delineano, nel corso del tempo, sempre con maggior forza e, rispetto a esse, può avanzare verso affinità e differenze oppure regredire verso forme di identità e identificazioni più semplici. Né l'identità né l'identificazione sono quindi attributi durevoli, ma si acquistano o si perdono nel tempo (Gallino 2004).

Le opposte esigenze di similarità e uguaglianza che l'individuo affronta nei confronti della società, vengono gestite dallo stesso attraverso un duplice rischio; da un lato infatti, secondo Franco Crespi (2004: 81), adeguandosi troppo ai modelli codificati della sua identità sociale, finisce per esser dato per *scontato*, mentre dall'altro se dovesse affermare in modo eccessivo la sua singolarità, può diventare un *estraneo* per gli altri, non riuscendo più a comunicare con loro.

Risulta a tal proposito rilevante riportare quanto affermato da Franco Crespi, il quale asserisce che «un individuo avrà più autonomia quanto meglio saprà gestire le esigenze contraddittorie di similarità e di differenza implicite nell'identità e nella richiesta di riconoscimento, affermando la sua similarità pur conservando un

certo grado di imprevedibilità e la sua singolarità senza con ciò compromettere totalmente la sua capacità di comunicare con gli altri» (Ivi: 82). Sembra dunque opportuno, da parte dell'individuo, creare una sorta di equilibrio tra due fuochi, quello appunto della similarità e quello dell'individualità, e deve sapersi gestire autonomamente tra i due per formare un'autonomia che lo renda unico e irripetibile rispetto agli altri.

Nella società complessa e multiculturale, la nozione di differenza sembra così essere divenuta fondamentale per descrivere e comprendere gli individui e le società. «La differenza» afferma Colombo «appare sempre più spesso una questione rilevante, una chiave interpretativa adatta per descrivere, comprendere, giustificare la realtà, nonché una bussola di riferimento per agire in essa» (2007: 15). Dunque la differenza è un qualcosa di concreto e omogeneo, condiviso da tutti coloro che “naturalmente” sono parte di un gruppo; in quanto tale, la differenza deve essere considerata nella sua totalità e privata di qualsivoglia giudizio esterno. Come osserva Beccalli (1998), la differenza si è imposta da una parte come categoria rilevante nel pensiero sociale, dall'altra, come superamento della tradizionale distinzione tra eguaglianza e disuguaglianza, andandosi a congiungere al termine identità. Tale legame è espresso e analizzato nel lavoro di Charles Taylor, che ne ha descritto in modo autorevole i tratti più importanti: «la tesi è che la nostra identità sia plasmata, in parte, dal riconoscimento o dal mancato riconoscimento o, spesso, da un misconoscimento da parte di altre persone, per cui un individuo o un gruppo può subire un danno reale, una reale distorsione, se le persone o la società che lo circondano gli rimandano, come uno specchio, un'immagine di sé che lo limita o sminuisce o umilia» (Taylor 1992: 9). L'irripetibile differenza che contraddistingue ogni individuo e ogni gruppo sociale, è il tratto più rilevante, più originale e più originario, per costruire un'autentica identità (Colombo, Semi 2007). Tuttavia questa particolarità contribuisce alla costruzione della propria identità solo se è esplicitamente riconosciuta. Parlare allora di differenza in termini di originalità essenziale che contribuisce alla crescita dell'identità rimanda al rispetto e

al riconoscimento delle differenze. Questa considerazione risulta ancora più tangibile se si osserva che l'azione pregnante della globalizzazione rende l'incontro con la differenza, ossia con chi si suppone possieda degli aspetti culturali diversi, un'esperienza insita nel quotidiano (Sennett 2007).

Anche Melucci (2000b) definisce due differenti modi di spiegare il legame tra identità e differenza.

- 1) Nel primo, l'identità e la differenza, vengono definite come *essenze* in cui entra in gioco l'appartenenza identitaria, definita come bagaglio che l'individuo porta con sé in quanto elemento ereditario; la differenza viene definita invece come un elemento costituito da fattori biologici (come la razza, il genere, i legami parentali) o culturali (etnia, lingua, religioni ecc.). In questo modo l'identità viene data dalla cultura e, dunque, da una ineliminabile differenza che la rende unica. In questo caso le proprie radici culturali assumono una fondamentale importanza per la costruzione della propria identità. Estremizzando tale prospettiva, si possono generare delle comunità dai confini ben delineati in cui "chi è dentro" se ne delimita bene da chi "ne è fuori" (ne sono un esempio i fondamentalismi).
- 2) Per quanto riguarda invece la seconda prospettiva, in essa le identità e le differenze vengono viste «come storicamente e socialmente costruite». In essa l'appartenenza viene determinata tramite una costruzione sociale e il mondo circostante non viene considerato come una realtà "già data", ma viene formata dalle pratiche, tipizzazioni e accordi sociali. Il tutto, dunque, è creato mediante narrazioni, spiegazioni e azioni da parte dei soggetti che ne fanno parte, dando vita a una realtà sociale la quale, pur essendo influenzata e legata alle abitudini e decisioni del passato, tende sempre a "rigenerarsi" creando numerose relazioni sociali. In questo, un ruolo fondamentale, è assunto dalla comunicazione; è attraverso essa, infatti, che viene definito lo spazio sociale, si classificano gli individui in categorie, si delimitano le modalità di relazione con l'altro ecc.

- 3) Se la differenza si trasforma cioè in una trappola dalla quale è impossibile fuggire senza tradire la propria natura e, di conseguenza, finisce per essere un meccanismo ideologico che permette di legittimare le disuguaglianze. Essa diventa il mezzo per interpretare i comportamenti, i pensieri e gli interessi degli individui i quali perdono ogni forma di autonomia rendendosi semplici portatori e riproduttori di cultura. Tale condizione risulta ancora più evidente se si considera il fatto di essere inseriti in una società oggi più che mai multiculturale, dove il riconoscimento delle diversità culturali stesse rappresenta il punto cardine di tutto il sistema sociale. La prospettiva multiculturale produce così una società caratterizzata da una crescente moltiplicazione di tutte le culture e questa pluralizzazione delle differenze culturali determina l'individualizzazione del soggetto, il quale va alla ricerca di una propria identità.

2.4 *La questione del riconoscimento e la differenza culturale*

Come abbiamo appena visto, non è possibile affrontare un discorso sulle dinamiche identitarie eludendo un certo riferimento ai rapporti interpersonali, soprattutto quando la natura stessa dell'identità è attraversata e percorsa dalla multidimensionalità.

L'individuo non è un essere chiuso in se stesso e isolato nella sua autonomia, ma sin dalle sue origini è inserito in un sistema di relazioni con altri soggetti. L'intersoggettività rappresenta l'essenza della relazione stessa e a partire da essa, si compie la formazione dell'individualità. Nessuna coscienza di sé potrebbe infatti affiorare, nessuna individualità potrebbe costituirsi in mancanza del rapporto con l'altro.

Per tali ragioni, la questione dell'identità e della differenza vanno considerate in stretta analogia con quella del *riconoscimento*, inteso come «una dimensione irrinunciabile nella costruzione dell'identità» (Crespi F. 2004: 101), e come una «operazione di identificazione di un altro individuo, e dunque condizione per sapere con chi abbiamo a che fare e per considerare [...] l'iden-

tità dell'altro» (Sparti 2000: 63). Il concetto di riconoscimento è dunque intimamente connesso a quello di identità, che è a sua volta concepita come storia di riconoscimenti (Della Porta *et al.* 2000) ricevuti da un determinato individuo nell'ambito dei diversi sistemi sociali di cui fa parte.

Nella costruzione delle identità e differenze, diviene importante anche un altro elemento, quello della memoria e del passato dell'individuo. È fondamentale pensare alle esperienze di vita che caratterizzano l'individuo come piccoli mattoni che costruiscono l'identità della persona e, tali esperienze, plasmano un "patrimonio" personale formato appunto dalla memoria e dal passato di ciascuno. Attraverso una riflessione e rilettura di tali elementi, il soggetto riesce a rivivere continuamente stati d'animo ed emozioni che contribuiscono costantemente ad "aggiornare" e ri-definire la propria essenza (da Io-Tu, Noi-Voi: identità e differenze). La riflessione filosofica di Locke e Hume, asserisce a tale proposito che «l'identità non ha carattere sostanziale, non è cioè una cosa o un ente, ma piuttosto un processo. Essa è il risultato del lavoro della memoria che mette insieme e collega impressioni in continuo mutamento e getta ponti tra il passato, il presente e il futuro» (Pojaghi, Nicolini 2003: 93).

Riconoscere significa «identificare qualcosa/qualcuno stabilendo una relazione di identità fra un oggetto, una percezione, un'immagine, e un altro oggetto (un'altra percezione, immagine), per mezzo di un carattere comune già identificato [...] "riconoscere" significa pensare, giudicare un oggetto, un concetto, come appartenente a una categoria (specie, genere) o come incluso in una idea generale» (Donati 2008: 36). Riconoscere vuol dire altresì avere la necessità di dare significato alla relazione con sé stessi, con l'altro e di riunirla in unica identità, personale e sociale, in grado di esporsi al cambiamento e, parallelamente, di riconoscersi nel tempo. Le dinamiche positive del riconoscimento possono essere valutate secondo una doppia luce: da una parte, portano a svalutare le forme assolutizzate delle identità sociali, in quanto mirano a riconoscere i valori delle differenti realtà culturali e, contemporaneamente, sottolineano l'uguaglianza univer-

sale dei diritti, dall'altra, promuovono la formazione dell'identità personale (Crespi F. 2004).

Tuttavia, operare una riflessione sul concetto di riconoscimento sta anche a significare imbattersi in un nuovo paradosso. A tal riguardo si avverte la necessità «di coniugare la promozione del riconoscimento con una critica radicale verso le identità assolute, mostrando il loro carattere *riduttivo* nei confronti della complessità derivante dalla *differenza* di ciascun individuo e dalla *eterogeneità* di ogni tipo di collettività. Rispetto a queste ultime infatti, è noto fino a che punto gli *stereotipi*, ovvero le generalizzazioni cognitive associate a un processo di categorizzazione degli individui [...] non riescono a dare giustizia dell'elevata variabilità delle situazioni reali» (Crespi F. 2004: 102). Nel processo di riconoscimento dunque vi è una duplice natura: non solo è necessario affermare l'aspetto di similarità con l'altro, ma anche dichiarare la propria differenza rispetto all'ambiente, al contesto in cui l'individuo è inserito.

Il suddetto paradosso pone l'attenzione su ulteriori due problematiche.

Da una parte, se la relazione con il prossimo è influenzata dal pregiudizio, l'individuo corre il rischio di imbattersi nella distanza, in quanto afferma la profonda diversità che esiste tra sé e l'altro, ossia con colui che è percepito come differente appunto; dall'altra parte, se la dimensione relazionale ha come suo presupposto quello della responsabilità, la quale nasce dal riconoscimento dell'altro come eguale a noi nella sua differenza – integrando la consapevolezza della propria unicità con la concezione di sé come di una persona tra le tante (Crespi F. 2007), allora la differenza viene concepita come un qualcosa di positivo. Le opposte concezioni di pregiudizio e responsabilità si inseriscono «nei due diversi orizzonti in cui l'altro e il sé sono collocati. Un orizzonte chiuso ma sicuro quello del pregiudizio, un orizzonte aperto e problematico quello della responsabilità [...]. Nell'interazione governata dal pregiudizio, l'altro è negato nella sua differenza e unicità – in ciò che lo fa uguale a me» (Crespi F. 2007).

Inoltre la differenza non fa riferimento alle sole identità personali e sociali, ma chiama in causa anche la cultura come identità collettiva di un gruppo sociale.

Da un punto di vista puramente teorico, un contributo importante nell'analisi della differenza deriva dal sociologo Michel Wieviorka (2002), che la descrive e la rappresenta come una sorta di triangolo, "triangolo della differenza", i cui vertici si individuano nei tre poli di identità, individuo e soggetto. È un'immagine questa che consente di riflettere sul funzionamento delle differenze, sulle loro tensioni interne e sul loro legame all'interno dell'ambiente sociale e culturale di riferimento.

Tale modello di analisi ha la caratteristica di aprire un orizzonte sociologico della differenza con lo scopo di mettere a disposizione un quadro concettuale dal quale partire per una riflessione: è stata scelta la forma del triangolo, con i suoi vertici e i suoi lati, poiché rappresenta una traccia semplice e robusta funzionale allo scopo di analizzare le differenze culturali. Procedendo con l'osservazione è possibile asserire che «il primo vertice del triangolo della differenza, il più evidente, è quello dell'identità collettiva – insieme dei riferimenti culturali su cui si basa il sentimento di appartenenza a un gruppo o a una comunità, reale o immaginata» (Wieviorka 2002: 133). Come è già stato affermato in precedenza, l'individuo ha dentro di sé un bagaglio spesso inconscio di significati culturali che regolano il suo agire sociale, i suoi comportamenti e le sue abitudini: essi sono legati al contesto originario di appartenenza. L'identità collettiva, dunque, fornisce un sistema di valori che costituisce l'unità di un gruppo. Conseguentemente l'insieme dei tratti presenti all'interno delle identità collettive diventano orientamenti per l'agire sociale (Wieviorka 2002).

Nel momento in cui l'identità collettiva entrasse in crisi, a seconda delle variabili, l'individuo si comporterà diversamente: ovviamente dovrà andare incontro alla rinegoziazione dei significati seguendo i modi e l'espressione che cambiano da identità a identità. Continuando con l'analisi è possibile affermare che «il secondo vertice del triangolo della differenza è quello

dell'individualismo moderno. Questo fa di ogni persona l'atomo elementare di una società in cui gli uomini, teoricamente liberi ed eguali secondo il diritto, partecipano come tanti esseri singoli alla vita moderna» (Wieviorka 2002: 135). L'ultima componente della differenza fa riferimento al soggetto. Dalle riflessioni effettuate precedentemente emerge che l'identità non può essere considerata solamente come un'essenza naturale già data e imm modificabile ma deve essere osservata e analizzata secondo l'ottica della scelta. Nel corso del suo ciclo vitale l'individuo, infatti, può decidere di ridefinire la propria identità più volte: può scegliere di riconoscersi con una determinata identità, di sentirla come propria ed eventualmente lasciarla. Osservare e analizzare l'identità sotto il profilo della scelta non significa negare il fatto che l'individuo nasca all'interno di una determinata cultura di appartenenza, ma vuol dire che egli è libero di scegliere e di decidere se aderire a determinati valori, se rimanere all'interno del suo contesto culturale o emigrare verso altri lidi. In conclusione l'individuo è libero di padroneggiare la propria esistenza. Proprio per questi motivi «la soggettività è una componente esistenziale della differenza» (Wieviorka 2002: 137). I movimenti sociali, i sistemi sociali di appartenenza possono funzionare solo se il soggetto li pone in essere. L'appartenenza a un determinato contesto sociale, il riferimento a un'identità collettiva è sempre fattore di soggettivizzazione.

Dall'analisi di Wieviorka si evince che la differenza non è solamente ascrivibile alle varie e diverse culture presenti nel mondo o alle molteplici identità nazionali che un individuo può o meno possedere. Sebbene possa implicare il rischio di imbattersi in fenomeni di tipo comunitario, integralista o settario, differenza vuol dire anche avere la capacità e il coraggio di scegliere, di selezionare idee, comportamenti e orientamenti verso cui tendere per costruire la propria identità all'interno della comunità di riferimento senza privarsi, per questo, di essere riconosciuti come individui e soggetti.

Riconoscere l'altro vuol dire presupporre un certo grado di responsabilità. Riconoscere la relazione con l'altro come prodot-

to dell'esserci e dell'identità dell'individuo, significa che l'auto-realizzazione del soggetto non può prescindere da quella dell'altro, che la sua autonomia non può essere affermata senza prima aver favorito la nascita di quella dell'altro. Hegel sostiene che l'identità non può costituirsi senza che sia considerata la tematica della differenza. Quando l'identità viene impostata *contro* l'altro, l'individuo opera contro la sua stessa identità, perché annulla la possibilità di vederla riconosciuta dall'altro; l'altro quindi diventa indispensabile.

Ancora, la responsabilità verso il prossimo non è riconducibile solo ai rapporti interpersonali, ma comprende anche quelli verso la comunità. Essa può costituirsi attraverso due dimensioni: la prima è riferita alla *morale*, la seconda *all'etica*. La morale focalizza l'attenzione sulla determinazione di quelle norme che sono alla base della convivenza sociale. Essa si realizza cioè attraverso la definizione di regole universali che sono fondamentali per garantire l'ordine sociale, in quanto corrispondono all'interesse di tutti. Per queste considerazioni, la morale esprime la responsabilità anche in termini di reciprocità. Opposta è invece la concezione dell'etica, che ricollega la nozione di reciprocità con quella del con-essere. L'etica infatti delinea il riconoscimento come una negazione di se stessi in virtù dell'affermazione dell'altro, cioè come una condizione in cui viene sacrificata la propria autonomia al fine di riconoscere quella dell'altro (Habermas, Taylor 1998).

Responsabilità, morale ed etica si inseriscono nelle dinamiche del riconoscimento identitario, e contribuiscono a descrivere e rappresentare in modo dettagliato, i tratti salienti di tale importante processo. Il riconoscimento può abbracciare significati più ampi e più complessi nel momento in cui si parla di società in termini multiculturali. Una società multiculturale infatti, può innescare dei processi di confronto che stimolano l'approfondimento delle identità culturali.

Ma cosa significa precisamente riconoscere un'identità culturale?

La multiculturalità delle società contemporanee, osserva Wieviorka (2002), non mette in discussione l'unità nazionale o l'integrità del corpo sociale, ma tenta di promuovere il riconoscimento delle differenze culturali, il rispetto dei valori universali e i particolarismi valoriali di ciascun individuo. Può capitare che sfoci nel ciclone integralista, ma nel complesso, il vero multiculturalismo, cioè quello istituzionalizzato, rimane misurato. Sotto questi aspetti il riconoscimento delle differenze comporterebbe, quindi, l'impegno di tutta la società di porsi in maniera aperta verso i nuovi orizzonti multietnici, di accoglierli e di confrontarsi con essi. Tuttavia, se questa possa essere considerata una semplice e ovvia soluzione o un utopico modo di convivere con la differenza non è oggetto di studio e di analisi in questa sede. La riflessione, dunque, rimane aperta.

2.5 Il senso di appartenenza e le diversità culturali: il ruolo delle subculture

In questo paragrafo ci si soffermerà in particolare sul tema dell'appartenenza alle diverse culture attraverso il concetto di subcultura, cioè un *modo di vita* che, nelle sue peculiarità, rappresenta l'universo di senso nel quale si muovono i soggetti. Dopo aver più volte ribadito l'importanza del confronto con l'Altro nella costruzione dell'identità, si intende ora trattare il concetto di individuo come singola persona, osservandolo come appartenente a una comunità, a una precisa cultura di riferimento concretizzata in un gruppo di persone di riferimento.

Ma cosa s'intende per appartenenza e per comunità?

Prendendo in considerazione il primo termine, ci si accorge che il suo significato è quello di "far parte di" (Gallino 2004) qualcosa, come ad esempio di un gruppo; dunque contestualizzandolo in un ambito culturale, quale di interesse per tale ricerca, per "appartenenza culturale", si dovrebbe intendere "far parte di una cultura". Considerando, invece, una definizione di Mazzara del concetto di comunità, si può asserire che parlare di quest'ulti-

ma, equivalga a parlare di «riconoscimento delle funzioni cruciali che assume, per la vita dell'individuo, la possibilità di pensare a se stesso come parte di un collettivo di simili, delimitato e protetto rispetto ad altri collettivi in genere vissuti come ostili» (Mazzara 1996: 39). Si può asserire, dunque, che l'individuo, nella comunità, “condivide qualcosa” con gli altri soggetti che ne fanno parte. A questo punto può sorgere spontaneo chiedersi se i termini “società” e “comunità” siano sinonimi. Secondo Ferdinand Tönnies no; egli infatti compie una distinzione molto importante tra i due concetti, asserendo che «in comunità con i suoi una persona si trova alla nascita, legata ad essi nel bene e nel male, mentre si va in società come in terra straniera» (Tönnies 1887: 45). La comunità sembrerebbe dunque essere costituita da quei legami fondamentali di parentela, ma anche rapporti come quelli amicali o di vicinato. Egli crede che la comunità sia caratterizzata da una “comunanza” caratterizzata da interessi comuni e modi di sentire e pensare, che lega i suoi componenti. In antitesi dunque alla questione comunitaria, si trova, secondo Tönnies, il concetto di *società*, il quale, si esprime mediante relazioni «costruite su valori astratti (in primo luogo il denaro), laddove nella comunità esse sono fondate su beni materiali concreti» (Tönnies 1887: 67). Egli sostiene che «ogni persona tende al proprio vantaggio» (Tönnies 1887: 95) e che apparentemente ognuno è disponibile verso l'altro, ma che in realtà effettua una continua valutazione dei vantaggi che ogni relazione gli può comportare, nascosta da una illusoria cortesia formale.

Vediamo ora, il contributo di Simmel, il quale pone al centro della propria analisi il rapporto tra dimensione individuale e dimensione sociale. Egli sostiene che l'interazione interpersonale risulta fortemente condizionata dalle appartenenze sociali. Sostiene infatti che «noi rappresentiamo ogni uomo – con particolari conseguenze per il nostro rapporto pratico con lui – come il tipo di uomo al quale la sua individualità lo fa appartenere; lo pensiamo insieme a tutta la sua singolarità, sotto una categoria generale che certamente non lo ricopre del tutto; [...] non lo vediamo nella sua pura individualità, ma lo vediamo sorretto, elevato o anche

abbassato dal tipo generale al quale lo assegniamo» (Simmel 1908: 30). Risulta fondamentale, quindi, secondo il sociologo, il contesto di appartenenza in cui avviene la percezione dell'altro e dunque l'interazione sociale. Egli immagina un incontro tra un individuo appartenente a un determinato contesto sociale e lo straniero, inteso non come «colui che è lontano e resta lontano né il diverso con cui temporaneamente ci incontriamo, bensì il diverso che viene per restare e che dunque viene ad assumere alcuni tratti della nostra stessa appartenenza» (Mazzara 1996: 45). Tale incontro, risulta, secondo Simmel, un misto tra distanza e vicinanza, di appartenenza e non appartenenza con il gruppo con il quale si va a unire, in cui assume rilevanza la distanza dalle abitudini e dalle modalità di valutazione e di percezione tipiche del gruppo. Tale distanza si traduce, secondo Simmel, in una liberazione dai condizionamenti del gruppo definibile come oggettività, intesa anche come «libertà: l'uomo oggettivo non è vincolato da fissazioni di alcun genere che possano pregiudicare la sua recezione, la sua comprensione, la sua ponderazione del dato» (1908: 581).

Nelle parole di Geertz, «noi siamo animali incompleti e non finiti che si completano e si rifiniscono attraverso la cultura – e non attraverso la cultura in genere, ma attraverso forme di cultura estremamente particolari» (Geertz 1998: 94). Proprio il multiculturalismo si prospetta come testa di ponte tra le diverse subculture di una società, poiché solo la comunicazione tra le persone e i diversi gruppi permette di cogliere i benefici della «varietà culturale (che) amplia gli orizzonti delle persone, stimola la curiosità intellettuale e l'innovazione, incoraggia la tolleranza» (Blau 1995: 56).

L'integrazione attuabile nella società multiculturale non chiede alle collettività una tolleranza vuota, la constatazione dell'«esistenza delle subculture di minoranza da distante» (Blau 1995: 62), ma la partecipazione attiva alla loro vita sociale. Lo *scopo* – se così si può chiamare – del multiculturalismo verrà raggiunto quando saprà «incrementare i benefici portati dalla diversificazione a vantaggio di più persone e della società nel suo

insieme, migliorando la comunicazione tra i vari gruppi» (Blau 1995: 56) e affermando la propria cultura, senza la preoccupazione che questa possa entrare in conflitto con le altre. Se attuato in tale maniera, il multiculturalismo si presenterebbe «come una conversazione a più voci, anziché una battaglia con vincitori e vinti» (Putnam 1995: 384).

Posto il fatto che gli attori sociali sono portati a cercare forme di identità connesse direttamente alle loro origini locali o etniche, o ai gruppi e alle categorie che sentono come più affini, questa ricerca di nuove forme di identità può comportare «vere e proprie rivoluzioni culturali [...] oppure semplicemente dare luogo a comportamenti devianti, rispetto all'ordine culturale costituito, da parte di gruppi particolari, senza che la maggioranza resti coinvolta» (Heirich 1976: 38). Così, nelle parole di Becker, «dove gruppi di persone hanno un pezzo di vita in comune con un minimo di isolamento dalle altre persone, un angolo comune nella società, dei problemi comuni e forse un paio di nemici comuni, là cresce una cultura» (Becker 1987: 91).

Dal momento che queste nuove culture agiscono e si perpetuano all'interno della società – e tuttavia da essa si distinguono – possiamo denominarle *subculture* e quindi ricondurre a un sistema subculturale i membri di un determinato gruppo etnico, religioso, regionale, professionale, artistico, i quali abbiano certi tipi di conoscenze in comune.

Questo scegliere di appartenere a una cultura che sia il più possibile aderente ai propri gusti e bisogni, ha un'origine da una scelta personale. L'individuo appartenente a una sottocultura si sente a proprio agio, integrato al suo interno. Metaforicamente, egli può *percorrere un cammino* assieme agli altri membri della società senza sentirsi imbrigliato – cioè limitato – dalla cultura dominante, seguendo cioè un proprio *passo* che corrisponde all'appartenenza alla cultura (subcultura) da lui preferita. L'identità individuale ha bisogno di sentirsi simile e vicina agli altri – così da stabilire un rapporto di prevedibilità e di aspettative reciproche compatibili – e allo stesso tempo di distinguersi

dagli altri, per non scivolare nell'anonimato e nella rigidità dei ruoli già codificati.

La nascita e la riproduzione di una sottocultura è inevitabilmente collegata all'esigenza, sentita da parte di uno o più individui, di crearsi una *nicchia di senso* condiviso. In qualunque settore della vita sociale organizzata può esistere una determinata cultura subalterna, che ha caratteristiche proprie, condivise e accettate dai membri che ne fanno parte: «essa è, per così dire, il prodotto di una concezione di vita che costituisce nello stesso tempo un adattamento ad un certo ambiente, ma anche una tendenza a forgiare quello stesso ambiente secondo il proprio modello culturale» (Donati 1981: 20). Ogni subcultura è portatrice di determinati valori, norme, stili di vita nonché visioni del mondo: queste caratterizzazioni contribuiscono a stabilire i *confini* delle subculture e a saldare l'identificazione dei membri della stessa, attraverso la solidarietà sociale del gruppo e i legami interni.

Possiamo riprendere i fattori che determinano la genesi della sottocultura, così come indicati da Gallino, in quattro punti:

- L'esistenza di un certo numero di soggetti in posizione sociale consimile e con problemi di adattamento affini;
- Lo stabilirsi tra tali soggetti, per cause oggettive quale la prossimità dell'abitazione o la concentrazione in un luogo di lavoro, di forme di interazione;
- L'esistenza di una discrepanza tra la situazione e i bisogni dei soggetti considerati e la totalità del sistema sociale;
- La conferma dell'efficacia di particolari norme, modelli, stili di vita, sia originali sia ripresi da altre subculture, per soddisfare i bisogni del gruppo. Soltanto gli elementi che appaiono reiteratamente efficaci a tal fine sopravvivono e si sedimentano come subcultura, ovvero come entità indipendente e separata dai singoli, sebbene il tasso di invenzione e adozione di nuovi elementi possa essere molto elevato (Gallino 2004: 682).

Un elemento funzionale a ogni subcultura, necessario alla sua sopravvivenza, è dato dalla ritualità, poiché attraverso i rituali «l'uomo è in grado di costruire confini sociali, di prendere le distanze dalle forme culturali dominanti e di riattivare la vitale dialettica tra queste e quelle forme di vita in cui il soggetto può

temporaneamente esprimere una *diversa identità* e un *maggiore grado di libertà*» (Navarini 2003: 57). I membri di una sottocultura possono mettere in atto la loro alterità attraverso determinate forme comportamentali ma anche scegliendo un preciso stile di abbigliamento, codice linguistico e ritualità⁷.

Già Durkheim, nello studio delle forme elementari di vita religiosa, aveva riscontrato come ciascuna società senta «il bisogno di conservare e rinsaldare, a intervalli regolari, i sentimenti collettivi e le idee collettive che costituiscono la sua unità e la sua personalità [...] per mezzo di riunioni, di assemblee, di congregazioni, in cui gli individui strettamente riuniti tra loro riaffermino in comune i loro comuni sentimenti; da ciò derivano cerimonie che [...] non differiscono in natura dalle cerimonie propriamente religiose» (Durkheim 1973: 467). La messa in atto di forme di ritualità – oltre a essere il «primo veicolo simbolico per fare esperienza di emozioni e di mistiche assieme agli altri» (Navarini 2003: 244) – è giustificata dalla necessità di mantenere in vita le stesse subculture, perché senza queste forme rituali «i suoi attori, o i membri che si dichiarano o si sentono tali, non potrebbero agire e osservarsi agire come parte di una comunità morale, cioè di un medesimo ordine» (Navarini 2003: 45). L'esistenza stessa di una cultura dipende dai riti, perché essi sono strumenti che riaffermano o rigenerano le culture, precisamente le culture cosiddette *morali*, suscettibili di cambiamento, «mappe di significati e di atteggiamenti di rispetto che si distribuiscono nella struttura sociale attraversandola in più direzioni» (Navarini 2003: 16-17).

Il fare parte di un gruppo preciso comporta non solamente la condivisione di un sistema culturale di significati, ma anche la partecipazione alla vita di questo gruppo attraverso esperienze collettive, le quali, una volta messe in atto, producono senso d'appartenenza (Collins 1998). L'aggregazione e le forme di ritualità

⁷ Si tiene in considerazione la definizione data da Navarini che vede il rituale come «una forma d'azione dalla natura simbolica, periodica e dotata di elementi ricorrenti o ripetitivi, in cui differenti attori, almeno in parte sottomessi a medesime regole, partecipano, collaborano o negoziano la costruzione di una comune dimensione sacrale» (Navarini 2003: 27).

praticate permettono la cementazione dei legami all'interno del gruppo, generando così quella cultura che distingue tale formazione da altri raggruppamenti.

I riti non si limitano perciò solamente a quelli officiati durante le cerimonie religiose, le investiture politiche o nelle funzioni che segnano il passaggio di un individuo da uno *status* all'altro, ma si riferiscono anche – se non soprattutto – alla vastità di micro-riti di cui si costella quotidianamente l'esperienza umana e senza i quali una comunità avrebbe difficoltà a giustificare la propria esistenza. La loro esecuzione è «funzionale alla riproduzione dei valori e delle norme di cui un gruppo o una società hanno bisogno per continuare a persistere nel tempo come sistemi in equilibrio» (Navarini 2003: 111), cioè servono a mantenere la coesione all'interno della subcultura.

Nel costruire l'identificazione personale di un individuo ci serviamo di tutti gli aspetti dell'identità sociale che abbiamo a disposizione e definiamo deviante chi, appartenendo a un certo gruppo di individui, non condivide i valori e non aderisce «a tutta una serie di norme sociali riguardanti la condotta e gli attributi personali» (Goffman 1970: 215) di quel gruppo. La condotta «inappropriata alla situazione» viene definita tale dal giudizio di «profani (che non dispongono) di una mappa tecnica delle diverse culture di comportamento nella nostra società» (Goffman 1970: 377-378), perciò è comprensibile come la prospettiva di giudizio di questi “profani” sia parziale e basata esclusivamente sul fatto che i comportamenti cosiddetti inappropriati riflettono la decisione di «una data fazione particolare, o di una data persona, anziché un tipo di interessi che possa essere definito come al di sopra di ciò che riguarda ogni particolarità di gruppo» (Goffman 1970: 378).

Le sottoculture rappresentano quello che Hebdige ha definito un «rumore come opposto di suono» provocato dalle «violazioni dei codici autorizzati (che) hanno un considerevole potere di provocazione e di disturbo [...] le sottoculture [...] esprimono contenuti proibiti (una coscienza di classe, una coscienza della diversità) in forme proibite» (Hebdige 2000: 100).

2.6 *Nel segno del cambiamento*

Nella società contemporanea possiamo tradurre gli effetti dei processi di globalizzazione, nelle evidenti crisi di appartenenza sociale che hanno dato origine alla nascita di categorie sociali più complesse e instabili. Le trasformazioni delle appartenenze culturali, territoriali e politiche derivano *in primis* da tre fattori principali: la crescente mobilità, le massicce emigrazioni e il configurarsi di nuove realtà nazionali e sovranazionali.

L'identità come appartenenza privilegia l'asse della temporalità dato che accentua il carattere della continuità rispetto all'eterogeneità dei diversi momenti che costellano le biografie personali o la storia collettiva. È «frutto della capacità autoriflessiva del soggetto che si rappresenta la specificità del proprio essere individuale e sociale in relazione con gli altri e dipende dalla posizione che l'individuo occupa nella stratificazione sociale, dalla sua funzionalità all'organizzazione e alla struttura della società, dalle appartenenze» (Donati 2006: 114).

Nel concetto di identità sono la fragilità e l'insicurezza insita nella stessa a rendere difficile il confronto, facendo chiudere il soggetto nei propri confini. Bisognerebbe, dunque aumentare la consapevolezza del proprio sé per un significativo rapporto con l'Altro all'interno di un contesto interculturale. Ciò risulta utile anche per superare il fenomeno di categorizzazione, matrice di *stereotipi e pregiudizi*, i quali alimentano atteggiamenti di ostilità, discriminazione e razzismo, nei confronti di ciò che è "diverso" dal soggetto stesso. La consapevolezza dell'identità, nel superamento di tali preconcetti e nella pratica interculturale, sembra un elemento indispensabile per un efficace incontro negoziale tra culture.

Dunque, la situazione in cui ci troviamo oggi è quella di una società che richiede, da una parte, per sua intima costruzione, scambi e contaminazioni a livello planetario e dall'altra un «intimo meccanismo dell'io (individuale e collettivo) di salvaguardare se stesso e il gruppo di appartenenza da ciò che è esterno ad esso» (Pinto Minerva 2004: 26). Dato che tale contraddittorietà

ha, purtroppo, condotto a una inconciliabilità delle differenze, piuttosto che di una possibile mediazione, ci si chiede se la possibilità di vivere insieme non sia solo un'utopia. Come abbiamo visto il concetto di identità non esclude quello di differenza anzi, lo ingloba dentro di sé, lo fa suo e attraverso di esso definisce le dinamiche della costruzione soggettiva dell'individuo, di come egli si plasma e, in questo modo, di come egli tenti di affermare la propria unicità rispetto al mondo che lo circonda. Parallelamente questo processo si realizza, diventa concreto nel momento in cui il soggetto viene riconosciuto dagli altri. Infatti, spiega Alberto Melucci, «ognuno esiste perché dipende da altri» (Melucci 1991: 105). Ciascun individuo può definirsi come distinto dall'altro ma quest'ultimo rappresenta un vincolo, una necessità dalla quale non può prescindere: «il rapporto con l'altro diventa per noi la possibilità di riconoscere e di scegliere la differenza. Esiste relazione se e quando ciò che ci distingue dagli altri viene accettato e diventa la base per la comunicazione. Comunicare è sempre contare su ciò che è comune per scoprire e affermare la diversità. [...] Incontrare l'altro significa esporsi all'abisso della differenza. [...] La differenza degli altri ci sfida in due direzioni. Anzitutto ci mette di fronte a noi stessi, al nostro limite ma anche alla nostra unicità. Poi ci costringe a trovare ogni volta un ponte, a cercare ciò che è comune, a costruire il linguaggio e le regole dello scambio» (Melucci 1991: 105).

A tale questione Pinto Minerva offre tre modalità di risposta alle quali si può far fronte: «con un "no", con un "sì obbligato ma a certe condizioni", oppure con un "sì esplicito" ma sostenuto dalla convinzione che tale scelta implichi un impegno continuo, che faccia leva sulla necessità di valorizzare l'antinomia uguaglianza-differenza come caratteristica costitutiva dell'identità contemporanea» (Pinto Minerva 2004: 26). Naturalmente quest'ultima opzione è auspicabile per far emergere e potenziare una nuova natura costitutiva dell'io contemporaneo, che consiste nello strutturarsi come identità multipla. In tal senso, continua Pinto Minerva, «l'appartenenza va anch'essa re-interpretata come appartenenza plurima, archiviandola come categoria rigida

e statica e riscoprendola alla luce delle trasformazioni nel frattempo intervenute, che non la vedono e non la vivono più chiusa all'interno di un unico luogo, di un unico popolo, di un'unica cultura» (Pinto Minerva 2004: 26). Tale aspetto risulta, a mio avviso, fondamentale, da tenere in considerazione del complesso fenomeno di contatto tra culture in quanto, per quanto difficile e (relativamente) faticoso, l'uomo contemporaneo deve imparare a convivere con l'altro, in cui si può scoprire, nella diversità, un'inaspettata uguaglianza.

Incontrare l'altro dunque può avere due esiti distinti; da un lato, l'individuo può divenire un tutt'uno con il prossimo, rischiando anche di perdere i propri confini per opera delle molteplici differenze che lo circondano: dall'altro, è possibile che rimanga intrappolato nella sua differenza e di non riuscire a coinvolgersi. Incontrando l'altro l'individuo perde qualcosa di sé, qualcosa che gli appartiene e va alla scoperta di quanto necessita.

Come già sottolineava Bauman (1999; 2000; 2003), il mondo moderno genera una molteplicità di identità collettive che operano su piani diversi. In questo senso ciascuno di noi porta con sé non una sola, bensì varie identità. Questa prospettiva consente di prescindere dall'ossessione identitaria, che – come ricorda Lévinas (2006) – induce a spogliare l'Altro della sua alterità e enfatizza la tentazione difensiva di rimanere identici. Come sottolinea Gomarasca (2007: 15), «non si può più ragionare in termini di identità identica o di cultura chiusa in se stessa». È necessario e urgente ripensare la cultura come una cultura aperta all'incontro con l'altro. Se l'identità è un processo di costruzione del se molto complesso, e che prevede necessariamente il confronto con l'Altro, cosa avviene quando il confronto, come nella società odierna, è caratterizzato dall'incontro tra più culture? Secondo Pinto Minerva (2004: VII) è importante effettuare un passaggio:

- da un'identità rigida e monocentrica a un'identità plurale;
- da un pensiero autocentrato e gerarchico a un pensiero flessibile e investigativo, mobile ed erratico;
- da un'affettività egocentrica e ostile a un'affettività aperta, capace di condividere emozioni e di costruire solidarietà.

Tali passaggi promettono una convivenza interculturale basata su un riconoscimento e rispetto reciproco, spesso difficili da incontrare nella realtà.

Tutto ciò acquisisce un significato maggiore se si considera che le società contemporanee occidentali sono contraddistinte dalla logica multi-etnica e la presenza di individui e di gruppi che hanno diversi orientamenti culturali concorre ad accrescere il paradigma della differenza, il quale diventa allo stesso tempo un'affermazione di individualità per il soggetto e un fenomeno tipicamente sociale per la collettività. Questi processi si realizzano in quello che Colombo (2007) chiama «spazio del quotidiano»; è infatti nel palcoscenico della quotidianità che le società odierne accolgono, producono e, non di meno, inventano le differenze.

Capitolo terzo

Multiculturalismo e rapporto tra culture: sfide, limiti e nuove prospettive

3.1 Globalizzazione, rapporto tra culture e multiculturalismo

La cosiddetta *crisi* della cultura prende le mosse dal concetto stesso di cultura, messo in discussione nel suo carattere di «entità circoscritta, localizzata e descrivibile nei suoi elementi componenti che lascia il posto ad un concetto più eterogeneo, frutto della tendenza al movimento e al «traffico delle culture [che] sembrano prevalere sulla coincidenza di cultura, territorio e identità» (Fabietti 2004: 42-43). Risulta superata la tassonomica classificazione delle culture delimitate dall'appartenenza e dall'identità dei gruppi sociali; «dato il crescente processo di delocalizzazione e di globalizzazione, appartenenze e identità sono rappresentabili in termini di “interazioni” e di “rifrazioni” intersoggettive ed interculturali» (Fabietti 2004: 45). La formazione di un mondo sempre maggiormente globalizzato e delocalizzato ha imposto infatti la necessità di ripensare le appartenenze in conformità alle loro pratiche, che si dimostrano così legate in misura minore ad appartenenze specifiche¹.

¹ Appadurai ha così proposto l'introduzione del concetto di *ethnoscapes* a rappresentare «il panorama di persone che ricompongono il mutevole mondo nel quale viviamo: turisti, immigrati, rifugiati, esiliati, lavoratori stranieri e altri gruppi e persone in movimento [che] costituiscono un tratto distintivo del mondo e sembrano incidere sulle politiche di e tra le nazioni ad un livello finora senza precedenti» (Appadurai 1991: 192).

In questo *milieu socio-economico-culturale*, come osserva Colombo, «l'identità e la cultura non possono che essere miste, relazionali, inventive; costruzioni congiunturali e non essenze» (2002: 169). L'inevitabilità del contatto e la presa di coscienza della fluidità dei processi di adattamento, rendono superate ideologie e pratiche di mantenimento dell'integrità e della purezza, anche se ogni mescolamento di corpi e credenze viene vissuto come una minaccia per l'integrità dell'individuo e della cultura. Questo significa primariamente che è necessario analizzare come le diversità entrano in contatto, come si contaminano tra loro e si modificano a vicenda, trovando categorie nuove e semantizzazioni alternative ai concetti di identità, cultura e straniero (Aime 2004; Colombo 2007).

La globalizzazione ha generato un mescolamento culturale in cui risulta difficoltosa l'assegnazione di contorni precisi a una pratica culturale piuttosto che a un'altra: lo stesso concetto di cultura può essere inteso a volte «più un ostacolo che un aiuto per la comprensione dell'attuale complessità culturale» (Giglioli, Ravaoli 2004: 382). In ogni caso, l'integrità e la purezza (Clifford 1993) della cultura sembrano concetti ormai obsoleti, non più adatti a descrivere il rapporto tra le diverse culture in un mondo in cui il sistema economico globale favorisce scambi e movimenti di merci e persone e il sistema informativo di massa consente di vedere ciò che accade in un altrove spaziale e temporale, rendendo l'incontro con la differenza inevitabile e soggetto a continue negoziazioni, aggiustamenti, revisioni e confronti.

Secondo Watson (2004) parlare di società multiculturale equivale a parlare di una società – Stato, nazione, paese, regione o anche soltanto di un'entità geografica delimitata, come una città o una scuola – composta di persone che appartengono a culture differenti. La società contemporanea si presenta infatti caratterizzata da «un'intensificazione senza precedenti di contatti tra individui e gruppi con storie, identità e concezioni del mondo spesso assai lontane tra loro» (Fabietti 2001: 407). In queste condizioni nuove, la cultura attua inevitabilmente un cambiamento anche nelle sue modalità di produzione, nel momento

in cui “nuovi luoghi”, transnazionali e deterritorializzati quali genere, classe, eticità si affiancano, si sovrappongono, confliggono per fornire all’umanità intera quei filtri attraverso i quali le dimensioni culturali [...] sono accettate e condivise divenendo parte della percezione del proprio gruppo e delle alterità che continuano a sussistere e a prodursi» (Callari, Galli 2004: 29). La cultura della globalizzazione comporta di conseguenza sia la logica della omogeneizzazione (sul piano scientifico, tecnologico, consumistico, del *welfare* ecc.) che quella della differenziazione, legata quest’ultima al riconoscimento agli individui della propria identità; in una siffatta situazione, si è delineato con nitidezza anche il potenziale relativismo dei valori «nei confronti degli ordini simbolici tradizionali e delle stesse definizioni delle identità» (Crespi F. 2002: 19).

Il multiculturalismo è una concezione secondo la quale, in una società in cui sono presenti più culture e comunità, per la sopravvivenza e per la stabilità di questa forma sociale, è indispensabile che la convivenza sia regolata da un reciproco rispetto senza che vi sia un’assimilazione, diretta o indiretta, alla cultura e al gruppo dominante. È una concezione, in sintesi, alla quale, inizialmente, si rifacevano i gruppi minoritari e le subculture che volevano ottenere il riconoscimento della loro identità culturale, ritenendo che la garanzia dei diritti individuali, offerta dalla democrazia liberale, non proteggesse la propria cultura o i propri modi di essere.

I fautori dell’opzione multiculturalista sostengono che, più arretrano i caratteri costitutivi dell’identità nazionale, più spazio si crea per un’integrazione intesa come possibilità di una sfera pubblica a caratterizzazione relativista, regolata da meri meccanismi di convivenza di differenze di ordine etnico, culturale e religioso. Quindi «il multiculturalismo è generalmente definito un approccio di politica pubblica per gestire la diversità culturale in una società multi-etnica, e specialmente quella politica che mette in risalto il mutuo rispetto e la tolleranza per le differenze culturali all’interno dei confini di una nazione» (Donati 2008: 3). Il presupposto del multiculturalismo è quello che oltre alla tolle-

ranza nella sfera privata, ci sia anche un riconoscimento della pluralità nella sfera pubblica e una tutela che si traduce in «diritti collettivi» specifici delle minoranze (Bellati 2005).

Da un punto di vista storico, la parola è stata impiegata per la prima volta nel 1957 per descrivere la Svizzera, ma è diventata di uso comune in Canada alla fine degli anni Sessanta. Cronologicamente, questa interpretazione ha iniziato ad affermarsi soprattutto nella cultura nordamericana a partire dagli anni Sessanta, generata dalla crisi dell'ideologia dominante del *melting pot*, nella quale, il pensiero portante era rappresentato dall'esigenza che, la molteplicità etnica, si dovesse fondere necessariamente in un'unità plurale. Il pericolo incarnato da questa ideologia era rappresentato da un suo specifico, ossia da un meccanismo che avrebbe portato a un'assimilazione unilaterale alla classe dominante con il mantenimento della discriminazione nei confronti delle minoranze. Nella sua interpretazione generale e successiva invece, il multiculturalismo enfatizza le caratteristiche delle differenti culture (nei suoi aspetti unici e specifici), e, specialmente, il loro relazionarsi l'una con l'altra nelle nazioni ospitanti. Da un punto di vista politico, come elemento programmatico, il multiculturalismo è stato adottato per la prima volta in Canada nel 1971 per affermare il valore e la dignità di tutti i cittadini, indipendentemente dalle origini razziali o etniche, dalla lingua e dalla religione.

Il multiculturalismo è, dunque, una modalità nuova di inserimento di persone con una specifica cultura (gruppi etnici o immigrati ad esempio) in una società in cui prevale un'altra cultura, che la dottrina distingue da altre quattro possibili soluzioni:

- 1) assimilazione: ossia sono le minoranze stesse a chiedere una piena adesione alla cultura nazionale dello stato ospitante, ma tale cultura deve definire gli standard di interazione nei luoghi pubblici per mezzo della legge;
- 2) ibridazione o meticcio: definito anche sincretismo culturale, ossia vengono incrociate diverse etnie, anche attraverso matrimoni misti, con l'obiettivo di avere generazioni che sono

figlie di tante diverse culture (lo si riscontra nei paese dell'Asia, dell'Africa e del Sud America) (Donati 2008: 3-5);

- 3) *melting pot*: per molto tempo ha rappresentato l'ideale dominante, ossia ridurre la multiculturalità a un semplice «mescolamento» di minoranze e immigrati in un luogo dove, un grande numero di persone provenienti da tanti paesi diversi, vivono assieme. Per esempio New York è un vasto *melting pot* di differenti nazionalità o *salad bowl* è un'insalatiera dove si mescolano differenti etnie, o ancora *hyphenation* ossia l'incorporazione che identifica i soggetti in base alle loro origini nazionali, come nelle dizioni italo-americano, irlandese-americano ecc. (Pompeo 2002: 103);
- 4) interculturalità: è una forma di incorporazione che pone l'attenzione alle differenze culturali, al fine di meglio integrare l'immigrato o una minoranza, nel sistema liberaldemocratico occidentale².

Il termine multiculturalismo viene oggi utilizzato nella descrizione delle società occidentali, definito proprio dalla presenza simultanea di una pluralità di gruppi differenti che fungono da base per l'identificazione, il riconoscimento e l'orientamento dell'azione dei loro membri. Si propone di reagire soprattutto all'astrattezza dell'universalismo della modernità, che ha, erroneamente, almeno in questa fase storica, creduto di poter eliminare tre proprietà principali dell'identità di comunità, ossia la sua particolarità, la sua differenza, e la sua dimensione.

La diversità etnoculturale non è una novità, perché è da sempre parte integrante della storia dell'umanità. Differente è tuttavia l'attenzione che si deve necessariamente usare verso le diversità che caratterizzano la popolazione. In un mondo globalizzato come il nostro, diviene pressante il bisogno di rivalutare il legame fra libertà individuale e cultura d'appartenenza. Per prendere in considerazione le differenze senza produrre diseguaglianze, Savidan (2010) traccia un profilo del modello multiculturalista

² Sul tema dell'interculturalità si tornerà in maniera specifica all'interno del capitolo nel paragrafo 3.5.

illustrandone il senso e la portata, e valutando le sue virtù, i suoi limiti e i rischi che esso comporta. Siamo di fronte a un'idea di multiculturalismo dalle molte facce che richiede una visione disincantata come più volte spiegato da Scidà (1990; 2000; 2005).

Il tema rimanda all'inevitabilità del contatto tra le culture, contatto che in termini più o meno conflittuali ha sempre contraddistinto gli scambi umani ma che, nel mondo globalizzato post-moderno, ha assunto le dimensioni dell'imprevedibilità in quanto sono cresciute le possibilità di incontro/scontro sia nei termini della frequenza sia in quelli della rapidità. È evidente altresì che il multiculturalismo chiama in causa inesorabilmente un ripensamento del concetto di identità. Come suggerisce Bonet (2006), con il diffondersi di un multiculturalismo politico, si sono fatte largo retoriche dell'identità e della differenza che hanno messo in stretta relazione identità e cultura, fino a sollecitare una inevitabile riflessione su tale nesso per nulla scontato né nelle sue articolazioni né nelle implicazioni in cui può esitare. Poiché il concetto di cultura è altamente flessibile e impreciso nel panorama della scienza antropologica, sovente esso è stato rimpiazzato dall'espressione identità culturale, che invece di semplificare i termini del dibattito ha posto altri problemi altrettanto specifici. Un primo nodo problematico risiede nel fatto che le identità sociali/collettive siano sempre relative al contesto e al punto di vista dell'osservatore. In secondo luogo, contrariamente all'identità/personalità psicologica che si rifà a criteri di continuità individuale, le identità sociali/collettive si devono confrontare con la discontinuità e la possibilità di aggregazioni molteplici, sovrapposizioni, miscele (Gellner 1983). In terzo luogo, l'identità moderna e postmoderna sembra caratterizzata da elementi di contrapposizione rispetto all'alterità, anziché da elementi di dialogo.

Il termine multiculturalismo viene spesso mitizzato e idealizzato ignorando che l'incontro tra diverse culture, religioni etnie ecc. non avviene sempre pacificamente. Discutere del multiculturalismo diventa più frequente e realistico quando presenta un grande rischio di conflittualità sociale determinata soprattutto da

differenze culturali e religiose. Questo rischio alimenta la domanda: «Che cosa intendiamo per multiculturalismo?».

La definizione di multiculturalismo rimanda alla presenza di relazioni interetniche come generatrici di relazioni multiculturali nel quotidiano e anche nel sociale e politico (Piccone Stella 2003; Semi 2007). Il multiculturalismo si basa sulla rivendicazione e la ricerca del riconoscimento delle differenze culturali, afferma le pari dignità di singole identità culturali, culture diverse che hanno lo stesso valore. I diversi paradigmi partono da due posizioni opposte, una più descrittiva-antropologica e una più prescrittiva-ideologica. Delle due l'accezione che sembra prevalere è soprattutto di tipo ideologico: con multiculturalismo si indica, quindi, quella forma di società futura che si vorrebbe o che, al contrario, si teme. Più che un termine descrittivo o normativo, in questo caso si fa riferimento a una volontà politica, a una scelta nello spettro degli orizzonti possibili. Accanto a questa prima impostazione vi è un'elaborazione più pragmatica, che si fonda sulla scienza e sulla filosofia politica e che intende farsi carico di tutta una serie di politiche sociali necessarie alla convivenza nello spazio comune della nazione. In entrambi i casi, tanto nel dibattito intellettuale quanto nella discussione comune, la dimensione maggiormente utilizzata è quella normativa: il termine multiculturalismo serve così a indicare la necessità o lo sforzo di individuare un modello di convivenza che si fondi su un concetto di giustizia coerente.

Tutto ciò non può prescindere, ovviamente, sul piano politico, dalla costruzione di uno spazio in cui possano avvenire quelle che Benhabib chiama interazioni democratiche (2005), vale a dire un «insieme di processi deliberativi attraverso i quali le identità individuali e collettive rendono fluide e negoziabili le distinzioni tra cittadini e stranieri, tra “noi” e “loro”, ridiscutendo e “aggiornando” i principi di inclusione. Il che, tra l'altro, rinforza l'idea fondamentale che la democrazia è sempre da costruire, perché – oggi più che mai – non può illudersi di avere scoperto finalmente il segreto di un dialogo trasparente tra persone di diverse culture, ma deve invece sforzarsi di tener conto anche delle esigenze dei

suoi ospiti, senza che ciò significhi rinunciare al diritto di porre regole» (Gomasasca 2007: 18).

Infatti multiculturalismo non significa solo riconoscere il valore della differenza, ma anche che lo scambio costante e la contaminazione reciproca non sono una scelta ideologica, un'opzione fra le tante, ma la normale caratteristica antropologica e storica delle società umane. Come sottolineato da Dyson Freeman «l'evoluzione culturale ha rimpiazzato l'evoluzione biologica come principale forza guida del cambiamento. L'evoluzione culturale non è darwiniana. Le culture si diffondono per trasferimento orizzontale di idee, più che per eredità genetica. L'evoluzione culturale corre mille volte più rapidamente dell'evoluzione darwiniana, accompagnandoci verso una nuova era di interdipendenza culturale che chiamiamo globalizzazione» (Freeman 2007: 6).

A tale proposito, risulta importante effettuare una distinzione terminologica del termine multiculturale, il quale può essere pensato come teoria, relativa a quanto asserito finora, ovvero come «modo di concepire ciò che è o dovrebbe essere la forma della convivenza fra culture diverse» (Donati 2008: 8), oppure come «diversità culturale» (Lanzillo 2005: 7). La seconda concezione è rilevante da un punto di vista *politico*, ossia «multiculturalismo» inteso come «insieme delle misure politiche adottate per realizzare un assetto normativo tale da includere le differenti culture su un piano di parità e di diritti» (Donati 2008: 9), oppure come risposta normativa, risposta d'ordine al multiculturale. Lanzillo, ritiene dunque che la politica debba riuscire a immaginare «una nuova forma di pensiero, che sia non più unidirezionale (noi *vs* gli altri), ma multirelazionale, adatta cioè alla realtà di una società effettivamente multiculturale» (Donati 2005: 23). La sfida alla quale si è sopra accennato, è dunque anche relativa al tentativo, da parte della normatività, di attenuare pratiche relative a qualsiasi altra forma di predominio culturale.

Nelle distinzioni terminologiche effettuate da Giaccardi (2005), oltre alla distinzione tra il termine multiculturale e multiculturalismo alla quale si è appena accennato, si vuole far notare come il termine multiculturalismo, possa rischiare di assumere

«un'etichetta che denoti una *differenza nella differenza*, un riconoscimento di una molteplicità senza un interesse a conoscere il diverso» (Giaccardi 2005: 48). Con tale espressione, si vuol sottolineare la caratteristica passiva propria del termine multiculturalismo, il quale, possiede una «tolleranza che accetta la diversità, senza conoscerla, solo a patto che rispetti le regole e non crei scompiglio, con il rischio di passare da un multiculturalismo di giustapposizione a un multiculturalismo di segregazione» (Demorgon 1998: 33).

D'altro canto, la politica multiculturalista si concentra su iniziative pubbliche miranti a farsi carico della diversità culturale all'interno della società per riconoscerla, tollerarla e, se possibile, incoraggiarla. Inoltre tale pratica, prende in considerazione le richieste di quanti rivendicano il riconoscimento di diritti particolari o di un trattamento preferenziale in riferimento a bisogni specifici di ciascun gruppo. Il multiculturalismo pone una premessa e molte domande: la prima riguarda, in sintesi, la variazione di un rapporto, da "stato/cittadino" siamo passati a un rapporto Stato/comunità/cittadino. Il multiculturalismo punta al riconoscimento di diritti collettivi riferiti a comunità, prima che a individui, e ritiene che anche i rapporti tra culture diverse, oltre a quelli tra individui, debbano richiamarsi ai valori della libertà e dell'egualianza. L'individuo, in quanto soggetto di diritti e doveri, viene considerato solo in quanto parte di una comunità³.

³ Una prima significativa implicazione di questa concezione è legata al fatto che in luogo dell'assimilazione di individui concepiti come isolati, anzi, da emancipare rispetto alle appartenenze tradizionali, si è dato più rilievo al tema del riconoscimento collettivo delle minoranze, secondo la lezione di Taylor (1998). Si è quindi cercato di dare maggiore importanza alle aggregazioni degli immigrati come ambienti sociali capaci di offrire luoghi di identificazione e radici culturali, lasciando alle minoranze il compito di organizzarsi, favorendo in positivo lo sviluppo di associazioni e servizi delle comunità immigrate. Una seconda implicazione risiede nell'idea del rispetto delle culture che si è tradotta nella concessione di spazi e risorse per espressioni associative e manifestazioni culturali delle popolazioni immigrate. Un terzo aspetto riguarda l'obbligo dell'assimilazione linguistica che si è stemperato in favore di aperture al bilinguismo, anche nelle scuole, insieme al recupero e alla valorizzazione dell'eredità culturale dei contesti di origine. In quarto luogo, il multiculturalismo ha contribuito ad accrescere il fascino

3.2 *Le sfide e le risorse della differenza culturale*

Il riconoscimento della differenza rende indispensabile riflettere sul cardine fondamentale del multiculturalismo cioè il fatto che la diversità tra culture va preservata. La sociologia ci fornisce importanti elementi di analisi articolando il problema secondo il concetto di differenza culturale: «spesso si è costretti a dover partire dalla considerazione della differenza culturale come qualcosa che i soggetti hanno in modo definitivo. In altre parole, per poter riconoscere dei diritti alle differenze, si dà per scontato che qualcuno queste differenze, e quindi questi diritti, li abbia e che questo qualcuno può essere chiaramente definito sulla base di una collocazione sociale, di una sua appartenenza ad una cultura» (Freeman 2007: 6).

Ma cosa s'intende per differenza culturale? Donati asserisce che «la differenza (nell'identità socioculturale) è uno scarto che fa problema in quanto induce una reazione, dovuta a una dissonanza cognitiva che chiede di essere risolta» (2008: VIII). Donati prosegue nel suo testo, mostrando degli esempi concreti di differenza culturale che hanno potuto dimostrare come la «percezione della differenza metta in moto una reazione di origine simbolica che influenza i sensi fisici, cui sono immediatamente collegati stati d'animo, emozioni, sentimenti che dipendono dal significato che annettiamo alla percezione fisica». Secondo Mantovani per muoversi senza «tristi paraocchi» (2004: 39) viene richiesta la dote di comprendere ciò che non si può accettare, acquisendo la capacità di cogliere sistemi di valori diversi anche se non si sente il bisogno di dividerli. Risulta opportuno, inoltre, non congelare l'identità degli altri in stereotipi, ai quali attribuire caratteri di fissità e negatività: «la paura della differenza, infatti, producendo attribuzioni di identità per lo più svalutative e negative, crea insormontabili barriere mentali e simboliche, finendo con

e la capacità attrattiva delle culture "altre" presso una parte della stessa popolazione autoctona, anche se in forme talvolta superficiali e folkloristiche.

il legittimare e razionalizzare giudizi di inferiorità e pratiche di intolleranza e di dominio» (Pinto Minerva 2004: 7).

La differenza culturale è molto articolata, perché, se consideriamo le situazioni e i contesti di interazione quotidiani, ci accorgiamo che la cultura, la posizione sociale e la differenza non sono “proprietà” che le persone o i gruppi sociali hanno come pacchetti ben definiti che si portano appresso, ma “cose” sulle quali discutono, contrattano, attuano, nascondono, fanno resistenza, cercano di modificare a seconda della situazione così come è definita da loro.

Se si adotta la prospettiva sociologica non si deve dare per scontato che le culture esistano come bagagli dati e immutabili, che si caricano sulle spalle alla nascita, o come insiemi omogenei condivisi dai suoi appartenenti allo stesso modo. Intendere, quindi, il binomio diversità/differenza in modo statico ne favorisce una connotazione al negativo, favorendone dei vincoli, uno dei quali è rappresentato dall'essenzializzare la differenza. Tale considerazione ci porta, da un lato, a credere che tutti gli appartenenti di un gruppo abbiano le stesse credenze, la stessa visione del mondo e, quindi, la stessa aspettativa; dall'altro, proprio perché portatori di tali differenze sono irrimediabilmente diversi da me (Mantovani 1998; 2006).

È facile allora scivolare in un rapporto con l'altro segnato dall'indifferenza o dal conflitto. Poiché la differenza c'è ed è insuperabile, in quanto è proprio ciò che distingue me da loro, allora una delle possibilità che ho per rapportarmi con l'altro è la tolleranza, ossia decidere che c'è un “qui” e un “là”, un “noi” e un “loro” e convivere insieme, assicurando e riducendo al minimo ciò che può contaminare entrambe le parti. La tolleranza, però non è un antidoto sufficiente, poiché tende a infrangersi velocemente quando si confronta con le crisi socioeconomiche.

È importante anche conciliare gli aspetti di comunanza fra le culture, con la singolarità di ognuna di esse attraverso la regolarità. Infatti lo studio di una specifica cultura consente di cogliere in essa delle regolarità che rimandano al confronto con le regolarità di altre culture. La società multietnica rappresenta ora un insie-

me di regolarità culturali dinamiche e in continua definizione. La diversità, quindi, si esprime come un nuovo valore socialmente fondante, all'interno della sua unicità e trasformabilità. Si configura così come un processo continuo che prosegue nel tempo e in modo inarrestabile. Scompare l'idea meccanicistica della cultura come progresso costante e lineare che sarebbe avvenuto lungo un percorso irreversibile di accumulazione grazie al carattere omogeneo degli artefatti culturali. In realtà, ogni cultura segue il proprio percorso di sviluppo, in parte intrecciandosi con le altre diversità attraverso un'azione continua di influenza reciproca, in parte seguendo un itinerario specifico. In quanto processo che si svolge nel tempo, la cultura è in costante cambiamento, in grado di assumere di volta in volta forme diverse, non necessariamente migliori, a cui tutti i soggetti partecipano in vario modo, attivo e passivo, ognuno con il proprio contributo. In tale evoluzione, la società multiculturale mantiene, pur nel suo divenire, condizioni di stabilità e fasi di arricchimento progressivo.

La convivenza tra più culture auspicata dal concetto di multiculturalismo, sembra dunque una sfida non facile da affrontare, soprattutto da parte delle società più avanzate. Tale sfida è relativa alla concreta possibilità di costruire una civile convivenza tra i popoli, nonostante la loro reciproca diversità. Naturalmente il riconoscimento e l'accettazione dell'altro, sono elementi imprescindibili senza i quali si va incontro a fenomeni come il razzismo e, come già accennato, l'etnocentrismo. Quest'ultimo, secondo Lanzillo, domina gran parte del pensiero occidentale, il quale «continua a farci scambiare per valori universali il nostro peculiare, situato, culturalmente mediato modo di vedere i valori universali» (2005: 22).

3.3 I limiti del multiculturalismo tra universalismo e relativismo culturale

Il multiculturalismo si presta certamente a una lettura critica se consideriamo il fatto che da un lato «esso segna ed accetta

una frammentazione della società, o meglio segna la rinuncia a ricomporre quadri culturali unitari e dall'altro recepisce in una forma politicamente compatibile (corretta) l'emergere di tensioni sopite o nuove all'interno dei quadri culturali» (Petrosino 2004: 134). L'odierno multiculturalismo – cioè il «giusto principio della pari dignità dei gruppi culturali diversi a partire dal presupposto che nessuna cultura è legittimata a svolgere un ruolo egemone sulle altre» (Petrosino 2004: 147) – si basa sulla consapevolezza, più o meno accentuata, che «tutte le culture abbiano qualcosa di importante da dire» (Belardinelli 1998: 113) e da dare, ma, sino alla fine del secolo scorso l'Occidente considerava la propria cultura superiore rispetto alle altre, che andavano semmai elevate di grado, civilizzandole. Il prodotto di una tale logica è visibile nei danni provocati dalla colonizzazione non meramente geopolitica, ma anche economica, ideologica e religiosa. In seguito, l'uscita dall'epoca moderna e l'ingresso in quella postmoderna ha coinciso con l'affermazione della pluralità delle culture: «il posto che ieri occupavano le grandi teorie universali (l'illuminismo, l'idealismo, il materialismo storico) è stato preso oggi dal pluralismo dei giochi linguistici aperti alla differenza e alla molteplicità. Le cose stanno in un modo, ma potrebbero stare anche diversamente; in ogni caso si presume che nessuno sia più in grado di dire come dovrebbero stare» (Belardinelli 1998: 114).

Il rischio del multiculturalismo si fa duplice: esso può evolvere in quello che è stato definito un «relativismo impotente», cioè un appiattimento delle culture, oppure sfociando nell'«etnocentrismo presuntuoso di coloro che ritengono invece che valga veramente soltanto la propria cultura» (Belardinelli 2008: 116). Interessante risulta essere anche il punto di vista dal quale Mantovani (2004) decide di iniziare a spiegare ciò che «non c'entra» con il multiculturalismo, o per lo meno non dovrebbe. Asserendo che «non si può parlare di cultura senza parlare di differenze», l'A. evidenzia i concetti di etnocentrismo e relativismo, in cui per il primo si intende «una superiorità che rinuncia a vedere non solo l'altro ma anche noi stessi», mentre con il relativismo si vuol rappresentare qualcosa che «va rassegnandosi a subire ogni rivendicazione

che venga avanzata in nome della differenza» (Mantovani 2004: 7). Dopo tale distinzione, si ritiene che sia l'etnocentrismo, che il relativismo, siano risposte inadeguate alle sfide del mondo in cui viviamo, in quanto non concorrono a una più adeguata costruzione condivisa e negoziata della cultura.

Questo spazio di contratto lascia però aperti molti dubbi sulla reale possibilità di un totale relativismo culturale. Infatti paradossalmente il fenomeno del relativismo culturale sembra condurre in pratica a un'assolutizzazione sempre più accentuata delle definizioni culturali particolari, a forme dogmatiche che non accettano di essere messe in discussione. Per assurdo ogni piccola cultura particolare vuole assumere il posto della cultura dominante precedente. Un esempio interessante di questo atteggiamento è il *linguaggio politically correct* che esasperando l'uso di un linguaggio che non sia discriminante per nessuno crea conflitto anche tra le stesse minoranze in lotta contro la stessa cultura dominante. Il superamento di questa stagnazione potrebbe iscriversi allora in una visione complementaristica delle culture, in cui ciascuna limita sì le altre, ma allo stesso tempo le completa. Nella prospettiva del multiculturalismo trovano quindi spazio e legittimazione diverse forme culturali.

Il multiculturalismo paradossalmente «corre il rischio di essere visto come una concezione statica della cultura e l'idea di una società multiculturale può divenire una finzione, aperta a tutte le manipolazioni, un mezzo per edificare discriminazioni tra universi socio culturali che condividono gli stessi spazi di vita» (Touraine 2002: 169).

Eppure la cultura esprime il modo di vivere di una società. La conferenza mondiale sulle politiche culturali ha chiaramente affermato che la cultura rappresenta e contiene «l'insieme dei tratti distintivi, spirituali e materiali, intellettuali ed affettivi che caratterizzano una società o un gruppo sociale, che ricomprende, oltre alle arti e alle lettere i sistemi di vita, i diritti fondamentali della persona umana, i sistemi di valore, le tradizioni e le

credenze»⁴. La cultura costituisce il collegamento tra il proprio sé, inteso come propria identità e appartenenza al proprio gruppo e gli altri: è la connessione tra l'Io e la società.

L'incontro – scontro tra culture, popoli e individui può essere visto anche in una dimensione capace di dare valenza positiva al conflitto quando il conflitto è tra il Sé e l'altro. Il conflitto tra culture diverse, quando queste sono intese come strumento dell'interazione, rappresenta un punto di contatto, un'occasione per l'integrazione tra soggetti diversi che per potersi scontrare devono prima ancora conoscersi. Al contrario, il conflitto basato sull'ignoranza reciproca e sull'intolleranza genera la separazione, ma in tal caso ciò che si perde ancora prima dell'uomo è essenzialmente la cultura stessa, che dentro a confini rigidi muore.

Il processo di globalizzazione provoca una sensazione di spaesamento e di disagio tra gruppi differenziati tali da «indurre alla ricerca e alla proclamazione della propria identità, unica e irripetibile e, in forme, tempi e luoghi tali da prefigurare non tanto una ricorrente anomia, quanto piuttosto esplosioni di conflittualità incontenibile tra vicini mai così lontani e lontani mai così vicini» (Berti 2000: 46). Ma perché il conflitto possa assumere connotazioni positive senza vedere definitivamente compromessi questi diritti fondamentali, occorre passare da una logica della tolleranza a una del rispetto.

Il multiculturalismo ha il merito di creare un collegamento tra le diverse culture all'interno del sistema società: in altri termini, la società è integrata, funziona come un tutt'uno ma non annulla le identità e le differenze costitutive dei singoli.

Blau sostiene che se ogni cultura avesse il diritto di esprimersi senza prendere in considerazione la presenza degli altri, potrebbe giustificare e rinforzare la convinzione di superiorità della propria cultura, o addirittura causare ostilità di altri gruppi e dei loro membri (Blau 1995). L'assunto da cui però, qui si vuole partire è quello secondo cui nessuna cultura è superiore alle altre. Secondo

⁴ Raccomandazione n. 27 della *Conferenza mondiale sulle politiche culturali*, Messico, 1982.

Blau, affinché il multiculturalismo superi il suo contenuto terminologico e riesca a rispondere alle necessità reali della società a forte presenza di immigrati, è necessario che «i vari gruppi imparino la cultura reciproca così da essere in grado di comunicare in modo significativo» (Blau 1995: 62).

L'Europa, rispetto agli Stati Uniti, è stata investita solo da qualche decennio da un ampio processo di immigrazione. Oggi, però, che l'immigrazione e la globalizzazione sono fenomeni consolidati e quotidiani, l'atteggiamento di tolleranza non pare essere più sufficiente. La differenza culturale è aumentata in misura così ampia che le "ragioni" del paese ospitante, la sua "supremazia" culturale, la "comprensione" verso l'immigrato, non possono essere più accreditate, ritenute come legittime.

Nel tentativo di risolvere le questioni dell'integrazione degli immigrati nelle società di arrivo, si discute molto se si debba privilegiare una prospettiva individualista, che vede l'immigrato come soggetto di diritti, oppure se ci si debba rivolgere verso una dimensione pluralista, che relega l'immigrato a membro di una minoranza beneficiaria di tutela e promozione. La prima prospettiva corre il rischio di scadere in un'ottica assimilazionista che trascura l'identificazione etnica, mentre invece la seconda, affermata negli ultimi anni, è quella che riconosce e più mette in evidenza le identità etniche (Fabietti 1998).

In Europa, almeno fino alla fine degli anni Sessanta, ha dominato il modello assimilazionista, che vede l'immigrato ben integrato come «colui che parla, pensa ed agisce come il natio, perfettamente assuefatto ai modelli culturali dominanti. Così risulta anche molto facile imputare la causa dell'emarginazione all'immigrato stesso, apparentemente ad una cultura troppo diversa per poter essere integrata» (Marta 1990: 117).

Ma anche il modello pluralista che si è affermato a partire dai primi anni Settanta e che si prefiggeva la convivenza armoniosa di culture diverse, sembra non godere di ottima salute. Troppo spesso, come sostiene Berti «si assiste ad una eccessiva oggettivizzazione dell'alterità etnica, e quasi alla istituzionalizzazione dell'idea che il problema principale delle relazioni etniche sia la

gestione della diversità culturale» (Berti 2000: 52). Ciò comporta il riemergere di particolarismo e localismi culturali che spesso sfociano in esclusione ed emarginazione e non in maggiore integrazione, oppure nell'affermazione del multiculturalismo radicale fondato sulla netta separazione per evitare qualsiasi contaminazione culturale (Berti 2000).

Rusconi si è interrogato sul concetto di multiculturalismo in relazione agli aspetti religiosi. La questione su cui l'A. dibatte è se il multiculturalismo possa considerarsi sinonimo o succedaneo "postmoderno" della laicità dello Stato (1997). A suo avviso, il multiculturalismo non presenterebbe problematiche sue proprie. Tutte le questioni che emergono, anche con l'immigrazione, non sono che aspetti della più generale laicità dello Stato perché il principio laico «non si limita ad affermare il principio di una benevola tolleranza, ma esige positivamente un vincolo reciproco su cui costruire una comunità politica che è solidale in quanto si riconosce lealmente in principi, regole e istituti che prescindono da vincoli particolari non generalizzabili» (Rusconi 1997: 1016). Occorre, però, fare attenzione a non confondere il multiculturalismo con la presenza multireligiosa: solo in tal caso si potrebbe sostenere che i tentativi di dialogo hanno successo quando rimangono sul piano delle grandi affermazioni di principio, perfettamente congruenti con lo spirito laico e che «rimangono esclusi dal dialogo gli specifici contenuti dogmatici di verità che fanno "cristiano" un cristiano, "musulmano" un musulmano, "ebreo" un ebreo, ed anzi rimane confermata la loro incompatibilità» (Rusconi 1997: 1012). In ultima analisi, solo la laicità di uno stato può garantire a ognuno la possibilità di riconoscere e praticare la propria fede religiosa. «Con il multiculturalismo anche gli stessi principi di laicità, che tanto hanno significato per la storia di tutto l'occidente, hanno bisogno di essere ripensati, se non superati. I principi della laicità si affermano e si fondano sul riconoscimento della tolleranza come valore fondamentale delle società moderne, ma la tolleranza, non è più sufficiente a garantire la convivenza multiculturale» (Berti 2000: 57).

Parlare di multiculturalismo non equivale, quindi, a sottintendere i principi della laicità. Al contrario, esso pone problematiche nuove e rende necessario un ripensamento di tutto il discorso sulla laicità, se non si vuole che certi suoi principi ancora incontestabilmente validi, vadano persi.

In effetti, la laicità è più ampia del multiculturalismo in quanto questa non si propone solo di evitare la predominanza di una cultura o di una religione su tutte le altre. In tal senso è emblematico il caso francese, dove per esempio, lo Stato esercita una forte pressione sul corpo sociale per evitare che si strutturino, tra le istituzioni repubblicane e i cittadini, delle comunità con referente religioso (Kepel 1996: 348). Ma in nome della laicità si violano e si disattendono le aspettative di un vasto schieramento di cittadini, che al contrario si riconoscono nelle comunità religiose. L'emergere dei movimenti religiosi, soprattutto in Francia, sia fondamentalisti che integralisti, non «sono il prodotto di un disordine sociale della ragione o di un intervento di forze oscure, ma la testimonianza inconfutabile di un malessere sociale profondo, che le nostre categorie di pensiero tradizionale non permettono più di decifrare» (Kepel 1991: 22). Molti movimenti religiosi, infatti, tentano di dare un nome alla confusione e al disordine del mondo, come sostiene Kepel «attraverso il ricorso ad una estremizzazione del valore e del credo religioso che viene applicato al mondo contemporaneo» (*Ibid.*). L'integralismo che oggi in più parti del mondo si manifesta è un'accusa spesso violenta alla modernità e alla laicità, subita e importata dall'Occidente. Una ricerca di identità dopo anni di sottomissione culturale e religiosa che porta al rifiuto di tutto ciò che non appartiene alla tradizione.

Una società multiculturalale per poter essere definita tale deve accettare anche la fierezza della rivendicazione etnica e culturale delle minoranze. Punto di incontro, può invece essere la creazione di un terreno comune di principi e regole che superino i particolarismi e a cui tutti si sentano, se non riconosciuti, almeno vincolati (Mantovani 2006). La società laica, se vuole mantenere ancora il suo primato morale in quanto detentrica e titolare dei valori democratici, deve impegnarsi nella costruzione di una poli-

tica della convergenza, che a partire dalle reali differenze culturali e attraverso logiche comunicative riesca a conciliare le molteplici identità, sia quelle personali che quelle di gruppo, che caratterizzano il multiculturalismo e per questo, lo strumento migliore da utilizzare è il dialogo (De Vita *et al.* 2004).

Parlare di multiculturalismo oggi, come sostiene Donati, significa parlare di un immaginario collettivo – «tutti differenti, tutti uguali» come titola Young (1996) – che si presenta come la versione più aggiornata del concetto di laicità in senso modernizzante (Donati 2008a). Il limite, però, è quello di mettere ogni cultura sullo stesso piano ed evitare di parlare di “verità” nella sfera pubblica: ogni individuo è portatore di una sua verità e le diverse verità non sono confrontabili tra loro.

Da questi postulati discende quello che Feyerabend chiama “relativismo democratico”: non esiste una tradizione esatta, corretta, vera, valida per sempre e per tutti, ma ogni cittadino utilizza i criteri della tradizione a cui appartiene e non i criteri impostigli da persone a essa esterne. Il fatto è che – scrive Feyerabend – nel mondo ci sono varie tradizioni, le quali hanno costumi, concezioni del mondo, attese diverse, producono beni diversi, fanno scoperte diverse, anche se lo scambio interculturale è spesso ostacolato o soppresso da una valutazione eccessiva di una certa tradizione (Galli 2006). Per relativismo si intende, una posizione secondo la quale tutte le tradizioni sono egualmente vere e egualmente buone e, scegliere l’una o l’altra è solo questione di gusto. Per Lukes, invece, la posizione relativista afferma che «principi e giudizi morali sono validi solo all’interno di culture particolari e non possono essere giudicati dai nostri *standards* nemmeno se danno luogo a pratiche ingiuste e crudeli. Il relativismo elimina il conflitto: se ogni risposta è giusta, ognuno sta al suo posto e non nascono collisioni» (Lukes 2003). Disporre però le culture in maniera a-valutativa tutte sullo stesso piano, come fa il relativismo, conduce ad accettare l’idea che il giudizio di un uomo o di un gruppo, essendo espressione di una preferenza, di un comportamento o di un punto di vista esterno, è semplicemente ciò che è.

L'altra posizione, quella etnocentrica si presta a tale funzione. Essa «eleva senza batter ciglio la propria concezione del mondo a criterio universale dell'umanità e si arroga il diritto di misurare con tale criterio felicità, sofferenze, e desideri degli altri» (Feyerebend 1978). Il già citato Lukes, nel suo *Liberals and Cannibals* definisce, invece, etnocentrica la posizione di chi ritiene la propria cultura «come unica giusta e sacra. Il resto del mondo è dannato e deve essere da noi salvato anche a rischio di conflitto verbale e fisico» (Lukes 2003). In breve, l'etnocentrismo presenta le seguenti caratteristiche: innanzitutto una codificazione gerarchica tra un "Noi" di valore superiore e un "Loro" di valore inferiore. Un trattamento conseguente degli individui come membri stabili, per nascita, del "Noi" o del "Loro", come inclusi ed esclusi dal "Noi". Inoltre, una forma normativa di aspettative che riguarda la comunicazione tra "Noi" e "Loro" – protezione delle risorse culturali fondamentali (Baraldi 2003: 48). Disporre però le culture su una scala gerarchica secondo la formula etnocentrica produce a sua volta risultati sgradevoli in quanto giustifica forme di imperialismo culturale di diverso tipo.

Una via più percorribile nel viaggio verso il multiculturalismo pare esserci: essa risiede nel pluralismo. Secondo l'illustre filosofo, «tutte le culture per quanto lontane e diversamente fondate, costituiscono tre "umani costumi": tutte hanno qualche religione, tutte contraggono matrimoni solenni, tutte onorano i loro morti: «Questi sono costumi eterni ed universali» (Vico 1977: 333). Anche per Rigotti (2006), tutti possiedono un principio che funge da comune denominatore: il concetto di giustizia, anche se quest'ultimo viene definito in modi diversi. Esisterebbero, in pratica concezioni diverse dello stesso concetto. Questo permetterebbe agli uomini di comprendersi, comunicare capire cosa si pensa della stessa cosa e persino di trovare un accordo e conciliarsi. Questa visione, però, come sostiene Martha Nussbaum, non permette di rispondere appieno a quelle diverse concezioni che in determinati contesti non riconoscono alcuni diritti umani fondamentali. La posizione della studiosa è riconducibile nella prospettiva universalista: secondo l'autrice «esisterebbe una

comune natura umana condivisa da tutti quelli che non sono “né animali né angeli”, che è l'unica potenzialmente universale» (2006: 36). Ma accogliendo questa concezione lo slittamento dall'universalismo nell'etnocentrismo è quasi inevitabile: non si oppongono i propri valori a quelli degli altri, semplicemente i propri valori sono fondanti anche quelli altrui. Nello specifico Lukes accusa l'autrice e molti altri studiosi di «sostenere una versione etnocentrista dell'universalismo» (Lukes 2003: 24). In pratica, nel dibattito su relativismo e universalismo la risposta si è incentrata su una visione olistica delle culture e delle società, considerate come totalità internamente coerenti e uniformi. Una concezione siffatta impedisce di vedere la complessità del dialogo e dell'incontro globale tra civiltà, e incoraggia opposizioni binarie come quella tra “Noi” e “Loro”.

I discorsi costituiscono procedure di validazione ricorsiva, tramite la quale norme e principi astratti vengono concretati e legittimati. Tutti possono dichiarare di rispettarci l'un l'altro, ma non è dato sapere che cosa un tale rispetto richieda o implichi di fronte a profondi conflitti culturali. In pratica, se alcuni possono considerare determinate pratiche e determinati giudizi un affronto alla dignità umana, altri possono imputare le valutazioni dei primi a una sorta di imperialismo etnocentrico.

Di universalismo etnocentrico parlano, in un certo senso, anche Lyothard e Rothy, e Benhabib definisce l'orientamento di questi due autori come «relativismo dei sistemi di riferimento» (Benhabib 2002: 51). Ciò che l'autrice imputa loro non è tanto il sostenere posizioni insostenibili, quanto piuttosto il fatto di riconoscere i giudizi di validità solo «relativi ai sistemi»: la preferenza accordata a un sistema piuttosto che a un altro non può essere stabilita in termini universali. Al contrario, l'autrice sostiene che «il relativismo dei sistemi di riferimento fallisca proprio perché il processo di individuazione e identificazione dei sistemi ne contraddice gli asserti» (Benhabib 2002: 52).

Benhabib, ha criticato le posizioni di questa visione di multiculturalismo. Più che di multiculturalismo, l'A. preferisce usare l'espressione “claim of culture” (Benhabib 2002), ovvero rivendi-

cazione delle culture. Questa espressione ha in sé un'idea di movimento e di interazione che si oppone all'immagine di staticità che delle culture offre il cosiddetto multiculturalismo a mosaico che «rimanda alla visione del sé concepito come essere parimenti unitario e armonico, dotato di un irriducibile centro culturale» (Benhabib 2002: 37). Lanzillo sostiene che «l'analisi di Benhabib, riconosce i rischi di balcanizzazione che sottostanno alla politica del riconoscimento inteso come riconoscimento di un'identità definita e circoscritta per il Sé. Un riconoscimento quello prospettato dal multiculturalismo che impedisce al sé di autonarrarsi e di incrociare tale narrazione con quella degli altri e che confina i soggetti in visioni reificate di sé e del proprio gruppo di appartenenza» (Benhabib 2006: 93).

Una possibile soluzione teorica alla via della convivenza pacifica è individuabile nelle norme del rispetto universale e della reciprocità ugualitaria come principi guida dell'interazione umana. Norme e assetti istituzionali normativi possono essere considerati validi, però, solo a condizione che tutti coloro che sono investiti dalle conseguenze che essi comportano, possano prendere parte al discorso pratico attraverso cui le norme vengono adottate. «Si intraprendono discorsi con un bagaglio già acquisito e si suppone che le norme che ne discendono si applichino a tutti i partecipanti, mentre attraverso il discorso gli interlocutori sottopongono le interpretazioni dettate dal bagaglio acquisito alla validazione intersoggettiva» (Benhabib 2002: 31).

Contro queste diverse concezioni di multiculturalismo, Benhabib argomenta in favore di ciò che definisce “costruttivismo sociale”, fondato su un modello dialogico e narrativo utile per definire le identità dei gruppi in maniera più dinamica e che l'autrice chiama “universalismo interattivo”, secondo il quale «è possibile venire a conoscenza dell'identità altrui solo attraverso le narrazioni con cui questo identifica se stesso» (Benhabib 2002: 35). Questo quadro diventa la base per la proposta di un modello di democrazia deliberativa, una democrazia cioè che sostenga la massima dialettica culturale nella sfera pubblica attraverso sia le istituzioni sia le associazioni della società civile.

Precondizioni istituzionali della democrazia devono essere: la libertà d'espressione, alcune norme etiche di base, la possibilità di tutti di partecipare allo spazio pubblico e di avere uguali diritti. Tutto ciò perché l'autrice si pronuncia in favore di una visione pluralistica: la società sarebbe, la risultante di una «plurivocità di tutte le culture, le quali non sono sistemi di azione e significazione olistici, bensì plurivoci, pluristratificati, decentrati e frazionati» (Benhabib 2002: 48).

Tuttavia, la posizione della statunitense non convince fino in fondo: essa finisce per non discostarsi molto dalle posizioni dei multiculturalisti che critica. La valorizzazione della cultura o del principio di giustizia che si riscontra nelle diverse posizioni proposte è sostituita nella concezione della Benhabib dalla valorizzazione della democrazia come forma includente: una valorizzazione data per scontata e proposta come unico modello possibile (Lanzillo 2006). L'autrice, inoltre – continua Lanzillo – «assumendo uno schema di pensiero che ragiona attraverso coppie concettuali oppostive, non può che affermare una gerarchia valoriale che nasconde di nuovo una logica di tolleranza e di separazione» (Lanzillo 2006: 95). Anche questa posizione finisce così per essere ricondotta alla dialettica della superiorità: una superiorità che sicuramente non può fornire una pacifica convivenza.

Anche Donati concorda con questa critica visione: «il multiculturalismo, è diventato una ideologia politica che propugna una cittadinanza inclusiva nei confronti delle culture diverse» (Donati 2008a: 5). Dopo averne a lungo decantato le doti e sperato in una sua agognata realizzazione, il multiculturalismo ha generato, quindi, soltanto effetti negativi.

Di fatto, come alcuni autori hanno messo in luce, il multiculturalismo sostiene una forma di cittadinanza che risulta problematica, perché il tipo di inclusione politica che esso propone maschera dei precisi rapporti asimmetrici di potere e genera nuove forme di esclusione sociale (Mackey 1999).

Secondo Donati, oggi, bisognerebbe sostituire il termine di multiculturalità con quello di interculturalità. L'interculturalità

pone, infatti, l'accento sull'*inter*, ossia su ciò che sta fra le culture e, indubbiamente, aiuta a costruire dei ponti, dei cuscinetti tra le culture. Questa visione trova d'accordo anche altri autori che genericamente definiscono questo punto di incontro "soglia". Il concetto di interculturalità può aiutare ad accomodare le culture tra loro, a trovare un *modus vivendi* fra di esse in nome di un principio di giustizia che riconosca il carattere ingiusto di una esclusione (Donati 2008a).

L'approccio interculturale non possiede però ancora gli strumenti concettuali e operativi per comprendere e per gestire i problemi della sfera pubblica quando le diverse culture esprimono dei valori radicalmente diversi. Le difficoltà dell'interculturalità derivano da due carenze di fondo. Innanzitutto da una insufficiente riflessività interna alle singole culture e in secondo luogo dalla mancanza di un'interfaccia relazionale fra le culture, tale da renderle capaci di gestire le differenze in modo da evitare la guerra reciproca o la separazione senza dialogo (Mantovani 2006).

Per andare oltre i limiti e i fallimenti del multiculturalismo che relativizza le identità e le fragilità di un discorso interculturale, occorre un approccio al problema della convivenza fra le culture che sia capace di ridare vigore alla ragione attraverso una nuova semantica della differenza interumana.

3.4 *Dai limiti del multiculturalismo all'intercultura*

Il concetto di intercultura, risulta differente rispetto al multiculturalismo in quanto lo stesso termine «rimanda più a un progetto che a una semplice attestazione di fatto, presuppone cioè l'idea (e l'impegno) di ricercarne forme, strumenti, occasioni per sviluppare un confronto e un dialogo costruttivo e creativo» (Pinto Minerva 2004: 13). Il concetto base, risulta essere più dinamico rispetto a quello più statico del multiculturalismo, in quanto prevede la comparazione di disuguali idee e valori differenti, provenienti, appunto, dalle varie culture. Chiaramente ciò è riferito a tutti quegli elementi distintivi che caratterizzano una

cultura, escludendo dunque quei valori universali dei quali si trattava in precedenza. Con ciò non si vuole però accogliere l'idea della differenza culturale con un'accezione negativa, piuttosto come un'esaltazione della stessa attraverso «un intreccio dialettico di scambi necessari per il reciproco riconoscimento».

Tali affermazioni vogliono condurre all'idea che il termine "interculturale", sia più appropriato rispetto a quello "multiculturale", in quanto il primo attraverso il prefisso *-inter*, come sostiene Pinto Minerva, «sta a indicare la matrice fondativa della "reciprocità" interculturale, il suo essere terreno fecondo di negoziazione e di scambio, facendo risaltare la ricchezza e la produttività del confronto» (2004: 13). Il prefisso *-multi* utilizzato, invece, nell'accezione multiculturale, «non implica di per sé una relazione e può fare da sfondo teorico a progetti di ghettizzazione culturale, indifferenza culturale o relativismo culturale spinto che teorizza l'impossibilità del dialogo» (Giaccardi 2005: 48).

Viene in questo modo evocata la comunicazione interculturale, tra le culture, come spazio mediativo tra universi culturali differenti (Bennett 2007; Colella, Grassi 2008). La prospettiva della comunicazione interculturale presenta di certo alcuni meriti, primo fra tutti quello di affermare l'esistenza di uno spazio intermedio tra la comprensione piena dentro ogni singola cultura e la totale estraneità tra le culture. In questo modo si sgancia dai limiti imposti all'idea, tipica del relativismo culturale, che sia impossibile un mondo comune a causa dell'insanabile divario tra la comprensione totale, raggiungibile solo all'interno (*within*) dell'omogeneità di una comunità culturale, e l'estraneità, la totale alterità fra (*between*) comunità culturali diverse. Ma perché i confini tra i tre domini *inter-*, *intra-* e *multi-* culturale siano gestiti adeguatamente, è necessario che la proposta non si appiattisca sul versante puramente comunicazionale. Un ulteriore merito di questa prospettiva è quello di sottolineare che il confronto tra culture può indurre alla ricerca assiologica, come approfondimento cioè sui valori (Tullio Altan 1995). Questa ricerca riflessiva sulla dimensione valoriale dell'esperienza *intra* e *interculturale*, se da un lato costituisce un utile esercizio individuale per dar conto

dei propri argomenti e stili di vita, dall'altro, tuttavia, non riesce ancora a spiegare come una pluralità di attori riescano a trovare delle *ragioni comuni*.

Questo modello, condivisibile e ricco di spunti, si espone tuttavia al rischio di etnocentrismo, critica questa che può essere evitata se il modello viene declinato in maniera adeguata a un reale incontro tra le persone e le culture.

Ma quali sono i tratti caratteristici della comunicazione relativi a tale (preferita accezione di) intercultura? Prima di rispondere alla suddetta questione, sembra utile definire la "comunicazione interculturale", quale disciplina il cui oggetto di studio è relativo alla «comunicazione interpersonale eterofila tra individui che appartengono a (e rappresentano) differenti culture, in relazione a un obiettivo» (Giaccardi 2005: 45). Quest'ultimo sembra essere relativo alla riduzione dei fraintendimenti e l'aumento della comprensione fra diverse culture. La comunicazione interculturale rappresenta un'interazione dialogica e un processo bidirezionale di negoziazione, in cui sono previsti aggiustamenti di interessi diversi, dove la reciproca comprensione (auspicabilmente) avanza, cercando di raggiungere dei punti di equilibrio riconosciuti da tutte le parti coinvolte (Infantino 2000; Lo Verde, Cappello 2007).

Donati, relativamente alla questione interculturale, afferma che essa, nonostante sia dotata di buone ragioni date dalla promozione del dialogo e dell'incontro, contenga anche degli evidenti limiti. Egli sostiene che il principale merito dell'intercultura, sia relativo alla creazione di uno spazio intermedio fra la piena comprensione, che si suppone viga in ogni singola cultura, e la totale estraneità fra le culture che si segmentano in universi culturali non comunicanti fra loro. Il limite che Donati propone, è quello relativo alla gestione fra i tre domini *intraculturale*, *interculturale* e *multiculturale*, in cui nel primo avviene una «totale identificazione dei membri con la cultura di appartenenza», nel secondo una «mediazione culturale come possibilità di traduzione limitata di una cultura in un'altra» e nel dominio *multicultura-*

le, una «segmentazione di universi culturali non comunicanti fra loro» (Donati 2008: 55 ss.).

La problematica sta nel comprendere come si possa passare dalla totale alterità a una comprensione parziale, per poi diventare piena. Il deficit sembra relativo all'impostazione in termini di confronto fra mezzi e stili di comunicazione, piuttosto che di incontro fra persone. A tale proposito Mantovani, riportando un esempio di scambio interculturale con struttura dialogica, asserisce che «il dialogo può allontanare le persone, anziché avvicinarle, se viene condotto in modo aggressivo e se non esistono nei partecipanti né le risorse cognitive né la volontà di comprendere le ragioni dell'altro» (Mantovani 2004: 63). Tale affermazione è scaturita da un'incredulità relativa al fatto che le occasioni di dialogo danno modo alle persone di comprendersi meglio e dunque accettarsi. L'A. richiede, a tale proposito, attenzione e apertura mentale. Il dialogo non sembra dunque essere sufficiente per poter effettuare una negoziazione tra culture in maniera significativa. Sembrerebbe indispensabile piuttosto «uscire dai confini della propria cultura per *entrare* nei territori delle altre culture e apprendere a vedere, a conoscere e a interpretare la realtà secondo schemi e sistemi simbolici differenziati e molteplici» (Pinto Minerva 2004: 15). Anche secondo Giaccardi «il dialogo presuppone l'incontro di alterità e uno sforzo di relazione che passa per l'ascolto e il riconoscimento dell'altro come interlocutore (l'elemento della reciprocità). Senza questo riconoscimento non c'è dialogo, ma solo monologhi (dal civilizzatore al civilizzato)» (Giaccardi 2005: 15). Il proprio pensiero dovrebbe essere, ancora secondo Pinto Minerva, capace di decentrarsi e allontanarsi dai propri riferimenti mentali e valoriali, per riconoscere e comprendere le differenze e le analogie con le differenti culture. Dopo tale percorso bisognerebbe essere capaci di «*tornare* nella propria cultura avvalendosi dell'esperienza del confronto, per valutare con maggiore consapevolezza la propria specificità nei suoi aspetti di positività e negatività» (Pinto Minerva 2004: 16).

3.5 *Una nuova prospettiva: la ragione relazionale e l'interculturalità*

La prospettiva relazionale muove da una critica serrata al multiculturalismo come ideologia della differenza e chiama in causa un necessario ripensamento dei concetti di disuguaglianza, differenza e diversità.

La sfida è data dal multiculturalismo, che è un termine nato per riferirsi ad assetti societari attenti al rispetto, alla tolleranza e alla difesa delle differenze culturali (minoranze culturali), ma che poi è diventato un immaginario collettivo (“tutti differenti, tutti uguali”) e oggi mette in crisi le ideologie ispirate all’uguaglianza. La cittadinanza che propone è in apparenza inclusiva nei confronti delle culture “diverse”, ma in realtà le segmenta e le rende ancor più disuguali. Dopo essere stato adottato come politica ufficiale in vari Paesi, il multiculturalismo ha generato effetti più negativi che positivi (ha creato frammentazione della società, separatezza delle minoranze, relativismo culturale nella sfera pubblica).

Secondo Donati (2008a) il multiculturalismo è sintomo e manifestazione della crisi dell’Occidente. Le società liberali (*lib-lab*) hanno prodotto una desertificazione del tessuto connettivo della società, hanno immunizzato l’individuo dalle relazioni sociali poiché che hanno operato una sistematica rimozione del senso di appartenenza e di legame, tale per cui la stessa cultura occidentale è venuta a perdere di integrazione interna.

Il multiculturalismo ha evidenti limiti che si profilano su diversi versanti: epistemologico, etico, politico. Dal punto di vista epistemologico, il multiculturalismo ambisce alla promessa di un riconoscimento delle identità, ma di fatto non riesce nel suo intento, perché si basa su un relativismo che punta ad annullare ogni idea di verità, che invece è il presupposto del riconoscimento identitario (Ricoeur 2005). Un secondo limite, dal punto di vista etico, è costituito dal *leitmotiv* multiculturalista per cui tutto ciò che è possibile diventa lecito (relativismo etico). In questo modo diviene impossibile sviluppare un’etica della convivenza. Un terzo

limite, sotto il profilo politico, risiede nella promessa di tolleranza generata dal multiculturalismo, promessa che non viene mantenuta in quanto uno dei possibili esiti del multiculturalismo è l'intolleranza. Ciò avviene in quanto la prospettiva multiculturalista attribuisce al potere politico (lo Stato) il compito di mantenere la pace attraverso il monopolio della forza, quando la realtà ci dice che non per questo le guerre sono mancate. Secondo Donati, inoltre, anche il tipo di cittadinanza che il multiculturalismo propone è problematico, in quanto il principio di inclusione politica accorda diritti di cittadinanza alle minoranze sulla base di un pluralismo che priva la sfera pubblica di una qualificazione etica. Non sviluppa cioè quella che Clarke (1970) definisce una cittadinanza profonda costruita sulla partecipazione ampia dei cittadini come attori morali e come espressione delle libertà positive dell'incontro inter-umano (Donati 2000).

Il limite maggiore che Donati ravvisa nell'opzione multiculturalista risiede nella mancanza di relazionalità tra le culture: il multiculturalismo è pertanto cieco di fronte alla cultura come fatto relazionale. Ciò dipende, secondo l'A., dal fatto che il multiculturalismo costituisce una teoria riduttiva del riconoscimento: non riesce infatti a colmare il divario tra cittadino e uomo. Per Donati, il multiculturalismo è ambiguo e ambivalente in quanto, da un lato, sottolinea l'unicità della persona umana, dall'altra, la rende incomunicabile dal punto di vista culturale. In questo senso, il processo di riconoscimento dell'alterità e della differenza tipico del multiculturalismo si riduce a un atto unilaterale, agito da una mente collettiva che attribuisce l'identità sulla base di una autoproclamazione o di una rivendicazione identitaria che non soddisfa né criteri veritativi né criteri di riconoscimento, inteso come gratitudine. Le pratiche sociali ci restituiscono invece una realtà in cui il riconoscimento dell'Altro, nella sua componente individuale, ma anche culturale allargata, è un atto umano, che avviene in una circolarità di scambi simbolici eminentemente donativi ed esso non può prescindere dal riconoscimento della verità dell'Altro secondo un processo di validazione. La scambietà di doni simbolici e il riconoscimento della Verità dell'Altro

sono requisiti che il multiculturalismo, secondo Donati, in nessun modo soddisfa. Quello che manca nella prospettiva multiculturalista è la ricerca delle ragioni che legittimano la differenza, che costituisce il presupposto indispensabile per ogni atto di riconoscimento. Ciò porta anche al mancato instaurarsi di un circuito di doni reciproci necessario nelle pratiche sociali e nelle esperienze di vita quotidiana perché si realizza la forma compiutamente umana del riconoscimento. Quando questi presupposti vengono a mancare, diventa allora difficile anche comprendere perché il riconoscimento è necessario alla civilizzazione umana. Perché ciò avvenga è necessario che il multiculturalismo elabori quella riflessività (Archer 2006) necessaria ai processi di riconoscimento.

Secondo Donati, diviene allora possibile che anche i fallimenti del multiculturalismo stimolino la ricerca di una nuova riflessività della società su sé stessa, affinché divenga capace di esprimere, per dirla con parole di Margaret Archer «unità nella diversità» (2000). Se la società si pensasse realmente multi-culturale, potrebbe mettere in moto dei processi di confronto con l'Alterità capaci di stimolare l'approfondimento delle identità culturali e delle loro relazioni, anziché appiattirsi su modelli assimilazionisti di stampo giacobino o di integrazione nazionalistica. È evidente che il multiculturalismo presenta anche aspetti positivi: se di fatti da un lato presenta il limite di istituzionalizzare la differenza e l'equilibrio di forze asimmetriche, dall'altro promuove il rispetto per le culture altre e il loro diritto a essere considerate soggetti di cittadinanza. L'aspetto obbligatorio verso il riconoscimento che il multiculturalismo implica, in qualche modo già porta colui che deve riconoscere a instaurare una reciprocazione di doni, una circolarità che è indizio del germe della relazionalità, che a sua volta trascina nella ricerca di una riflessione nuova sulla razionalità. Non a caso, come fa notare Donati, l'epoca in cui si è affermata la prospettiva multiculturalista è quella della «modernità riflessiva», per usare un'espressione di Beck, Giddens e Lash, anche se rimangono evidenti i limiti e la vaghezza implicita in questa definizione.

Al giorno d'oggi, quindi, alla luce dei fallimenti nelle pratiche sociali e di fronte ai limiti culturali che pone, sembra che la proposta multiculturalista si riveli inadeguata, chiamando così a ripensare alternative attuali, sgravate da miti naif e ideologie buoniste, maggiormente in grado di confrontarsi con le sfide e la complessità del nostro tempo e delle nostre società. Di sicuro, ogni proposta che si configuri come realmente alternativa al multiculturalismo deve affrontare la grande questione della necessità di configurare la sfera pubblica come uno spazio realmente comune, almeno in relazione ai valori fondamentali, per chi lo abita. Il multiculturalismo infatti non riesce a perseguire alcun mondo comune, perché si basa su un'antropologia che vede la persona imbrigliata nella sua cultura di appartenenza che porta a perseguire rispetto e tolleranza "a distanza", mantenendo cioè una certa separatezza tra le culture.

Come dottrina politica appare sempre più difficile da praticare. Al suo posto si parla oggi di *interculturalità*. Ma anche questa espressione appare piuttosto vaga e incerta. Donati discute quali siano le possibili alternative al multiculturalismo e si chiede se la via della interculturalità sia una soluzione. La tesi è che la teoria della interculturalità ha il vantaggio di mettere l'accento sull'*inter*, ossia fra ciò che sta *fra* le culture, ma non possiede ancora gli strumenti concettuali e operativi per comprendere e gestire i problemi della sfera pubblica quando le varie culture – per certi aspetti "differenti" e per altri versi "diverse" fra loro – esprimono dei valori radicalmente conflittuali. Le difficoltà dell'interculturalità derivano da due carenze: una insufficiente riflessività interna alle singole culture e la mancanza di un'interfaccia relazionale fra le culture (fra i soggetti che ne sono portatori). La razionalità occidentale moderna ha creato un assetto societario (*lib-lab*) che non promuove né l'una né l'altra. Anzi le neutralizza, perché affronta i dilemmi di valore inerenti alle differenze socioculturali mediante criteri di indifferenza etica (Gomarasca 2004). Tali criteri azzerano la riflessività e impediscono agli individui di comprendere le ragioni profonde dell'esperienza vitale degli altri. La razionalità viene svuotata dei suoi contenuti di

senso e di capacità comprendente. Per andare oltre i fallimenti del multiculturalismo e le fragilità del discorso interculturale, occorre un approccio laico al problema della convivenza fra culture che sia capace di ridare vigore alla Ragione attraverso una nuova semantica della differenza/diversità inter-umana. Donati propone lo sviluppo della “ragione relazionale”, oltre le forme già conosciute di razionalità. Rendere relazionale la ragione può essere la via maestra per immaginare una nuova configurazione della società che sia in grado di umanizzare i processi di globalizzazione e le crescenti migrazioni. La società che Donati chiama “dopo(*after*)-moderna” sarà più o meno umana a seconda del modo e del grado in cui riuscirà a espandere la razionalità umana articolandola nelle sue disuguaglianze-differenze-diversità.

L'incontro tra culture che nel multiculturalismo ha trovato la sua prospettiva *mainstreaming* pone oggi domande sempre più rilevanti e urgenti a fronte proprio del fallimento teorico e pratico delle riflessioni (e delle politiche integrative che ne sono conseguite) del multiculturalismo.

Dunque una possibile via d'uscita dai fallimenti del multiculturalismo è data dalla prospettiva dell'*interculturalità*. Con questo termine si fa appello alla possibilità di una convivenza basata sul dialogo, che apre al confronto tra le diverse culture, senza che queste debbano dominare l'una o l'altra secondo processi assimilativi o colonizzatori, né tantomeno mantenersi separate, balcanizzate, senza possibilità di scambievolezza e contatto.

La possibilità di andare oltre al tentativo della semplice co-esistenza di culture passa per la riflessione circa una nuova semantica del riconoscimento (dell'alterità e della differenza): in via generale, riconoscere significa identificare qualcosa stabilendo una relazione di identità tra un oggetto, una percezione, un'immagine, e un altro (un'altra), per mezzo di un carattere comune già identificato.

L'operazione di riconoscimento in questo senso implica una serie di passaggi; attribuire una identità vuol dire approvarla, cioè trovare delle conferme di verità (Donati 2008). Solo negli ultimi tempi, gli studiosi hanno focalizzato l'attenzione sui vari

significati riconducibili a tale tipo di riconoscimento. In sintesi, quest'ultimo viene descritto in base a tre grandi semantiche:

- 1) Le semantiche dell'identità: sono quelle che descrivono il riconoscimento come un cogliere un oggetto attraverso la mente e il pensiero, collegando tra loro immagini e percezioni che lo interessano. Indica discernere, identificare, conoscere attraverso la memoria, il giudizio e l'azione. Il riconoscimento dell'identità culturale avviene quindi attraverso l'attribuzione di una identità.
- 2) Le semantiche dell'accettazione: sono quelle che interpretano il riconoscimento in termini di approvazione, cioè ritenere come valido un oggetto, una persona o una cosa. Infatti una cosa è identificarlo, un'altra è accettarlo come vero. In questo caso riconoscere l'identità culturale significa attestarne la sua veridicità.
- 3) Le semantiche della riconoscenza: sono quelle che vedono il riconoscimento come testimoniare attraverso la gratitudine di essere debitori di qualcosa o di un'azione, nei confronti di qualcuno. Il riconoscimento dell'identità culturale, oltre che identificare e accettare, è un gesto di gratitudine per ciò che esprime. Se tale gratitudine non c'è, non c'è nemmeno il completo riconoscimento, ma un rifiuto avvertito con maggiore o minore intensità.

Le tre semantiche precedenti restano essenzialmente atti di tipo cognitivo mentre è necessario introdurre una dimensione relazionale. Al di là della classificazione dei modi di riconoscimento, è importante prendere in considerazione il processo sociale. Esiste infatti un reale riconoscimento solo attraverso una concreta attivazione di tutte le semantiche specificate: la mancanza di una di esse infatti comprometterebbe il riconoscimento stesso.

Come osserva Donati «ri-conoscere è applicare la distinzione-guida dell'accettazione dell'Altro (la sua identità, la sua verità, e la riconoscenza nei suoi confronti) a ciò che emerge nell'interazione con lui e, in particolare, nel corso del tempo, quando il cambiamento trasforma l'Altro in modo così rilevante che io potrei riconoscerlo nel suo modo di ripresentarsi» (Donati 2008: 42).

Cosa dunque diventa fondamentale nel riconoscimento dell'Altro? La riflessività. Solo attraverso una certa attività riflessiva è possibile parlare del riconoscimento come di una «relazione del conoscere di nuovo, del conoscere ritornando riflessivamente su ciò che ci sembrava di conoscere» (Donati 2008: 43). Questo concetto acquista un'importanza fondamentale anche nel riconoscimento di culture differenti all'interno di una società complessa e multiculturale come quella contemporanea. Perché questo si realizzi è necessario allora formulare un nuovo significato, una nuova semantica del riconoscimento: quella relazionale.

A partire dalla dimensione relazionale il riconoscimento acquista un'ulteriore grande importanza perché è dalla relazione stessa che deriva la qualità del tessuto sociale che caratterizza una società. La relazione di riconoscimento reciproco è il punto cardine, «l'unità elementare che fonda la socialità», nelle diverse espressioni in cui la socialità si manifesta. Il riconoscente e il riconosciuto costituiscono degli attori generalizzati. All'interno del riconoscimento non esistono solo due attori, ma una molteplicità di soggetti, individuali e collettivi. Le differenziazioni che attribuiscono un'identità ai soggetti sono riconducibili alle regole sociali di accettazione e di scambio, perché insite in una relazione, quella prodotta dalla società. Riconoscere l'Altro, quindi, corrisponde al riconoscimento di una forma specifica di socialità. Sostiene infatti Donati: «nel paradigma relazionale del riconoscimento, non si entra in relazione con gli altri per soddisfare le proprie esigenze dando la precedenza alle intenzioni soggettive, ma ci si trova “naturalmente” inseriti in una rete di relazioni che, mentre offrono qualcosa, chiedono la nostra accettazione e il contraccambio» (Donati 2008: 47).

La semantica relazionale attribuita al sistema di riconoscimento delle identità culturali offre, dunque, nuovi e importanti spunti di riflessione. *In primis*, essa evita la tesi dell'esclusivismo, che afferma la presenza di una sola cultura; elude il punto di vista dell'inclusivismo, che attribuisce la stessa importanza alle varie forme culturali; sfugge alla teoria del pluralismo indifferente e neutralizzante, che vede l'identità culturale come quel qualco-

sa che un soggetto può scegliere di assumere in base a ciò che preferisce. Secondariamente, consente di evidenziare la grande differenziazione delle identità culturali all'interno di un sistema sociale sempre più invaso dalla globalizzazione. In terza e ultima analisi, esso è capace di distinguere le varie forme di riconoscimento ponendo in relazione i differenti attori del riconoscimento.

In virtù di questo nuovo paradigma relazionale e in una sfera sociale sempre più invasa dalle possibilità di incontro e di scambio tra le numerose e differenti culture in gioco, sarà davvero possibile il riconoscimento delle differenze? O saranno le dinamiche comunitarie a prendere il sopravvento?

È questo tipo di riconoscimento che può aprire lo spazio dell'*intra* tra le culture, poiché permette di vedere che il riconoscimento è un'attività relazionale che si riferisce a relazioni, anziché a semplici oggetti o "enti" irrelati. Il riconoscimento nella semantica relazionale permette di individuarlo come circuito donativo e in tal senso richiede una forte attività riflessiva. Il riconoscimento come relazione (non un atto unilaterale) è un conoscere di nuovo, conoscere ritornando riflessivamente su ciò che ci sembrava di conoscere, ma che non riconosciamo più o non riconosciamo in tutta la sua profondità o novità.

Se si considera il riconoscimento come una relazione risulta evidente che in tale relazione, il significato dell'agire ha un doppio significato. Esso può essere sia intenzionale che non intenzionale, cioè caratterizzato da elementi sia soggettivi sia impersonali. La trama degli scambi sociali di riconoscimento può essere innescata solo da un punto di vista intenzionale, tuttavia opera attraverso sistemi impersonali, che rimandano alla sfera pubblica. Ancora, il riconoscimento dell'Altro non esprime più quel vincolo esterno e costrittivo imposto dalle norme, ma diventa la diretta conseguenza del progresso della socialità, individuale e collettiva. In quest'ottica, il riconoscimento compie un ulteriore passo in avanti e diventa un "compito", cioè un obiettivo che deve essere raggiunto nel corso del tempo.

Ciò significa che la proposta interculturale, per essere effettiva, chiama in causa una ragione profondamente riflessiva, capace

cioè di radicare i valori comuni in uno spazio comune e solido. Secondo Donati, il problema principale risiede proprio in questo interrogativo: dove è possibile trovare questa ragione riflessiva “profonda”? Come è possibile, a livello macrosociale, formare una ragione pubblica condivisa che vada oltre la tolleranza e il rispetto, già invocate dal multiculturalismo, per edificare un mondo comune? La risposta dell’A. si basa sull’elaborazione di elementi che tutte le culture sentono come propri e che, proprio in virtù di ciò, devono essere primariamente generati e gestiti all’interno di esse e poi nel confronto che le diverse culture portano nella sfera pubblica. Questo implica un processo riflessivo da applicare alle relazioni che ogni singola cultura instaura tra la propria dogmatica interna e le ragioni che porta nella sfera pubblica. Tale riflessività viene chiamata in causa anche in merito alle modalità con cui nella sfera pubblica ogni cultura relaziona le proprie ragioni a quelle delle altre culture. In altri termini e per tornare alle critiche mosse al multiculturalismo, l’ipotesi interculturale può essere una strada utile e significativa se riesce a risolvere in modo soddisfacente il deficit di riflessività relazionale già presente nel multiculturalismo. Per colmare questo vuoto, la soluzione interculturale deve ricorrere a un paradigma di comprensione del fenomeno culturale che possa farci vedere che cosa c’è di comune *fra* le singole culture, oltre che *dentro* di esse (Donati 2007).

In conclusione si può dire che il riconoscimento della specificità di ogni cultura, deve saper evitare un duplice rischio: da un lato il relativismo impotente di coloro che ritengono che tutte le culture abbiano lo stesso valore; dall’altro invece l’etnocentrismo presuntuoso di coloro che ritengono invece che valga veramente soltanto la propria cultura. Si tratta di salvaguardare le istanze universalistiche di ogni cultura in una prospettiva aperta alle differenze e alle molteplicità, senza alcuna volontà omologante. Se riteniamo che tutte le culture abbiano qualcosa di importante da esprimere, non intendiamo che ogni cultura porta un contributo identico all’altra, altrimenti l’incontro e lo scambio sarebbero inutili. Se possiamo imparare qualcosa è perché le varie culture

si completano e si limitano reciprocamente e quindi a seconda del punto di vista una cultura può anche essere superiore a un'altra. Per rispettare una cultura diversa dalla nostra, non è necessario supporre che essa abbia un identico valore sotto tutti i punti di vista, né che il dialogo con essa debba essere una sorta di fatto spontaneo, privo di conflitti.

3.6 Osservazioni conclusive

Il concetto di cultura sembra una premessa indispensabile ai fini di una comprensione più globale della multiculturalità.

L'analisi delle caratteristiche della cultura, mediante una prospettiva sociologica è fondamentale come punto di partenza per offrire un necessario percorso relativo alla comprensione delle peculiarità che, principalmente, compongono ogni singola società. Necessario perché il mondo si va facendo sempre più piccolo e perché le culture sono sempre più mescolate in ogni singola società; difficile, perché la consapevolezza che tutte le culture abbiano qualcosa di importante da dire non si è sviluppata allo stesso modo in tutte le culture, né può significare una sorta di neutralità. Da qui la necessità di stabilire regole di convivenza tra le culture, sulla base di un'assoluta parità e di reciproco riconoscimento.

Dato il fenomeno della globalizzazione che caratterizza le società, utilizzare il concetto di multiculturalità, equivale a definire quella convivenza di più culture all'interno dello stesso territorio. In questo contesto, subentra inevitabilmente l'elemento della differenza, il quale sembra necessario all'interno dell'ambito multiculturalità, in quanto caratterizza una cultura rispetto a un'altra. Accogliere la differenza in termini di tolleranza e accettazione, conduce verso un altro concetto fondamentale, ovvero quello di intercultura. Quest'ultimo termine è preferito, da alcuni autori, a quello di multiculturalità in quanto l'idea di un vero e proprio confronto tra culture, è espresso meglio nel prefisso -inter, il quale genera la sensazione di un dialogo costruttivo tra popoli.

In seguito, sempre ai fini di una miglior comprensione della società multiculturale, la nozione di identità è un altro elemento da approfondire, in quanto strettamente collegato al concetto di differenza. L'identità, presenta la caratteristica di diversificare l'individuo, da un lato in maniera personale e, dall'altro, nell'ambito sociale; l'identità del soggetto, provvede sia alla costruzione del proprio io in maniera autonoma, effettuando dei percorsi di differenziazione tra se e gli altri, sia alla ricerca di una similarità nei confronti dell'Altro significativo con il quale viene in contatto, in maniera "sociale".

Tale contrapposizione tra differenza e similitudine nel rapporto con gli altri, provvede, da parte dell'individuo, alla costruzione della propria identità. Un altro elemento strettamente connesso con il concetto di identità, è quello di riconoscimento; quest'ultimo prevede, da parte del soggetto, di poter essere riconosciuto dall'Altro significativo, in modo da poter ricevere, da quest'ultimo, quelle conferme che permettono di formare e rinsaldare l'identità di un individuo. La presenza dell'Altro è dunque di fondamentale importanza, nella costruzione del sé.

Il senso di appartenenza rappresenta quel particolare sentimento che fa "sentir parte" un individuo di una determinata cultura o gruppo, con il quale condivide qualcosa; nel caso della cultura, ad esempio norme e valori. Un soggetto appartenente a una determinata cultura, svilupperà sentimenti di partecipazione fondati sull'accettazione di norme e valori che vigono all'interno della cultura nella quale è inserito; tutto ciò provvederà a incrementare il senso di appartenenza che lo contraddistingue.

Il legame comunitario che caratterizza l'individuo, nei confronti della propria cultura, rafforza in maniera determinante l'identità e l'appartenenza del soggetto, tanto da generare, a volte, una situazione di conflitto, in particolare quando l'individuo tenta di sopraffare chi, diversamente da lui, non condivide gli stessi sentimenti di appartenenza.

All'interno di questo panorama si è sviluppata la riflessione sul multiculturalismo, ovvero sul principio che in ogni società coesistono gruppi culturali diversi, rispetto ai quali nessuna forma

culturale è legittimata a costituirsi come forma dominante, nella consapevolezza che il dialogo interculturale è oggi tanto necessario quanto difficile. Il multiculturalismo, negli ultimi decenni, è stato analizzato dalle più svariate discipline sociali. Ognuna di queste scienze ha offerto differenti paradigmi e interpretazioni, tutte plausibili e possibili. La multidisciplinarietà di questo concetto ha rischiato però di svilirne il significato originario, l'essenza stessa.

Sembra quindi che oggi vada affermandosi una cultura globale, che produce effetti di omogeneizzazione e che attraversa le strutture delle unità sociali. In questo senso oggi si parla di una cultura transnazionale e di diffusione di uno spirito cosmopolita, tenuto conto dell'accelerazione degli scambi tra società diverse e del fatto che un numero crescente di persone entra in rapporto con più di una cultura.

Tuttavia malgrado la presenza di tendenze culturali omogeneizzanti, quali ad esempio i modelli di consumo e gli stili di vita comuni tra i giovani e di strutture internazionali legate alla produzione e al mercato, permangono profonde diversità tra le comunità nazionali: le forme di vita, le rappresentazioni della società, il tipo di rapporto che si instaura tra l'individuo e la collettività presentano grandi differenze. Il carattere problematico del concetto di cultura globale viene messo in risalto da fenomeni di particolarismo culturale volti a difendere identità specifiche. Il rinnovato interesse per la difesa dell'identità può essere ricondotto al fatto che, perse le forme di identificazione più tradizionali, le persone cercano forme di identità più immediate.

Riassumendo, una possibile via di uscita ai fallimenti del multiculturalismo è oggi possibile nell'interculturalità, intesa, però, come una forma di convivenza che si basa sul dialogo e sul confronto aperto tra le culture diverse all'interno di una relazionalità condivisa e riconosciuta. Si invoca la comunicazione interculturale come mediazione fra universi culturali differenti. La comunicazione culturale ha certamente molte buone ragioni dalla sua parte, soprattutto in quanto si affida al dialogo e promuove l'incontro (Giaccardi 2005; Di Rosa 2005) ma ha anche evidenti

limiti come abbiamo visto. Il suo principale merito sta nel porsi in una terra di mezzo, in una sorta di limbo che è terreno d'incontro tra le varie culture.

Tuttavia, «se il dialogo rimane sul piano della pura comunicazione, presenta il limite di non saper gestire i confini tra i diversi domini dell'intracultura – intesa come totale identificazione dei membri con la cultura di appartenenza, dell'interculturale e della multiculturalità. Rimane oscuro come si possa passare «dalla totale alterità a una comprensione parziale» (Donati 2008: 55). La ragione di questo deficit sta nel fatto che il problema è impostato in termini di confronto fra mezzi e stili di comunicazione anziché di incontro tra le persone.

Il problema odierno della convivenza interculturale si pone a tutti i livelli territoriali: Stati e nazioni sono punti di riferimento importanti, ma il fattore normativo non riesce a pieno a soddisfare l'integrazione interculturale. Di qui sorge l'esigenza di ricorrere a modelli, o più precisamente a quadri di riferimento universalmente accettati, come la legge naturale e i diritti umani. In breve, la proposta di una soluzione interculturale rimanda a una nuova capacità riflessiva della ragione, e alla sua applicazione a valori fondanti del vivere civile.

Bibliografia

- Abbagnano N., Fornero G.
1992 *Filosofi e filosofie nella storia*, Torino, Paravia.
- Adorno T.W.
1959 *Dissonanze*, Milano, Feltrinelli [ed. or. *Dissonanzen*, Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1958].
1972 *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Torino, Einaudi [ed. or. *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Berlin - Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1955].
- Adorno T.W., Horkheimer M.
1966 *Lezioni di sociologia*, Torino, Einaudi [ed. or. *Soziologische Exkurse*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1956].
- Aime M.
2004 *Eccessi di culture*, Torino, Einaudi.
- Anderson B.
1983 *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte.
- Apergi F.
1977 *Marxismo e ricerca sociale nella Scuola di Francoforte (1932-1950)*, Firenze, La Nuova Italia.
- Appadurai A.
1991 *Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology*, in R.G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology*, Santa Fe (NM), School of American Research Press, pp. 191-210.
- Archer M.S.
2004 *Il realismo e il problema dell'agency*, in R. Prandini (a cura di), *La realtà del sociale: sfide e nuovi paradigmi*, «Sociologia e politiche sociali», VII, 3, pp. 31-49 [ed. or. *Realism and the Problem of Agency*, «Journal of Critical Realism», 5, 1, 2002, pp. 11-20].

2006 *La conversazione interiore. Come nasce l'agire sociale*, Trento, Erickson [ed. or. *Structure, Agency and the Internal Conversation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003].

Aristotele

1974 *La Politica*, Roma-Bari, Laterza.

Arnold M.

1993 *Culture and Anarchy and Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press.

Baraldi C.

2003 *Comunicazione interculturale e diversità*, Roma, Carocci.

Bauman Z.

1973 *Culture as Praxis*, London, Routledge & Kegan.

1999 *La società dell'incertezza*, Bologna, il Mulino [ed. or. *Postmodernity and its Discontents*, New York, New York University Press, 1997].

2002 *Modernità liquida*, Roma-Bari, Laterza [ed. or. *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press, 2002].

Baumann G.

2003 *L'enigma multiculturale*, Bologna, il Mulino.

Beck U., Giddens A., Lash S.

1994 *Reflexive Modernization*, Polity Press, Cambridge [trad. it. *Moderizzazione riflessiva*, Trieste, Asterios, 1999].

Becker H.S.

1987 *Outsiders*, in E. Rubinstein, M.S. Wennberg (eds.) *Deviance: The Interactionist Perspective*, New York, Bernstein, 1988, [trad. it. *Saggi di sociologia della devianza*, Torino, EGA-Edizioni Gruppo Abele, 2003]

Beccalli B.

1998 *La differenza in frantumi*, in A. Melucci (a cura di), *Fine della modernità?*, Milano, Guerini, pp. 213-227.

Becker H.S.

1987 *Outsiders*, Torino, EGA Editore.

Belardinelli S.

1998 *Cultura e religione*, in P. Donati (a cura di), *Lezioni di sociologia*, Padova, CEDAM, pp. 67-90.

Belardinelli S., Allodi L.

2006 *Sociologia della cultura*, Milano, FrancoAngeli.

Bellati M.

2005 *Quale multiculturalismo? I termini del dibattito e la prospettiva di Will Kymlicka*, Milano, Vita e Pensiero.

Benhabib S.

2002 *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, Princeton University Press [trad. it. *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Bologna, il Mulino, 2005].

Bennett M.

2007 *Principi di comunicazione interculturale*, Milano, FrancoAngeli [ed. or. *Developing Intercultural Competence: A reader*, Portland (OR), Intercultural Communication Institute, 2004].

Berti F.

2000 *Esclusione e integrazione. Uno studio su due comunità di immigrati*, Milano, FrancoAngeli.

Blau P.

1995 *Il paradosso del multiculturalismo*, «Rassegna italiana di sociologia», 1, pp. 53-63.

Callari Galli M.

2004 *Cultura e contemporaneità*, «Rassegna Italiana di Sociologia», XLV, 1, gennaio-marzo, pp. 37-48.

Cesareo V.

1998a *Sociologia: concetti e tematiche*, Milano, Vita e Pensiero.

1998b *Multiculturalismo oggi*, in F. Berti (a cura di) *Identità e multiculturalismo*, Siena, Stamperia di Economia, Università degli studi di Siena, pp. 21-31.

2000 *Società multiethniche e multiculturalismo*, Milano, Vita e Pensiero.

Chatelet F. (a cura di)

1976 *Storia della filosofia*, Milano, Rizzoli, vol. IV.

Cipolla C.

2000 *Principi di sociologia*, Milano, FrancoAngeli.

Clarke J.J.

1970 *On the Unity and Diversity of Cultures*, «American Anthropologists», 72, pp. 545-554.

Clifford J.

1988 *The Predicament of Culture*, Cambridge, Harvard University Press.

- Colella F., Grassi V.
2008 *Comunicazione interculturale. Immagine e comunicazione in una società multiculturale*, Milano, FrancoAngeli.
- Collins R.
1998 *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge, Harvard University Press.
- Colombo E.
2002 *Le società multiculturali*, Roma, Carocci.
2007 *Multiculturalismo quotidiano: la differenza come vincolo e risorsa*, in E. Colombo, G. Semi (a cura di), *Multiculturalismo quotidiano. Le pratiche della differenza*, Milano, FrancoAngeli, pp. 35-48.
- Colombo E., Semi G.
2007 *Multiculturalismo quotidiano: le pratiche della differenza*, Milano, FrancoAngeli.
- Crespi F.
1996 *Solidarietà dell'esistere e conflitto delle differenze*, «Studi perugini», 1, pp. 35-54.
2002 *Manuale di sociologia della cultura*, Roma-Bari, Laterza.
2004 *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Roma-Bari, Laterza.
2007 *Conoscenza e società*, Roma, Carocci.
- Cuche D.
2006 *La nozione di cultura nelle scienze sociali*, Bologna, il Mulino.
- Della Porta D., Greco M., Szokolczai A.
2000 *Identità, riconoscimento, scambio. Saggi in onore di Alessandro Pizzorno*, Roma-Bari, Laterza.
- Demorgon J.
1998 *L'histoire interculturelle des sociétés*, Paris, Anthropos.
- De Vita R., Berti F., Masi L. (a cura di)
2004 *Identità multiculturale e multireligiosa. La costruzione di una cittadinanza pluralistica*, Milano, FrancoAngeli.
- Donati P.
1981 *Famiglia e politiche sociali*, Milano, FrancoAngeli.
1991 *Teoria relazionale della società*, Milano, FrancoAngeli.
2000 *La cittadinanza societaria*, Roma-Bari, Laterza.
2002 *Pensare la società civile come sfera pubblica religiosamente qualificata*, in C. Vigna, S. Zamagni (a cura di), *Multiculturalismo e identità*, Milano, Vita e Pensiero, pp. 51-106.

- 2006 *La conversazione interiore: un nuovo paradigma (personalizzante) della socializzazione. Introduzione all'edizione italiana*, in M.S. Archer, *La conversazione interiore*, Trento, Erickson, pp. 9-42.
- 2007 *Famiglia, Migrazioni e società interculturale: quali regole di convivenza civile?*, Discorso pronunciato nel corso della conferenza Nazionale della Famiglia, Firenze, 24-26 Maggio.
- 2008 *Oltre il multiculturalismo*, Roma-Bari, Laterza.
- Durkheim E.
- 1971 *Della divisione del lavoro sociale*, Milano, Edizioni di Comunità [ed. or. *De la division du travail social*, Paris, Les Presses universitaires de France, 1893].
- 1973 *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Newton Compton Italiana [ed. or. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Les Presses universitaires de France, 1912].
- Elias N.
- 1982 *La civiltà delle buone maniere*, Bologna, il Mulino.
- Fabietti U.
- 1998 *L'identità etnica*, Roma, Carocci.
- 2001 *Memoria e oblio nell'incontro tra culture*, «Rassegna italiana di sociologia», 3, luglio-settembre, pp. 407-422.
- 2004 *Il destino della "cultura" nel "traffico delle culture"*, «Rassegna Italiana di Sociologia», XLV, 1, gennaio-marzo, pp. 37-48.
- Freeman D.
- 2007 *Our Biotech Future*, «The New York Review of Books», 19th July.
- Galli C.
- 2006 *Multiculturalismo*, Bologna, il Mulino.
- Gallino L.
- 1983 *Identità, identificazione, relazioni seriali e alternanze*, in L. Balbo et al., *Complessità sociale e identità*, Milano, FrancoAngeli, pp. 227-238.
- 2004 *Dizionario di sociologia*, Torino, UTET.
- Geertz C.
- 1998 *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino [ed. or., *The Interpretation of Culture*, New York, Basic Books, 1973].
- Giaccardi C.
- 2005 *La comunicazione interculturale*, Bologna, il Mulino.

Giglioli P.P., Ravaioli P.

2004 *Bisogna davvero dimenticare il concetto di cultura?*, «Rassegna italiana di sociologia», 2, aprile-giugno, pp. 37-48.

Goffman E.

1970 *Stigma. L'identità negata*, Bari, Laterza [ed. or., *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice Hall].

1997 *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna, il Mulino [ed. or. *Everyday Life*, Edinburgh, University of Edinburgh, Social Sciences Research Centre, 1956].

2001 *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, Torino, Edizioni di Comunità [ed. or., *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, New York, New York Press, 1961].

Gomasasca P.

2004 *I confini dell'altro. Etica dello spazio multiculturale*, Milano, Vita e Pensiero.

2007 *Noi e gli altri nella modernità senza confine*, «Oasis», 3, 5, pp. 14-18.

Goodenough W.

1981 *Culture, Language, and Society*, Menlo Park (CA), Benjamin-Cummings.

Griswold W.

2005 *Sociologia della cultura*, Bologna, il Mulino [ed. or., *Cultures and Societies in a Changing World*, London, Sage, 1994].

Grossberg L.

2002 *Saggi sui cultural studies. Media, rock, giovani*, Napoli, Liguori [ed. or. *Cultural Studies*, New York, Routledge, 1992].

Habermas J., Taylor C.

1998 *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli [edd. or. Habermas J., *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, in Id., *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996; Taylor C., *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1992].

Hall S.

2001 *La centralità della cultura: annotazioni sulle rivoluzioni culturali del nostro tempo*, «Studi di sociologia», 2, luglio-settembre [ed. or. *The Question of Cultural Identity*, in S. Hall, D. Held, T. McGrew (eds.), *Modernity and its Futures*, Cambridge, Polity Press, 1992, pp. 596-636].

- Hebdige D.
2000 *Sottocultura. Il fascino di uno stile immaturo*, Genova, Costa & Nolan [ed. or. *Subculture: The Meaning of Style*, London, Routledge, 1979].
- Heirich M.
1976 *Cultural Breakthroughs*, in R.A. Peterson, *The Production of Culture*, Beverly Hills, SAGE, pp. 23-40.
- Herder J.G.
1971 *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Bologna, Zanichelli [ed. or. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Wiesbaden, Fourier, 1985].
- Hermans H.J., Kempen H.J.
1998 *Moving Cultures. The Perilous Problems of Cultural Dichotomies in a Globalizing Society*, «American Psychologist», 53, pp. 1111-1120.
- India J.X., Rosaldo R.
2002 *Introduction: A World in Motion*, in J.X. India, R. Rosaldo (eds.), *The Anthropology of Globalization: A Reader*, Oxford (UK), Blackwell Publishing, pp. 1-36.
- Horkheimer M., Adorno T.W.
1966 *Lezioni di sociologia*, Torino, Einaudi [ed. or. *Soziologische Exkurse*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1956].
- Infantino A.
2000 *La comunicazione interculturale*, in E. Nigris (a cura di), *Educazione interculturale*, Milano, Bruno Mondadori, pp. 198-246.
- Kepel G.
1996 *A ovest di Allah*, Palermo, Sellerio [ed. or. *A l'ouest d'Allah*, Paris, Le Seuil, 1994].
- Kluckhohn C.
1952 *Specchiati, uomo!*, Milano, Garzanti [ed. or. *Mirror For Man: The Relation of Anthropology to Modern Life*, Tucson, Arizona University Press, 1949].
1959 *Common Humanity and Diverse Cultures*, in D. Lerner (ed.), *The Human Meaning of the Social Sciences*, New York, Meridian Books, pp. 245-284.
- Kroeber A.L.
1948 *Anthropology: Race, Language, Culture, Psychology and Prehistory*, New York, Hacourt, Brace & World.

Lanzillo M.L.

2005 *Il multiculturalismo*, Roma-Bari, Laterza.

2006 *Noi o gli altri? Multiculturalismo, democrazia, riconoscimento*, in C. Galli, *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, Bologna, il Mulino, pp. 81-108.

Leghissa G.

2005 *Il gioco dell'identità. Differenza, alterità, rappresentazione*, Milano, Mimesis.

Lévinas E.

2006 *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano, Jaca Book [ed. or. *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, Paris, LGF, Le Livre de poche, 1990].

Lo Verde F.M., Cappello G.

2007 *Multiculturalismo e comunicazione*, Milano, FrancoAngeli.

Luhmann N.

1973 *Senso come concetto fondamentale della sociologia*, in J. Habermas, N. Luhmann, *Teoria della società o tecnologia sociale?*, Milano, Etas Libri.

1983 *Struttura della società e semantica*, Roma-Bari, Laterza [ed. or. *Gesellschaftsstruktur und Semantik. 4. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980].

1985 *Come è possibile l'ordine sociale*, Roma-Bari, Laterza [ed. or. *Wie ist soziale Ordnung möglich?*, in Id., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. 2. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980, pp. 195-285].

Lukács G.

1923 *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, Berlin, Der malik Verlag [trad. it. *Storia e coscienza di classe*, Milano, SugarCo, 1991].

Lukes S.

2003 *Liberals and Cannibals, The Implication of Diversity*, London-New York, Verso.

Lutter C., Reisenleitner M.

2004 *Il ritorno dei cultural studies*, in M. Cometa (a cura di), *Cultural studies. Un'introduzione*, Milano, Bruno Mondadori [ed. or. *Cultural Studies. Eine Einführung*, Wien, Locker, 2004].

Mackey E.

1999 *The House of Difference: Cultural Politics and National Identity in Canada*, London, Routledge.

Malinowski B.

1970 *Cultura*, in P. Rossi (a cura di), *Il concetto di cultura: i fondamenti teorici della scienza antropologica*, Torino, Einaudi, pp. 135-192 [ed. or. *Essays on Culture*, Madison, University of Wisconsin Press, 1953].

1971 *Teoria scientifica della cultura e altri saggi*, Milano, Feltrinelli [ed. or. *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1944].

Mantovani G.

1998. *L'elefante invisibile. Tra negazione e affermazione delle diversità: scontri e incontri multiculturali*, Firenze, Giunti.

2004 *Intercultura. È possibile evitare le guerre culturali?*, Bologna, il Mulino.

2006 *Intercultura*, Bologna, il Mulino.

Marta C.

1990 *Pluralismo culturale e società multiculturale: qualche riflessione critica*, «Problemi del Socialismo», 6, *Il ritorno delle differenze*, pp. 103-125.

Marx K.

1978 *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, Torino, Einaudi [ed. or. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, Dietz, 1959].

Marx K., Engels F.

1975 *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti [ed. or. *Die deutsche Ideologie*, Manuskripte und Drucke, 1845].

Mazzara B.M.

1996 *Appartenenza e pregiudizio: psicologia sociale delle relazioni interetniche*, Roma, NIS.

Melucci A.

1991 *Il gioco dell'io. Il cambiamento di sé in una società globale*, Milano, Feltrinelli.

2000a *Culture in gioco*, Milano, Il Saggiatore.

2000b *Costruzione di sé, narrazione, riconoscimento*, in D. Della Porta, M. Greco, A. Szakolczai (a cura di), *Identità, riconoscimento, scambio. Saggi in onore di Alessandro Pizzorno*, Roma-Bari, Laterza, pp. 30-42.

- Morgan L.H.
1970 *La società antica. Le linee del progresso umano dallo stadio selvaggio alla civiltà*, Milano, Feltrinelli.
- Murdock G.P.
1965 *Culture and Society*, Pittsburg, University of Pittsburg Press.
- Navarini G.
2003 *L'ordine che scorre. Introduzione allo studio dei rituali*, Roma, Carocci.
- Nedelmann B.
1991 *Tre problemi della cultura: individualizzazione, esasperazione e paralisi*, «Rassegna italiana di sociologia», 2, aprile-giugno, pp. 162-172.
- Nussbaum M.
2006 *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, Roma, Carocci [ed. or. *Cultivating Humanity: a Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Harvard, Harvard University Press, 1997].
- Parsons T.
1965 *Il sistema sociale*, Milano, Edizioni di Comunità [ed. or. *The Social System*, New York, The Free Press, 1951].
- Petrosino D.
2004 *Pluralismo culturale, identità, ibridismo*, «Rassegna italiana di sociologia», 3, luglio-settembre.
- Piccone Stella S.
2003 *Esperienze multiculturali. Origini e problemi*, Roma, Carocci.
- Pinto Minerva F.
2004 *L'intercultura*, Roma-Bari, Laterza.
- Pojaghi B., Nicolini P.
2003 *Contributi di psicologia sociale in contesti socio-educativi*, Milano, FrancoAngeli.
- Pompeo F.
2002 *Il mondo è poco*, Roma, Meltemi.
- Prandini R.
2004 *La sociologia nei limiti della realtà*, in R. Prandini (a cura di), *La realtà del sociale: sfide e nuovi paradigmi*, «Sociologia e politiche sociali», VII, 3, pp. 73-106.

Putnam H.

1995 *Realismo dal volto umano*, Bologna, il Mulino [ed. or. *Realism with a Human Face*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1990].

Ricoeur P.

2005 *Percorsi del riconoscimento*, Milano, Raffaello Cortina [ed. or. *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock, 2004].

Rigotti F.

2006 *Le basi filosofiche del multiculturalismo*, in C. Galli, *Multiculturalismo*, Bologna, il Mulino, pp. 29-44.

Rusconi G.E.

1997 *Retorica del multiculturalismo e laicità delle istituzioni*, «il Mulino», 6, pp. 1010-1020.

Savidan P.

2010 *Il multiculturalismo*, Bologna, il Mulino.

Scidà G.

1990 *Globalizzazione e culture*, Milano, Jaca Book.

2000 *Visioni disincantate della società multi-etnica e multiculturale*, «Sociologia e politiche sociali», 3, pp. 9-43.

2005 *Teoria relazionale e azioni migratorie*, in P. Donati, P. Terenzi (a cura di), *Invito alla sociologia relazionale. Teoria ed applicazioni*, Milano, FrancoAngeli, pp. 180-197.

Sciolla L.

2000 *Riconoscimento e teoria dell'identità*, in D. Della Porta, M. Greco, A. Szokolczai (a cura di), *Identità, riconoscimento, scambio. Saggi in onore di Alessandro Pizzorno*, Roma-Bari, Laterza, pp. 5-27.

2002 *Sociologia dei processi culturali*, Bologna, il Mulino.

Schmid M.

1992 *The Concept of Culture and Its Place within a Theory of Social Action: a Critique of Talcott Parsons Theory of Culture*, in R. Münch, N.J. Smelser, *Theory of Culture*, Berkeley (CA), University of California Press.

Searle J.

1969 *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press.

Semi G.

2007 *Multiculturalismo quotidiano*, Milano, FrancoAngeli.

Sennett R.

2006 *Rispetto e riconoscimento. Oltre le disuguaglianze e le differenze*, Milano, Bruno Mondadori [ed. or. *Respect in a World of Inequality*, London, Penguin, 2003].

Simmel G.

1908 *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin, Duker & Humblot [trad. it. *Sociologia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1989].

1922 *Die Geselligkeit (Beispiel der reinen oder formlen Soziologie)*, in «*Grundfragen der Soziologie – Individuum und Gesellschaft*», Berlin-Leipzig, G.J. Göschensche Verlagshandlung [trad. it. *La socievolezza*, Roma, Armando, 1997].

Smelser N.J.

1995 *Manuale di sociologia*, Bologna, il Mulino.

Sparti D.

2000 *Identità e coscienza*, Bologna, il Mulino.

Spencer H.

1967 *Principi di sociologia*, Torino, UTET, vol. I [ed. or. *Principles of Sociology*, New York, Appleton and Company, 1987].

Spengler O.

1957 *Il tramonto dell'Occidente. Compendio di una morfologia della storia universale*, Milano, Longanesi [ed. or. *Der Untergang des Abendlandes*, München, Beck, 1918].

Sperber D.

1982 *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann [trad. it. *Il sapere degli antropologi*, Milano, Feltrinelli, 1984].

Swidler A.

1986 *Culture in Action: Symbols and Strategies*, «*American Sociological Review*», 51, pp. 273-286.

Taylor C.

1992 *The Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press [trad. it. *La politica del riconoscimento*, in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 9-62].

Tönnies F.

1887 *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, Reislad [trad. it. *Comunità e società*, Milano, Edizioni di Comunità, 1963].

- Touraine A.
2002 *Libertà, uguaglianza, diversità. Si può vivere insieme?*, Milano, Feltrinelli [ed. or. *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*, Paris, Fayard, 1997].
- Tullio Altan C.
1995 *Ethnos e civiltà. Identità etniche e valori democratici*, Milano, Feltrinelli.
- Tylor E.B.
1871 *Primitive Culture, Reasearches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, London, Murray [trad. it. *Alle origini della cultura*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985].
1970 *Il concetto di cultura*, in P. Rossi (a cura di), *Il concetto di cultura: i fondamenti teorici della scienza antropologica*, Torino, Einaudi, pp. 7-22.
- Vico G.B.
1977 *Scienza nuova*, Milano, Rizzoli.
- Watson C.W.
2004 *Multiculturalismo. Le dimensioni sociali della diversità*, Troina, Città aperta [ed. or. *Multiculturalism*, Buckingham (UK), Open University Press, 2000].
- Weber M.
1922 *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, Einaudi [ed. or., *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wissenschaftslehre*, Tübingen, Mohr, 1922].
1931 *Kultursoziologie*, in Vierkandt A. (Hg.), *Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart, Enke.
2002 *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in *Sociologia della religione*, Milano, Edizioni di Comunità, vol. I, pp. 19-187 [ed. or. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalism*, Tübingen, Mohr, 1934].
- Wieviorka M.
2002 *La differenza culturale. Una prospettiva sociologica*, Roma-Bari, Laterza [ed. or. (avec J. Ohana), *La différence culturelle. Une reformulation des débats*, Paris, Balland, 2001].
- Williams R.
1979 *La lunga rivoluzione: variazioni culturali e tradizione democratica in Inghilterra*, Roma, Officina Edizioni [ed. or. *The Long Revolution*, London, Chatto and Windus, 1961].

Cultura/e nella società multiculturale: riflessioni sociologiche

Il volume delinea le caratteristiche più importanti della società multiculturale a partire dal concetto di cultura, per arrivare a una comprensione più globale della multiculturalità, del multiculturalismo e della società contemporanea da un punto di vista teorico e del dibattito che ne è scaturito in questi decenni. Il rapporto con la cultura (e con *le culture*) risulta profondamente trasformato rispetto alle epoche del passato, ponendo nuovi problemi circa le funzioni sociali della cultura stessa. Il paradosso è quello di una cultura che, riflettendo su se stessa, pone in discussione la sua stessa validità. All'interno del panorama odierno, caratterizzato da considerevoli mutamenti sociali e culturali, il volume presenta un accurato approfondimento delle categorie necessarie per interpretare i processi in atto, attraverso l'analisi del concetto di cultura e del rapporto tra le culture nella società multiculturale.



eum edizioni università di macerata

Isabella Crespi è professoressa associata di Sociologia dei processi culturali presso l'Università di Macerata dove insegna Sociologia dei processi culturali, Sociologia dell'educazione e Cultural Differences. È coordinatrice del network europeo RN13 "Sociology of Families and Intimate lives" ed autrice di saggi e volumi sui temi dell'identità e della differenza, dell'educazione e della cultura.

ISBN 978-88-6056-430-6



9 788860 564306

€ 12,00