

# *Il contesto della mediazione: la sfida della interculturalità nella società multietnica*

Guido Giarelli

## **Premessa**

I due presupposti da cui partiamo è che non sia possibile, anzitutto, affrontare il problema della mediazione interculturale nel contesto dei servizi socio-sanitari [Giarelli e Ghiretti 2002] senza una adeguata discussione preliminare di quale modello di integrazione sociale in una società multietnica la mediazione presupponga; e, in secondo luogo, che per comprendere i rapporti tra differenze culturali e salute in una società globalizzata occorra andare al di là di una concezione statica tradizionale di cultura per riuscire a cogliere le dinamiche interazionali che si sviluppano in situazioni di multiculturalità.

La proposta che questo saggio cerca quindi di disegnare in risposta alle due problematiche precedenti è quella di un modello di integrazione interculturale che vada al di là dei limiti intrinseci del multiculturalismo, nella direzione di quel dialogo conviviale e di quella interpenetrazione tra culture che rappresentano la vera sfida con cui i servizi socio-sanitari oggi si confrontano nel momento in cui intendono uscire da una visione e da una prassi etnocentriche del nesso tra differenze culturali e salute [Giarelli 1991 e 1994b].

## **1. Le dimensioni dell'integrazione sociale**

Sia il dibattito teorico che la prassi politica contemporanei relativi al problema dell'immigrazione nelle società occidentali sempre più multietniche è incentrato sul concetto di *integrazione*: poiché si tratta di un concetto sociologicamente complesso e niente affatto scontato, del quale esistono varie possibili interpretazioni (e relative ricadute politiche), oltre che fortemente dinamico nella sua evoluzione semantica, quel che ci proponiamo qui è precisamente di tentare di sviscerarne significati teorici e implicazioni operative alla luce del dibattito contemporaneo sul multiculturalismo.

Il problema dell'integrazione sociale in situazioni di multietnicità e multiculturalità può essere analizzato secondo due assi fondamentali. Quello che definirei l'asse *orizzontale* o *trasversale* dell'integrazione, è relativo alle diverse dimensioni sociali che esso sottende: implicate in tale concetto, sono infatti almeno tre dimensioni. La dimensione *socio-economica* è relativa alle condizioni materiali di vita e di lavoro di un individuo o di un gruppo sociale: l'occupazione, l'abitazione, i livelli di consumo e le possibilità di accesso ai servizi sociali (istruzione, sanità, assistenza, previdenza) quali opportunità di integrazione intese come possibilità di godimento di determinati beni sociali materiali e immateriali. La dimensione *socio-culturale* dell'integrazione riguarda invece le questioni connesse all'identità culturale di un individuo e di un gruppo sociale: ovvero, la possibilità di mantenere determinati modelli cognitivi e normativi e gli orientamenti di valore propri di una determinata tradizione culturale. È l'integrazione come pluralismo della differenza in una società complessa e multiculturale. Infine, la dimensione *socio-politica* dell'integrazione è relativa alle possibilità di partecipazione diretta (movimenti collettivi, associazioni politiche, ecc.) e indiretta (elezioni amministrative e politiche) di un individuo o gruppo sociale ai processi decisionali

riguardanti la collettività: l'integrazione come opportunità di inclusione nel sistema politico e nello Stato in particolare.

L'altro asse fondamentale per l'analisi del problema dell'integrazione sociale è quello, che definirei *verticale*, legato al problema dell'equità, intesa come uguaglianza delle opportunità più che come uguaglianza degli esiti. L'uguaglianza delle opportunità presuppone anzitutto che ciascun individuo o gruppo sociale disponga di un'uguale possibilità teorica di ottenere i benefici e le ricompense sociali che una società offre<sup>1</sup>: il che presuppone che non sussistano discriminazioni formali o privilegi speciali (*uguaglianza formale*). Tuttavia, com'è noto, ciò non basta a garantire una effettiva uguaglianza delle opportunità, dal momento che i punti di partenza non sono spesso i medesimi e possono esistere tutta una serie di barriere artificiali di natura sia materiale (mezzi economici, ecc.) che simbolica (pregiudizi, ecc.) che impediscono a individui e gruppi sociali di godere di un accesso sostanziale ai beni sociali. L'*uguaglianza sostanziale* si caratterizza quindi come un complesso di strumenti volti a favorire l'esercizio effettivo dei diritti previsti sul piano dell'uguaglianza formale da parte di individui e gruppi: il dibattito sulle *affirmative action*, le politiche di discriminazione positiva adottate negli USA a favore di gruppi sociali considerati discriminati (donne, minoranze etniche, disabili) costituiscono un esempio, sia pure molto discusso. Esse costituiscono comunque un tentativo di garantire un'effettiva equità nei confronti dei gruppi sociali considerati più deboli e discriminati attraverso una forma di discriminazione inversa che tende a offrire un trattamento preferenziale ai membri di tali gruppi sociali (garantendo loro quote riservate, ecc.). Questi come altri strumenti volti a favorire l'uguaglianza sostanziale hanno comunque il merito di spostare l'attenzione dall'equità intesa come principio astratto [Deutsch 1975] alla sua traduzione in termini di effettiva uguaglianza delle opportunità. In altre parole, il focus si sposta da un concetto di giustizia meramente *procedurale* ad una concezione di giustizia di tipo *distributivo*, attenta a rispondere alla domanda: "Chi effettivamente ottiene che cosa e come?" [Cohen 1986]. Questa attenzione alla allocazione effettiva delle risorse sociali non è ovviamente in contrasto con i principi ed i meccanismi procedurali che regolano i processi sociali mediante i quali tale distribuzione si produce: possiamo dunque ritenere che i due aspetti della giustizia non siano affatto alternativi ma complementari, nel senso che la giustizia distributiva *presuppone* quella procedurale, anche se quest'ultima costituisce la condizione necessaria ma non sufficiente della prima.

Se ci chiediamo ora quali diritti possono rientrare nell'uguaglianza formale, quale componente della giustizia procedurale potenzialmente in grado di tradursi poi in forme di giustizia distributiva che consentano di garantire l'uguaglianza sostanziale, qui il discorso non può che storicizzarsi: seguendo anzitutto la classificazione dei diritti proposta da Marshall [1976], potremmo parlare di diritti di cittadinanza civile (diritti civili e di libertà), di diritti di cittadinanza politica (diritti politici) e di diritti di cittadinanza sociale (diritti sociali ed economici). Tuttavia, questa classificazione non appare oggi sufficiente: Taylor parla di "diritto di riconoscimento" sia nella sfera privata come formazione dell'identità e del sé, sia nella sfera pubblica come diritto di un gruppo etnico al mantenimento della propria differenza culturale [Habermas e Taylor 1998]. Possiamo quindi considerare i diritti socio-culturali come una ulteriore sfera fondamentale di diritti di cittadinanza che entrano ormai con forza nella problematica dell'integrazione sociale.

L'asse verticale dell'integrazione sociale ci consente di comprendere come quello dell'integrazione non possa essere un problema riducibile alle sue diverse dimensioni orizzontali o trasversali, ma costituisca in buona parte anche un problema di giustizia distributiva, di equità intesa come effettiva uguaglianza delle opportunità garantita a tutti gli ed i gruppi sociali, in special modo quelli più deboli e potenzialmente discriminati. Il

---

<sup>1</sup> Avendo peraltro la libertà di poter scegliere quali beni materiali o immateriali perseguire, secondo l'approccio delle "*capabilities*" di Sen [1985].

concetto proposto da Michael Walzer [1983] di uguaglianza complessa può forse essere qui utilizzato come strategia cognitiva per comprendere in che misura in una determinata società si realizzi una effettiva equità: posto che in una società complessa una forte disuguaglianza distributiva nell'allocazione delle risorse sociali non favorisce certamente i processi di integrazione tra i diversi gruppi sociali, ma data anche l'impossibilità di una stretta uguaglianza degli esiti (il cui valore positivo resta peraltro materia di scelte etiche e politiche data l'impossibilità di fondarlo empiricamente), il discorso si sposta sulla pluralità di dimensioni sociali dell'integrazione da noi indicata e che in Walzer assume il carattere di una molteplicità di sfere distributive in cui beni sociali diversi (denaro, prestigio, successo, influenza, ecc.) sono allocati secondo criteri indipendenti. L'uguaglianza complessa diviene così un problema di compensazione tra la distribuzione dei beni sociali operata nelle diverse sfere.

## 2. I modelli di integrazione sociale nella società multi-etnica

Sulla base della concezione di *equità multidimensionale* relativa al problema dell'integrazione sociale nel contesto delle società multi-etniche che abbiamo delineato, cerchiamo ora di esaminare quali risultati il vivace dibattito sul multiculturalismo che si è sviluppato negli ultimi due decenni impegnando soprattutto filosofi, politologi e sociologi abbia prodotto in termini di politiche di integrazione sociale nelle società multi-etniche.

Si è trattato di un dibattito che, indubbiamente, almeno un merito l'ha avuto: quello di porre con forza la questione del pluralismo delle differenze culturali in una società democratica, cercando di rispondere alla domanda circa la possibilità di una loro convivenza ed integrazione sociale senza ricadere nei due estremi dell'omologazione culturale totale e del ripiegamento comunitario "neotribale" [Maffesoli 1988]. Tale dibattito ha ruotato principalmente attorno alle proposte elaborate dal movimento di matrice comunitarista che si è sviluppato a partire dalla critica a Rawls [1982] e al pensiero liberale sulle differenze culturali più in generale. Tre sono fondamentalmente i punti di attacco su cui si incentra la critica comunitarista ad opera dei principali esponenti del movimento, come Charles Taylor, Michael Sandel e Alasdair MacIntyre. Anzitutto, la concezione liberale dell'individuo viene considerata come centrata su di un'antropologia del tutto atemporale, che non riconosce il legame sociale esistente tra la formazione dell'identità e la comunità di appartenenza, legame mediato dal ruolo della tradizione: "la storia della mia vita è sempre inserita nella storia di quella comunità da cui traggio la mia identità" [MacIntyre 1988:264]. Anche Taylor rimprovera a Rawls di aver ridotto l'individuo ad un io puntiforme privo di legami sociali, un'identità astratta senza radicamento collettivo: "un io è tale solo tra altri io e non può mai venire descritto senza fare riferimento a quelli che lo circondano" [1993:70].

In secondo luogo, anche la razionalità strumentale su cui poggia il contrattualismo viene criticata come astratta e destoricizzata, in quanto non può esistere razionalità allo stato puro, ma solo dentro uno specifico contesto storico ed una determinata tradizione culturale condivisa (*ethos*). Da ciò discende la terza critica al liberalismo, che si incentra sulla sua concezione di una giustizia fondata su principi astratti e universalistici e su di uno spazio pubblico neutrale rispetto alla definizione concreta e condivisa di bene comune. Al contrario di quanto sostiene Rawls, per i comunitaristi la giustizia richiede non individui isolati ma legami sociali concreti, non soggetti astratti ma gruppi sociali con immagini del mondo condivise; in altre parole, una comunità: "la comunità descrive non soltanto ciò che essi *hanno*, ma anche ciò che *sono*, non una relazione che essi scelgono (come in una associazione volontaria) ma un legame che scoprono, non semplicemente un attributo ma un elemento costitutivo della loro identità" [Sandel 1992:23-24].

La proposta multiculturalista dei *communitarian* è dunque quella di una società multicomunitaria basata sulla coesistenza di sistemi sociali e di totalità culturali diverse

entro un medesimo spazio sociale, fondata su quella che Kymlicka ha chiamato la *cittadinanza multiculturale*: “la concessione di diritti diversi a membri di gruppi diversi” [Kymlicka 1999:87], al fine di consentire ai diversi gruppi etnici e religiosi di praticare la propria vita culturale comunitaria e forme di autogoverno territoriale. Una proposta che solleva già sul piano teorico una questione di fondo non di poco conto: quella del primato della comunità sugli individui, dell’identità collettiva su quella individuale fondato sulla preminenza dei diritti di gruppo sui diritti individuali, che appare in netta contraddizione con la classica teoria universalistica di diritti individuali e che tende a segmentare la sfera pubblica comune in una pluralità di differenze e particolarismi. Il rischio è, da una parte, quello di una concezione cristallizzata della cultura che diviene, in fondo, autoritaria, nei confronti della libertà individuale di definire la propria identità anche in contrasto con quella del proprio gruppo d’origine; dall’altra, quello di creare tante “piccole patrie” basate sulla fedeltà particolaristiche al proprio gruppo etnico, che renderebbero impraticabile un autentico “patriottismo costituzionale” fondato sull’adesione a comuni principi giuridico-politici come orizzonte normativo unitario. Il duplice rischio, in sostanza, di una società multietnica concepita come coesistenza di universi culturali separati e di comunità autoghezzizzate marcate da una forte omogeneità interna e chiuse verso l’esterno da barriere invalicabili che precludono la possibilità stessa di uno spazio comune pluralistico [Semprini 2000].

Ma come si è tradotta la proposta multiculturalista sul piano pratico? Quali risultati ha prodotto rispetto alle forme consolidate di integrazione sociale? Qui il multiculturalismo si è confrontato con quelle che sono state le tre modalità storiche delle politiche di integrazione sociale nelle società multietniche occidentali: il *melting pot*, il pluralismo ineguale e l’assimilazionismo. Senza evidentemente alcuna pretesa di entrare qui nel merito della complessità storica e della specificità dei contesti politico-culturali di cui ciascuna di esse è espressione, ci limiteremo a tentare di applicare il nostro modello iniziale di integrazione sociale basato sull’equità multidimensionale a ciascuna di esse per confrontarle poi con il multiculturalismo. Da questo punto di vista, il modello del *melting pot* statunitense appare probabilmente come quello che meno di tutti ha saputo garantire un’equa integrazione sociale: pur trattandosi di una “nazione di nazioni”, di una nazione d’immigrati, gli USA hanno giocato la carta del “patriottismo costituzionale”, della concessione di diritti politici come strada per la fusione di genti di origine e cultura diversa finalizzata alla creazione dell’“uomo nuovo” che doveva rappresentare la specificità americana. Ciò ha comportato il mancato riconoscimento dei diritti culturali, unitamente alla sostanziale assenza di diritti economici-sociali che la limitatezza del *welfare state* statunitense di tradizionale impronta liberista com’è noto non garantiva. Il che si è spesso tradotto in una sostanziale disuguaglianza anche sul piano dei diritti politici<sup>2</sup>, specie per quei gruppi etnici - come i nativi americani e discendenti degli schiavi africani - per i quali non era stata neppure ipotizzata la possibilità di fusione nel *melting pot* attraverso la dissoluzione delle identità originarie. I risultati di tale mancata integrazione sono piuttosto evidenti nelle forti disuguaglianze sociali che attraversano la società statunitense a diversi livelli e che periodicamente esplodono in rivolte particolarmente violente, nelle quali si manifestano tutte le tensioni latenti accumulate soprattutto nei ghetti urbani<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Si veda il caso del diritto di voto che non viene esercitato abitualmente da oltre la metà dei cittadini statunitensi, per la maggior parte dei quali si tratta di minoranze etniche e di immigrati recenti.

<sup>3</sup> Il caso più eclatante resta quello della rivolta di Los Angeles del 1992 con oltre cinquanta morti, innescata dall’assoluzione dei poliziotti bianchi che avevano picchiato a sangue un giovane deviante di colore; ma anche quanto accaduto nella città di New Orleans dopo l’uragano Katrina nell’agosto 2005, con la città in preda al saccheggio di minoranze etniche abbandonate a se stesse dalla inefficiente macchina dei soccorsi governativi appare emblematico.

Il modello del pluralismo ineguale ha due varianti storiche: quella britannica e quella tedesca. Il modello britannico, retaggio della passata politica coloniale dell'*indirect rule*<sup>4</sup>, si caratterizza per il forte etnocentrismo che ne costituisce il presupposto, fondato sulla convinzione dell'impossibilità per gli immigrati (per lo più provenienti dai paesi del Commonwealth ex-colonie) di divenire dei "buoni britannici" a causa della loro irrecuperabile diversità etnica e culturale. In nome del pragmatismo che ne caratterizza tuttavia la cultura, la politica migratoria britannica riconosce il diritto alla differenza culturale da parte dei diversi gruppi etnici presenti sul proprio territorio e fa delle comunità e dei loro leader i principali interlocutori delle autorità locali. Mentre poi, dal punto di vista politico, ciò ha comportato la concessione (almeno agli immigrati provenienti dal Commonwealth) sia del diritto di voto che dell'elettorato passivo, sul piano dei diritti economico-sociali questo modello stenta a praticare un'effettiva uguaglianza, nonostante diverse leggi in tal senso e la costituzione di un'apposita "Commissione per l'uguaglianza razziale": tant'è che un attento studioso di origine sudafricana di questi problemi ha parlato di "disuguaglianza segregata" [Rex 1990:85].

La variante tedesca del pluralismo ineguale ha avuto storicamente il carattere di una forma di blando *apartheid*, basato sul mancato riconoscimento della propria realtà di paese d'immigrazione da parte di quello che costituisce il paese europeo con il più alto tasso di immigrati in rapporto alla popolazione autoctona (oltre il 9%). La politica del *Gastarbeiter* (lavoratore ospite) si è così caratterizzata per il fatto di considerare l'immigrato non come tale, ma come un lavoratore temporaneamente presente sul territorio tedesco in funzione delle mutevoli esigenze del suo sistema economico sin dal secondo dopoguerra. Ciò ha comportato la mancata concessione sia di ogni diritto di cittadinanza politica sia della possibilità di godere degli stessi diritti economico-sociali di cui godono i lavoratori tedeschi; mentre il diritto alla differenza culturale e al mantenimento del proprio patrimonio identitario è stato tutelato proprio in nome della separatezza tra cittadini di stirpe tedesca e lavoratori stranieri ospiti.

Infine, il modello assimilazionista è stato l'espressione conseguente, come già nel caso inglese, della diversa politica coloniale praticata a suo tempo dalla Francia e reiterata in patria nei confronti degli immigrati in buona parte provenienti dalle ex-colonie africane: una politica altrettanto etnocentrica ma basata sul presupposto universalistico dell'uguaglianza dei diritti proprio della tradizione giacobina. Un'uguaglianza formale dei diritti politici ed economico-sociali che non si è tradotta però in una uguaglianza sostanziale, come anche le più recenti disperate rivolte dei *casseur* incendiatori di auto provenienti dalle *banlieu* parigine hanno evidenziato. Il prezzo pagato alla concessione formale di tali diritti, quello di una naturalizzazione assimilatoria che presupponeva il rifiuto del riconoscimento di ogni differenza linguistica, etnica e culturale, si è così rivelato un inutile sacrificio sull'altare del "modello repubblicano di integrazione".

In che cosa la proposta multiculturalista si distingue dalle tre modalità storiche di integrazione sociale descritte? Con Wieworka [2002:77-78] possiamo affermare che "nell'esperienza concreta del multiculturalismo (...), è possibile distinguere due grandi opzioni. La prima associa il culturale e il sociale, propone leggi o misure che implicano simultaneamente il riconoscimento culturale di questo o quel gruppo e la lotta contro le ineguaglianze sociali di cui soffrono i suoi membri – la designamo col termine di *multiculturalismo integrato*. La seconda – che chiameremo *multiculturalismo frammentato* – si basa su un principio di dissociazione. Si interessa della differenza culturale, senza prendere in conto nello stesso contesto la questione sociale". Di quest'ultima sono un esempio gli Stati Uniti con la tanto discussa politica delle *affirmative action*, gli interventi di discriminazione positiva (quote riservate, facilitazioni

---

<sup>4</sup> Si trattava di una forma di "governo indiretto" praticata nelle colonie britanniche, secondo la quale venivano formalmente mantenute le autorità politiche locali tradizionali purché asservite al potere della corona britannica.

d'accesso all'istruzione e all'occupazione, ecc.) che, oltre a suscitare reazioni comprensibili nei gruppi bianchi più poveri, non hanno saputo certo risolvere il problema dell'equità<sup>5</sup> e appaiono oggi rimesse in discussione.

Gli esempi concreti più significativi del multiculturalismo integrato sono il Canada, l'Australia e la Svezia. Nel primo caso la strategia multiculturalista è stata soprattutto la risposta alla questione del Québec, le cui rivendicazioni indipendentiste sono state sconfitte nei due referendum del 1980 e del 1995 (in quest'ultimo di stretta misura). Il riconoscimento del bilinguismo anglo-francofono del paese è stato in qualche misura superato dalla politica di pluralismo culturale che ha avuto nell'incorporazione nella Costituzione nel 1982 e nel *Canadian Multiculturalism Act* del 1988 la sua adozione quale ufficiale: essa prevede l'integrazione anziché l'assimilazione delle minoranze etniche, e di tutte quante (non solo quella francofona), compresi quindi gli immigrati caraibici, africani asiatici di immigrazione più recenti e i nativi americani pellerossa al sud e Inuit (Eschimesi) al nord<sup>6</sup>. Il riconoscimento del pluralismo culturale e delle diversità etniche costituiscono un elemento essenziale della nuova identità canadese; a ciò si accompagna il decentramento di molte competenze in materia a province, territori e municipalità, con forme di sussidiarietà orizzontale oltre che verticale che prevedono il coinvolgimento anche della società civile e delle sue organizzazioni sociali. Che questo modello di politica multiculturalista pur così interessante e precorritore non abbia tuttavia risolto il problema dei diritti economici-sociali, dal momento che il loro riconoscimento formale non si è tradotto in una uguaglianza sostanziale anche a questo livello, lo dimostra il concetto di "mosaico verticale" coniato da John Porter [1965] per descrivere la stratificazione sociale canadese: al cui vertice si collocano i canadesi di origine britannica con poco sotto quelli di origine francese, seguiti da quelli di altra origine europea, per arrivare molto più in basso agli immigrati più recenti di altra origine e ai nativi pellerossa ed eschimesi.

La versione australiana del multiculturalismo è stata meno formalizzata, il che lo rende più debole in un paese che tradizionalmente ha praticato prima un vero e proprio genocidio degli aborigeni e poi una politica fortemente assimilazionista di difesa del suo carattere "bianco" nei confronti della pressione migratoria asiatica (cinese, vietnamita, filippina, ecc.). Se i governi laburisti degli anni '70 e '80 – in particolare con la *National Agenda for a Multicultural Australia* del 1989 – avevano avviato una politica di riconoscimento delle differenti identità culturali che cercava di coniugarsi con forme di effettiva giustizia sociale, il ritorno al potere dei conservatori a partire dal 1996 e sino alle recenti elezioni del 2007<sup>7</sup> ha notevolmente indebolito tale politica multiculturalista integrata, annacquandola in forme di riconoscimento della differenza culturale nella sfera privata che comportano un sostanziale arretramento sul piano della uguaglianza di opportunità [Picone Stella 2003:138-139].

Infine, la Svezia appare forse il caso che meglio ha saputo coniugare, sin dalla sua adozione nel 1975, una politica multiculturalista con il principio dell'uguaglianza delle opportunità sul piano sostanziale, prevedendo pure la possibilità di libertà di scelta tra identità etnica ed identità svedese. Il tradizionale modello comprensivo ed efficiente di *welfare state* svedese ha saputo così ampliare i diritti di cittadinanza sociale ai nuovi venuti; concedendo anche i diritti politici con relativa facilità e, addirittura, il diritto di

---

<sup>5</sup> Con risultati sostanzialmente simili al modello del pluralismo ineguale britannico.

<sup>6</sup> A questi ultimi è stata concessa anche una forma di autogoverno.

<sup>7</sup> Che hanno registrato una netta vittoria laburista.

Politiche di integrazione	UGUAGLIANZA DI OPPORTUNITÀ (EQUITÀ)		
<b>RICONOSCIMENTO DIFFERENZA CULTURALE</b>		<b>NO</b>	<b>SI</b>
	<b>NO</b>	FUSIONE <i>(melting pot USA)</i>	ASSIMILAZIONE <i>(Francia)</i>
	<b>SI</b>	SEGREGAZIONE <i>(gastarbeiter Germania)</i>  PLURALISMO INEGUALE <i>(Gran Bretagna)</i>  MULTICULTURALISAMO FRAMMENTATO <i>(affirmative actions USA)</i>	MULTICULTURALISMO INTEGRATO <i>(Canada, Svezia, Australia)</i>

Fig.1- Modelli di integrazione sociale nella società multi-etnica

voto amministrativo anche ai residenti non cittadini<sup>8</sup>. Il ridimensionamento avviato negli ultimi anni degli interventi di *welfare* - anche in linea con la politica sociale comunitaria - appare tuttavia minacciare la continuità di un modello che ha saputo dare sino ad oggi buoni risultati, evitando quelle tensioni e conflitti altrove esplosi in tutta la loro evidenza e qui rimasti sino ad ora latenti.

Nella fig.1 abbiamo cercato di riassumere i diversi modelli di integrazione sociale presentati incrociando i diritti socioeconomici relativi all'equità di opportunità con i diritti derivanti dal riconoscimento della differenza culturale.

### 3. Oltre il multiculturalismo: le culture in un mondo globalizzato

In che misura le concezioni multiculturaliste risultano ancora oggi adeguate nell'ambito di quel nuovo paesaggio mondiale di riferimento che è ormai comunemente conosciuto con il nome di globalizzazione?<sup>9</sup> La grande espansione delle imprese multinazionali con i relativi processi di delocalizzazione<sup>10</sup> della produzione, la planetarizzazione dei mercati economici e dei flussi finanziari, la transnazionalizzazione dei mezzi di comunicazione e delle autostrade elettroniche e cibernetiche, la crescente intensità dei flussi internazionali migratori sono probabilmente i caratteri più evidenti di un fenomeno che sembra delineare una situazione inedita e alquanto complessa. La vecchia idea del "villaggio globale" espressa a suo tempo da McLuhan [1989], pur mantenendo intatto un certo valore descrittivo quale immagine della nuova comunità planetaria, sembra attribuire un ruolo eccessivo ai *media* elettronici: se è vero infatti che essi costituiscono l'infrastruttura e la condizione stessa dell'esistenza della nuova *società postindustriale dell'informazione*, nondimeno le tendenze in atto sono molto più complesse e non riducibili ai soli aspetti tecnologici e comunicativi. Da un lato, infatti, i contenuti culturali mantengono intatta una loro pregnanza, non riducibile al mezzo con cui vengono diffusi; dall'altro, i *media* di comunicazione non sono certo l'unico fattore che entra in gioco nel contesto della globalizzazione.

Appaiono del resto altrettanto inadeguate anche le altre concezioni della globalizzazione che potremmo definire come *monistiche* o *monodimensionali*, come la concezione del sistema-mondo di Wallerstein [1974, 1980 1989] o la teoria della convergenza dei sistemi industriali [Kerr et al. 1960], in quanto accentuano unilateralmente il ruolo propulsivo di un'unica dimensione rispetto alle altre: generalmente, dei rapporti economici, assegnando invece un ruolo marginale soprattutto alla dimensione culturale. Fra le teorie che affrontano invece direttamente gli aspetti culturali della globalizzazione, come quella della "McDonaldizzazione"<sup>11</sup> del mondo di

---

<sup>8</sup> Per l'elettorato amministrativo sia attivo che passivo bastano tre anni di permesso di residenza legale, una condizione intermedia tra quella del cittadino e quella dello straniero.

<sup>9</sup> Il neologismo "globalizzazione" deriva dal termine "*globalization*" ("*mondialisation*" in francese) coniato dagli storici anglofoni per indicare il processo di interconnessione geografica di territori un tempo lontani iniziato circa cinque secoli fa con l'epoca delle grandi scoperte geografiche trans-oceaniche e la conseguente espansione coloniale europea [Wolf 1982; Mazlich e Buultjens 1993]. Attualmente esso viene utilizzato dagli economisti e dagli altri scienziati sociali - largamente influenzati da Wallerstein - per indicare principalmente il sistema mondiale di interdipendenza economica e finanziaria.

<sup>10</sup> S'intende con tale termine solitamente indicare quei processi per cui le funzioni produttive tendono ad essere spostate dall'impresa multinazionale dal centro verso la periferia, in contesti in cui il basso tasso di sindacalizzazione e dei salari, gli esigui oneri fiscali e l'inesistenza o quasi dei controlli ecologici da parte dei governi locali e nazionali consentono una considerevole diminuzione dei costi di produzione; mentre le funzioni strategiche (pianificazione, marketing, commercializzazione) vengono solitamente mantenute al centro nel paese d'origine.

<sup>11</sup> Con il termine "*McDonaldization*" Ritzer, che si ispira a Weber e ad Habermas, intende sostanzialmente quel processo di razionalizzazione efficientistica ed espropriazione crescente di



Ritzer [1996], tendono soprattutto ad enfatizzare gli aspetti di omologazione e fagocitazione culturale da parte dell'Occidente nei confronti delle altre culture: per questo, sono state accusate di rappresentare l'ennesima espressione del privilegiamento del punto di vista etnocentrico occidentale nell'individuazione di un modello-guida già definito dei processi di integrazione mondiale.

La concezione del nuovo sistema mondiale e dei processi di globalizzazione proposta da altri autori è invece di tipo *multidimensionale* e *policentrico*: è il caso di Featherstone, il quale sostiene, al contrario di Ritzer, che “gli Stati Uniti dominano ancora la cultura e le industrie dell'informazione che trasmettono a livello globale, ma vi è un crescente senso di multipolarità e l'emergenza di centri in competizione” [Featherstone 1995:8]. La “città mondiale” diviene l'arena in cui si manifestano queste nuove tendenze alla multipolarità attraverso la diffusione di forme culturali e stili di vita a partire da diversi centri quali il Giappone, l'India, il Brasile: esse segnano la fine della modernità intesa quale “grande narrazione” dell'Occidente, forma di autocomprensione della propria storia e del rapporto con le altre civiltà. Ciò significa la necessità di una concezione ambivalente, nella quale “a dispetto delle tendenze all'integrazione e all'unificazione, vi può essere lo sviluppo di modernità globali in senso plurale e vi possono essere diversi progetti di modernità (per dirlo con una frase di Habermas) i quali sono ancora incompiuti” [ivi: 147]. Il che produce una nuova situazione nella quale “la mescolanza, il movimento, e la dislocazione sono la norma, e l'interscambio tra il resto del mondo e l'Occidente non può più essere regolato” [ibidem]. Una situazione che, a causa del crescere degli scambi e dei flussi migratori dovuti a svariate ragioni (ricerca di lavoro, guerre, persecuzioni politiche, disastri ecologici), vede per la prima volta una storica inversione dei flussi di espansione (anche demografica) che ci porta fianco a fianco l'Altro in casa nostra, permettendogli finalmente di esprimersi direttamente: “i vari altri nel mondo possono ora parlare all'Occidente e contestare le sue varie affermazioni, le sue gerarchie simboliche e le sue dichiarazioni universalistiche” [ivi: 128].

Una concezione pluralista della globalizzazione - intesa come complesso di processi mediante i quali “società, economie, culture, forme e stili di vita prima separati si inseriscono in una prospettiva di *interdipendenza*” [Cotesta 1999:94] - considera dunque tale fenomeno come *complesso* e *multidimensionale*, riconoscendo l'asincronia dei tempi di mutamento propri di ciascuna dimensione (economico-finanziaria, tecnologica, politica, culturale e sociale). È proprio nella dimensione culturale, più che nelle altre, che la natura *ambivalente* della globalizzazione ha modo di dispiegarsi, data il carattere prevalentemente simbolico dei processi implicati. Da un lato, assistiamo infatti alla crescente espansione di quella *cultura globale* del *pensiero unico* di cui McDonald's e la Coca Cola sono i simboli più evidenti: forme e stili di vita originatisi all'interno della cultura occidentale si diffondono anche nelle più sperdute periferie del mondo. Questa, tuttavia, è solo una faccia della medaglia: dall'Africa, dall'Asia, dall'America Latina elementi culturali legati alla danza, alla musica, alla religione, all'alimentazione, alla medicina (per citarne solo alcuni) penetrano in Occidente, arrivando anche sulle gambe dei migranti provenienti da quei paesi. Per cui potremmo affermare che, in realtà, “i processi in corso aumentano la variabilità culturale all'interno di ogni contesto sociale e proprio perciò ampliano l'offerta di modelli culturali per gli individui” [ivi: 96].

Una serie di dinamiche culturali dunque fortemente ambivalenti, che non possono essere lette nei termini riduttivi di un processo univoco di omologazione e scomparsa delle tradizioni e identità culturali locali pure parzialmente operante: è questa la lettura pluralistica del nuovo ecumene culturale globale, che tende a sottolineare le resistenze, le mescolanze, le disomogeneità, i conflitti che sono tipici della nuova situazione di

---

attività, capacità e relazioni umane che l'introduzione di strumenti tecnologici comporta nella società, a partire dall'ambito alimentare da cui mutua il riferimento simbolico (McDonald's) fino a quello della salute, dell'istruzione accademica, della cura della persona, della nascita e della morte.

*multiculturalità* che, sia pure con gradi e intensità diverse, caratterizza ormai tutte le società del pianeta. Una situazione che sottintende una relativizzazione ed una complessità culturale che vede nello stesso tempo omogeneità ed eterogeneità coesistere in un *mélange* culturale che è stato descritto con i termini di *ibridazione* o di *creolizzazione*. Il primo è stato proposto da Pieterse per indicare quella condizione di *sincretismo* che appare oggi la caratteristica dominante della multiculturalità: “l’ibridazione culturale si riferisce alla mescolanza di culture asiatiche, africane, americane ed europee. L’ibridazione è un fattore di cultura globale come *mélange* globale” [Pieterse 1995:60]. Gli effetti dell’ibridazione appaiono con particolare evidenza negli immigrati di seconda generazione, in Occidente come altrove: essi divengono portatori di “modelli culturali misti, che risultano dalla separazione e, nello stesso tempo, dalla mescolanza di linguaggio e cultura propria (mischiando la cultura d’origine) e una cultura esterna (mischiando la cultura del luogo di residenza), come nella combinazione ‘musulmano durante il giorno, discoteca alla sera’ ” [ivi:56].

La nozione di creolizzazione<sup>12</sup>, pur riferendosi al medesimo fenomeno, tende ad enfatizzare maggiormente l’articolazione fra il livello globale e quello locale dei processi di sincretismo culturale: essa descrive quella condizione precaria, transnazionale nella quale molti individui e società si ritrovano oggi, nell’interfaccia fra mondi locali e mondo globale, dilacerati fra *attaccamenti paralleli multipli*, fra fedeltà ad una propria identità culturale originaria ormai lontana e necessità di assumere un quadro di riferimento più flessibile che consenta di affrontare e dare significato al tempo presente. In questa situazione di ambiguità, di pluralità di modelli culturali di riferimento, nuove zone di imprevedibilità si creano ai bordi degli antichi mondi culturali: le vecchie certezze e identità sfumano a poco a poco per lasciare il posto all’invenzione di nuove culture, versioni creolizzate degli antichi sistemi culturali.

La mobilità di una porzione crescente della popolazione mondiale che vive al margine di più mondi è dunque ben rappresentata dalla figura del *migrante*, colui che ha attraversato il doppio confine del proprio paese d’origine e della terra che lo ospita, combattuto fra la memoria delle origini e la necessità di andare oltre, nel tentativo di dare un senso alla propria esperienza ricombinando i codici culturali di una pluralità di concezioni del mondo, fondendo gli elementi centrali del proprio sistema di riferimenti culturali con quelli un tempo marginali e periferici di altri sistemi ora divenuti sempre più invasivi<sup>13</sup>.

Se il processo di globalizzazione in corso può dunque essere letto dal punto di vista culturale come un processo ambivalente di creolizzazione - nel quale le tendenze omologanti del modello dominante occidentale si scontrano con una serie di controtendenze pluralizzanti destinate a rimescolare fra loro i diversi elementi culturali in Occidente come nel Terzo Mondo - allora possiamo affermare che la *cultura globale* “si presenta come l’arena di una *lotta tra l’identico e il differente, tra universalismo e particolarismo*, tra tendenze verso l’*omologazione* e tendenze verso la *differenziazione*. Da un lato modelli e stili di vita ‘occidentali’ assunti da persone di altre culture e, dall’altro lato, aspetti della vita di tali persone diventati familiari all’interno della cultura occidentale” [Cotesta 1999:93]. L’accresciuta complessità delle situazioni di multiculturalità pone problemi nuovi nel momento in cui ci si accinge ad analizzare la crescente ambiguità e l’ibridazione dei modelli culturali di riferimento: nuove culture (reali o immaginarie) vengono inventate, versioni creolizzate dei precedenti sistemi culturali emergono in tutti i continenti prendendo il posto delle sopravvivenze folkloriche del passato. Tutto questo mina alla radice gran parte del quadro di riferimento

---

<sup>12</sup> Il concetto è tratto evidentemente dal termine spagnolo “*criollo*”, che indica la condizione di meticcio tipica di individui nati in America Latina da genitori francesi, spagnoli o portoghesi.

<sup>13</sup> L’esperienza della malattia mentale può divenire in questi casi il possibile esito di una condizione di instabilità e contraddittorietà psichica percepita come troppo dolorosa, rispetto alla quale l’individuo risulta incapace di far fronte alla nuova situazione [Bibeau s.d.].

concettuale sin qui utilizzato dalle scienze sociali (e dall'antropologia culturale in particolare), costringendole da una parte a ripensare i propri strumenti d'analisi, a rimodellare concetti e categorie quali quelli di cultura, di rappresentazione, di identità, di contatto culturale; e, dall'altra, a riutilizzare nozioni un tempo considerate di scarsa utilità come quelle di confine, di margine, di paradosso, ma che ora paiono riflettere assai bene la precarietà transizionale ed il *mélange* culturale della situazione presente.

Al fondo, è la stessa nozione tradizionale di *cultura* a dover essere ripensata radicalmente: sino ad oggi, essa è stata considerata come un tutto omogeneo e ben strutturato, coincidente generalmente con i confini (statuali e non) dei singoli gruppi etnici. La coincidenza fra *società* e *cultura* comincia ad entrare in crisi nel momento in cui si tiene conto di due processi paralleli: la dissoluzione (o, per lo meno, la maggior indefinitezza) dei *confini* e la *deteritorializzazione* delle culture. Anche nel passato, l'esistenza di comunità etniche chiuse dai confini ben definiti sembra essere stata più l'eccezione che la regola: eterogeneità dei contatti culturali, pluralità di gruppi sociali e reti di scambi economici hanno da sempre rappresentato elementi costitutivi dei grandi imperi e dei processi di colonizzazione sin dall'antichità [Said 1993]. Tuttavia, la tendenza dominante fra gli antropologi è stata spesso quella di "inventare" confini sociali su base etnica ben demarcati fra le popolazioni, laddove queste erano spesso parte integrante di entità più vaste fra loro non strettamente interconnesse (come nel caso di molti imperi), o non presentavano chiari tratti culturali distintivi rispetto a quelli dei popoli vicini<sup>14</sup>. Come afferma Amselle, "è attorno all'idea secondo la quale le diverse società umane sono delle specie o dei pezzi da museo che conviene classificare, comparare o etichettare che ancora oggi si trovano d'accordo la maggior parte degli antropologi" [Amselle 1990:21]. Egli è ancora più esplicito quando sostiene che "l'invenzione delle etnie è l'opera congiunta degli amministratori coloniali, degli etnologi e di coloro che combinano assieme le due qualifiche" (ibidem:22). Il concetto classico di etnia, intesa come un gruppo sociale chiuso che possiede una cultura omogenea, utile a fini classificatori e amministrativi, ha condotto alla creazione di categorie che spesso non esistono nella realtà. Meglio sarebbe riconoscere con Barth [1969] che l'etnia è soprattutto una categoria d'ascrizione, il cui mantenimento dipende principalmente dalla definizione di un confine che delimita una *unità politica* dentro un continuum socio-culturale. Ciò conferma, peraltro, l'idea di etnia come "comunità immaginata" di cui parla Anderson [1996].

Le culture non possono più dunque essere pensate come delle entità autonome ben definite e fra loro giustapposte, quasi come gli stati-nazione sulla carta geografica<sup>15</sup>: quei confini che un tempo le proteggevano dai gruppi confinanti e dai flussi culturali provenienti dall'esterno oggi appaiono assai meno demarcati fino quasi al punto di apparire dissolti. Come scrive Hannerz: "Deve ora risultare più difficile che mai, o almeno irragionevole, vedere il mondo come un mosaico culturale di pezzi separati con solidi confini ben definiti... Le interconnessioni culturali attraversano in misura crescente il mondo. Più che mai, vi è un ecumene globale. Le entità che abitualmente chiamiamo culture stanno sempre più divenendo delle subculture entro questa entità più vasta, con tutto ciò che questo suggerisce in termini di confusione dei confini e delimitazione più o meno arbitraria delle unità analitiche" (Hannerz 1993:218).

---

<sup>14</sup> La tendenza degli antropologi classici a ritrovare segni distintivi dell'eterogeneità culturale e a stabilire differenziazioni etniche e confini ben demarcati fra gruppi di popolazioni vicine è evidentemente riconducibile alla necessità di "produrre" il proprio oggetto d'analisi (la cultura) inteso come un'entità sociale ben definita. Oggi, una nuova generazione d'antropologi tende ad utilizzare un approccio che enfatizza la continuità fra i gruppi piuttosto che la loro discontinuità: per il caso dell'Africa Occidentale, si veda il concetto di "*logique métisse*" di Amselle [1990] ed il ripensamento del paradigma etnico alla luce della fluidità dei confini proposto da Aime [1994].

<sup>15</sup> Che questa idea di cultura sia del resto derivata dall'idea moderna di stato-nazione culturalmente omogeneo al proprio interno è del resto noto [Cotesta 1999:105-136].

Strettamente legato alla questione della dissoluzione o, comunque, della indefinitezza dei confini vi è anche un problema di *deterritorializzazione* delle culture che la permeabilità delle frontiere rende non più strettamente coincidenti con una ben determinata area geografica. La figura del migrante appare ancora particolarmente significativa al riguardo: nell'attraversare i confini dei paesi di arrivo, egli porta con sé le proprie radici culturali, il proprio mondo locale originario che si scontra, incontra, ricombina con la nuova appartenenza ad una nuova entità sociale, con la partecipazione al sistema di interdipendenze e di meticcio culturale che, come abbiamo visto, è proprio della cultura globale. Pieterse [1995:61] ritiene che questa nuova situazione possa essere descritta in termini di quella che chiama la "cultura translocale" con una serie di tratti distintivi contrapposti alla concezione tradizionale di "cultura territoriale".

#### 4. Dinamiche interazionali in situazioni di multiculturalità

Alla luce delle suddette considerazioni relative alle società multiculturali nell'era della globalizzazione, è ancora valida la strategia multiculturalista? Potremmo a questo punto cercare di riassumere le caratteristiche fondamentali delle società multiculturali contemporanee cercando di riassumerle con Hannerz [1993] in tre aspetti principali:

1) sono società in trasformazione e in continuo movimento nelle quali contraddizioni e innovazioni sono in gran parte il risultato dell'interferenza di nuovi elementi culturali provenienti dall'esterno sulla tradizione tuttora in parte persistente di ciascuna società;

2) tutte le società, da questo punto di vista, sono aperte ai processi di globalizzazione, al punto che sempre meno la loro cultura appare definibile come una precisa entità a base territoriale delimitata da confini precisi, mentre sempre più appare caratterizzata da una molteplicità di centri di riferimento;

3) il risultato di questa co-presenza di realtà multiple non è tanto la coesistenza di mondi culturali paralleli e isolati, quanto piuttosto un processo di creolizzazione che, attraverso processi molteplici di scambio e di interpenetrazione, rende le culture sempre più eterogenee e plurali al proprio interno e, contemporaneamente, interconnesse con l'esterno mediante reti comunicative transnazionali.

La ridefinizione del concetto di cultura comporta anzitutto la necessità di ripensare il concetto di *identità* [Remotti 1996] e di *identità etnica* [Maher 1994], in particolare: dal punto di vista delle relazioni con l'Altro, è evidente che, se nella cultura territoriale l'Altro viene percepito come il diverso sulla base di una precisa identità cultura ed etnica, nelle culture translocali proprio il venir meno di queste identità forti appare il presupposto per una diversa relazione con l'Altro, non più così diverso perché in lui riconosco anche qualcosa di me, qualche pezzo della mia nuova identità costruita sull'apporto di elementi disparati. Allora la globalizzazione, nata indubbiamente come un processo di imperialismo culturale a egemonia occidentale, nel generale rimescolamento degli elementi culturali che i processi di *interpenetrazione culturale* [Bastide 1975] producono, può davvero dare luogo ad esiti non scontati di sincretismo, ibridazione, *mélange* culturale quale conseguenza della nuova interdipendenza culturale globale.

Parlare di *interpenetrazione culturale* per quanto riguarda le *identità culturali* implica anche la necessità di ridefinire in maniera profonda il problema dell'integrazione sociale fra gruppi etnici portatori di culture diverse, con particolare riguardo alle società multiculturali: più che di *multiculturalismo* come integrazione fra comunità intese in senso territoriale tradizionale, dai confini ben definiti, non sarebbe forse più realistico cominciare a parlare di *interculturalità* come strategia di interconnessione tra culture sempre più sincreticamente creolizzate? Nata in contesto educativo [Demetrio 1997],

l'interculturalità fa del dialogo, della cooperazione e della solidarietà tra culture diverse il proprio punto di forza per ridurre le tensioni e i conflitti che la multiculturalità comporta.

È forse proprio questo l'elemento mancante alla politica multiculturalista sin qui praticata, che ha dato per scontata l'esistenza di culture sostanzialmente separate, incapaci di dialogare tra loro: l'elemento di interazione reciproca, di scambio, di dialogo come processo d'incontro [Cesareo 2001]. Per riuscire a cogliere questo elemento occorre riprendere un vecchio concetto di Bateson [1976], quello di *schismogenesi* quale categoria analitica dell'ambito definito dei "contatti tra culture"<sup>12</sup>. Essa ci consente di guardare a tale ambito in una prospettiva interazionista diversa da quella tradizionale che tende "a interpretare le forme delle interazioni interculturali come meri *effetti* di 'precedenti' determinanti culturali, trascurando il carattere emergente, processuale e trasformativo di quelle stesse forme, in una logica di separazione dello strutturale (cultura) dal contingente (interazioni)" [Pizzini, 1998:257].

Nel suo saggio su *Contatto tra culture e schismogenesi* Bateson ritiene che i possibili esiti dei mutamenti che intervengono in seguito ai contatti tra culture profondamente differenti siano riconducibili a tre configurazioni fondamentali:

- a) la fusione completa dei due gruppi inizialmente diversi;
- b) l'eliminazione di uno o di ambedue i gruppi;
- c) la persistenza di ambedue i gruppi in equilibrio dinamico all'interno di una più vasta comunità" [Bateson 1976:105].

Se la fusione completa si verifica "quando tutti gli individui posseggano strutture di comportamento compatibili e omogenee" [ivi:106] ed è tipica di comunità in uno stato di equilibrio approssimato, l'eliminazione di uno o entrambi i gruppi presenta qualche interesse "per determinare che tipo di effetto abbia questa attività ostile sulla cultura dei sopravvissuti" [ivi:108]. Ma è certamente il terzo esito, la situazione di permanenza di entrambi i gruppi in equilibrio dinamico, a rappresentare il caso più interessante, dal momento che "i fattori operanti nello stato di equilibrio dinamico sono verosimilmente identici o analoghi a quelli che, in disequilibrio, operano durante i mutamenti culturali" (ibidem: ivi). Questo caso si verifica quando le relazioni interetniche avvengono tra individui aventi strutture di comportamento differenziate secondo due modalità possibili:

1) di *differenziazione simmetrica* quando la relazione è di tipo competitivo, fondata sulla rivalità e l'emulazione reciproca (rapporti tra fazioni, clan, villaggi, nazioni moderne)<sup>13</sup> ;

2) di *differenziazione complementare* quando la relazione si fonda sul presupposto che "il comportamento e le aspirazioni dei due gruppi sono fondamentalmente diversi" [ivi:109], ma si combinano tra di loro in una relazione di dipendenza reciproca (rapporti tra strati sociali, classi, caste, categorie di anzianità, sessi)<sup>14</sup>.

Entrambi i tipi di relazione producono quel processo di differenziazione progressiva che Bateson definisce *schismogenesi*: anche se, mentre nel primo caso esso avviene lungo le stesse linee, nella stessa direzione, nel secondo caso si verifica in direzione opposta. Inoltre, entrambi i tipi di differenziazione contengono elementi dinamici che,

---

<sup>12</sup> È interessante notare anche come Bateson includesse già in tale ambito "non solo i casi in cui il contatto avviene tra due comunità con diversa cultura e sfocia in una profonda perturbazione della cultura di uno o di ambedue i gruppi; ma anche i casi di contatto all'interno di una singola comunità" [ivi:104-105]

<sup>13</sup> Nell'invitare ad approfondire la rassegna dei comportamenti che possono condurre ad una schismogenesi di tipo simmetrico, Bateson indica quali esempi la vanteria e la concorrenza commerciale [ivi:110].

<sup>14</sup> Bateson cita quali esempi i casi delle coppie assertività-soggezione, esibizionismo-ammirazione, atteggiamento protettivo-espressioni di debolezza, con le relative diverse combinazioni possibili [ivi:111].

nel caso in cui i *fattori frenanti* vengano rimossi, innescano una dinamica incontrollata che, attraverso una rivalità o un'ostilità sempre più spinti, porta inevitabilmente al collasso del sistema d'interazione o a un nuovo equilibrio. I *fattori frenanti* che moderano o inibiscono la schismogenesi, sia essa di natura simmetrica o complementare, assumono quindi un ruolo rilevante quali meccanismi auto-correttivi che tendono al riequilibrio del sistema: ma di che si tratta esattamente?

È a questo punto che Bateson, dopo essersi reso conto che “in realtà, nessuna sana relazione tra gruppi sia puramente simmetrica o puramente complementare, ma che tutte le relazioni di un tipo contengono elementi dell'altro” [ivi:112] come di un primo fattore frenante, introduce un terzo tipo di differenziazione, quella *reciproca*<sup>15</sup>, quando “la configurazione reciproca è compensata ed equilibrata al suo interno e perciò non tende alla schismogenesi” [ivi:110]. La reciprocità costituisce infatti un fattore regolativo del sistema d'interazione interculturale, nel senso che “la presenza di un certo numero di elementi veramente reciproci in una relazione possa tendere a stabilizzarla, ostacolando la schismogenesi che potrebbe altrimenti derivare da elementi simmetrici o complementari” [ivi:112]. Infine, un terzo tipo di fattore frenante della schismogenesi è rappresentato sia dagli elementi che uniscono i due gruppi, sia dalla comune lealtà o avversione verso un elemento esterno simbolico o reale che sia (sistemi multipli).

Il concetto di *reciprocità* non appare qui ulteriormente elaborato da Bateson<sup>16</sup>, se non per un suggerimento finale esplicitamente riferito alle scelte politiche che un amministratore può compiere di fronte ai problemi posti dal contatto culturale tra bianchi e neri: “se decide che i due gruppi debbano mantenersi in una qualche forma di equilibrio dinamico, deve fare di tutto per instaurare un sistema in cui le possibilità di schismogenesi siano opportunamente compensate o bilanciate l'una con l'altra” [ivi:114]. Al di là del riferimento un po' paternalistico al ruolo dell'amministratore, l'intuizione di Bateson di un *sistema d'interazione fra gruppi etnici diversi in equilibrio dinamico* che necessita di essere continuamente bilanciato o compensato mediante opportuni fattori frenanti appare in grado di misurarsi con la complessità e l'imprevedibilità delle relazioni interetniche assai meglio rispetto alla staticità e al semplicismo di molte concezioni tradizionali di cultura. Proprio perchè si tratta di un sistema di relazioni, i presupposti culturali (valoriali, normativi, conoscitivi, ecc.) con cui ciascun gruppo partecipa alla relazione, pur rilevanti nel dar forma ad essa, non predeterminano necessariamente il risultato della relazione stessa: il cui evolversi dipende sempre dal loro combinarsi con i presupposti e le reazioni delle altre parti in gioco. Il problema, come è stato scritto, diviene allora “quello di spostare il fuoco dell'attenzione dalla questione di quali siano le migliori relazioni possibili tra immigrati e italiani, a quella - come suggerisce Bateson - di come imparare a giocare momento per momento al gioco concreto, sempre imprevedibile e sempre in mutamento, delle relazioni entro le quali e attraverso le quali viviamo e agiamo: un gioco ipercomplesso di relazioni tra relazioni” [Pizzini 1998:263].

Che cosa significa allora considerare le società multiculturali alla luce del concetto batesoniano di schismogenesi? Anzitutto, andare oltre la concezione tradizionale di cultura come un sistema coerente di elementi classificabili separatamente (istituzioni), trasmesso storicamente attraverso la continuità della tradizione e così condiviso da un gruppo specifico di popolazione vivente in una entità territoriale ben definita da confini:

---

<sup>15</sup> Bateson così la definisce: “In questo caso i membri di ciascun gruppo nei loro rapporti con l'altro gruppo adottano le strutture di comportamento X e Y, ma invece della configurazione simmetrica, in cui X è la risposta a X, e Y a Y, si osserva che X è la risposta a Y. Quindi in ogni singolo caso il comportamento è asimmetrico, ma se si considera un gran numero di casi, ricompare la simmetria, poichè a volte il gruppo A manifesta X e il gruppo B risponde con Y, altre volte il gruppo A manifesta Y e il gruppo B risponde con X” [ivi:110].

<sup>16</sup> Successivamente Bateson ha utilizzato il concetto di schismogenesi nel contesto dell'analisi dei criteri del processo mentale [1984:143 e 256].

“generazioni di persone - afferma Hannerz - si sono formate dalla nascita mediante sistemi creoli di significato (...) Le culture creole sono intrinsecamente di origine miste, la confluenza di due o più correnti storiche in gran parte separate, che interagiscono sulla base di quella che è fondamentalmente una relazione centro/periferia” [Hannerz 1993:264]. Se gran parte dei cittadini - sia indigeni che immigrati - delle società creolizzate contemporanee vivono realmente la loro quotidianità sulla base di reti ibride di significati culturali, allora è il concetto stesso di “società multiculturale” che va ripensato, considerandolo non più semplicemente come un mosaico di gruppi fra loro delimitati da identità culturali definite.

In secondo luogo, il concetto di schismogenesi ci aiuta a ripensare anche il problema dei contatti culturali fra gruppi diversi: le tre configurazioni nelle quali essi possono risolversi rappresentano l'esito non scontato di quei processi di interazione cumulativa, fondati su reazioni di individui a reazioni di altri individui che Bateson definisce *differenziazione* o *schismogenesi*<sup>17</sup>. Il che sposta sostanzialmente l'attenzione dai risultati (strutturali) ai processi risultanti dalle dinamiche interattive tra culture preesistenti e relazioni sociali in atto: “è questa la sfida epistemologica (ma anche etico-politica) insita nel tentare di guardare alle relazioni interculturali in termini, appunto, di relazioni piuttosto che di meri effetti dell'esistenza di valori e culture differenti” [Pizzini 1998:263].

A questo punto si tratta di cercare di andare “oltre Bateson” per tentare di approfondire le diverse modalità che la dinamica interattiva tra culture preesistenti e relazioni sociali in atto può presentare nelle società multiculturali contemporanee. Cominciamo col dire che i primi due casi di esito del contatto culturale delineati da Bateson - la fusione e l'eliminazione di uno o entrambi i gruppi - non ci sembrano meritevoli di ulteriore interesse, dal momento che tendono ad annullare sostanzialmente la situazione stessa di alterità (sia pure in direzioni opposte) e che, come lo stesso Bateson ammette, non sussistono attualmente le condizioni per il loro verificarsi nelle società occidentali contemporanee<sup>18</sup>.

Se passiamo quindi a considerare il terzo tipo di esito - la situazione di equilibrio dinamico - come il più probabile e praticabile (per lo meno nelle condizioni attuali delle società multietniche occidentali), possiamo cercare di approfondirne l'analisi a partire dalle diverse possibilità di atteggiamento e di reazioni che le diverse culture possono presentare nei due tipi di schismogenesi. I soggetti sociali (individui o gruppi) possono reagire in due modi principali di fronte all'incontro con l'Altro e alla sua diversità culturale: con un atteggiamento culturale di tipo etnocentrico oppure di tipo relativistico<sup>19</sup>. D'altra parte, l'interazione fra soggetti culturalmente diversi sarà di tipo sostanzialmente diverso a seconda che si fondi su di una relazione di tipo simmetrico oppure complementare. Incrociando i due aspetti, si ottengono quattro diversi processi possibili dal punto di vista della dinamica interazionale in situazioni di multiculturalismo (fig.2).

---

<sup>17</sup> In *Naven*, Bateson definisce la schismogenesi “un processo di differenziazione nelle norme del comportamento individuale risultante da interazione cumulativa tra individui” [1988:166-167].

<sup>18</sup> Potremmo considerare le recenti tragiche vicende della ex-Jugoslavia in Bosnia e Kosovo come un tentativo (fallito) di mettere in atto una strategia di “pulizia etnica” tendente ad un esito del secondo tipo.

<sup>19</sup> Com'è noto, un atteggiamento culturale indica una disposizione cognitiva atta a produrre determinate risposte simboliche; diversamente dall'*opinione*, che esprime ciò che si crede esser vero, l'atteggiamento esprime quindi ciò che si è disposti a fare: si traduce quindi in un comportamento specifico, di tipo verbale o non verbale. Il complesso di atteggiamenti culturali che possiamo definire come *etnocentrismo* si caratterizza per una valutazione negativa nei confronti delle altre culture sulla base di criteri di valore appartenenti alla propria; mentre per *relativismo* intendiamo quel complesso di atteggiamenti che si caratterizza per l'astensione da giudizi di valore, empatia e comprensione delle altre culture nel contesto loro proprio.

TIPI DI ATTEGGIAMENTO CULTURALE	TIPI DI SCHISMOGENESI	
	simmetrica	complementare
etnocentrico	1 conflitto	2 attrazione
relativistico	4 reciprocità	3 disgiunzione

Fig.2 - Il quadrante delle dinamiche interazionali in situazioni di multiculturalità

Nel caso n.1, il soggetto reagisce all'incontro con l'Altro con un atteggiamento etnocentrico: in presenza di una situazione in cui anche quest'ultimo metta in atto un comportamento simmetrico di rivalità fondato su atteggiamenti di tipo etnocentrico (chiusura, rigetto, rifiuto reciproco o, addirittura, aggressione) una dinamica di *conflitto* diviene inevitabile. Si tratta sicuramente della situazione più fortemente instabile che, come afferma lo stesso Bateson, "se non viene frenata, può solo condurre a una rivalità sempre più spinta e infine all'ostilità e al collasso dell'intero sistema" [Bateson 1976: 109]. Dal punto di vista comportamentale, tale dinamica si traduce a livello individuale in comportamenti di tipo aggressivo (sciovinismo, razzismo, ecc.) e, a livello collettivo, in azioni di rivolta, ribellione da una parte e di repressione più o meno brutale dall'altra.

Nel caso n.2, ad un atteggiamento di tipo etnocentrico da parte di un soggetto che non riconosce la differenza culturale, corrisponde uno di tipo relativistico da parte dell'Altro: se il primo si trova in posizione dominante (situazioni di predominio tecnologico, coloniale, economico, ecc.) rispetto al secondo, il sostanziale squilibrio di potere e di status esistente fra essi tenderà a far sì che la differenziazione di tipo complementare dei comportamenti si traduca in una dinamica di *attrazione* da parte del soggetto dominante cui corrisponde una speculare *labilità* da parte del soggetto dominato. Ciò è il risultato di una condizione di sostanziale debolezza, fragilità e instabilità culturale di quest'ultimo, cui consegue una inevitabile attrazione nei confronti del soggetto più forte, nella cui orbita l'Altro tenderà a gravitare subendone il fascino seduttivo o, semplicemente, la maggior forza. Si tratta quindi, in questo caso, di una situazione tendenzialmente instabile, nella quale la labilità del soggetto relativistico tenderà ad emergere progressivamente.

Il caso n.3 è sostanzialmente invertito rispetto al precedente: il soggetto evidenzia un atteggiamento almeno apparentemente relativistico nei confronti dell'Altro, di tolleranza o comunque di indifferenza rispetto alla sua differenza culturale. In una logica schismogenetica di tipo complementare, se il primo soggetto si trova in posizione dominante ed il secondo in posizione subordinata ne consegue una dinamica di *disgiunzione*, nella quale il soggetto dominato tenderà a rinchiudersi in un comportamento di tipo etnocentrico, di resistenza culturale, teso al mantenimento della propria identità culturale quale unica possibilità di sopravvivenza in una condizione di sostanziale disparità di opportunità. Si tratta di una situazione che, proprio in virtù della sua forte asimmetria, può avere una sua stabilità nel tempo, dal momento che, come afferma Bateson, "le strutture complementari possono talvolta avere un effetto veramente stabilizzatore, poiché creano una reciproca dipendenza tra i gruppi" [Bateson 1976:112].



Nel caso n.4, ad un atteggiamento di tipo relativistico da parte del soggetto (apertura, accettazione, comprensione, disponibilità al dialogo, ecc.), l'Altro reagisce con atteggiamento analogo, in una logica emulativa di tipo simmetrico: è qui che emerge quale meccanismo caratteristico della dinamica interattiva tra i soggetti una logica di *reciprocità*<sup>20</sup>. Essa costituisce infatti un fattore frenante della dinamica simmetrica, dal momento che contribuisce a stabilizzarla in una situazione di equilibrio dinamico. È noto, infatti, come la reciprocità funzioni da elemento di integrazione dei rapporti sociali creando una serie di obbligazioni reciproche tra i partecipanti all'interazione attraverso il meccanismo del *dare-ricevere-contraccambiare*<sup>21</sup>. Il primo passo, il *dare*, di una dinamica di reciprocità è costituito dal *dono della differenza culturale* con cui l'Altro si offre nell'interazione interetnica. Il secondo, il *ricevere*, è rappresentato dal riconoscimento della *cultura donataria* da parte della *cultura ricevente*, dal *riconoscimento dell'Altro* nella sua identità differente. Ciò presuppone un'operazione tutt'altro che scontata, che consiste nella presa di coscienza della *relatività della propria identità*: non può esservi riconoscimento dell'Altro nella sua differenza se non attraverso questa operazione che De Martino [1977] chiamava di *etnocentrismo critico*, ossia di consapevolezza dell'etnocentrismo intrinseco nella propria (come in ogni) identità culturale. Spesso tale operazione viene ostacolata da reazioni emotive incontrollate: la differenza culturale spaventa, turba, in quanto mina alla radice il castello di certezze su cui sono costruiti i propri modelli culturali. Oppure, semplicemente, lascia indifferenti o produce rimozione: l'Altro viene ignorato in quanto tale e considerato come se non fosse diverso.

Il secondo movimento, il *ricevere*, è l'elemento di complementarietà che permette lo stabilizzarsi della relazione simmetrica ed il suo trasformarsi in una relazione di *reciprocità*. Quella che Taylor [1993] ha chiamato la *politica del riconoscimento* rappresenta dunque la base di ogni possibile convivenza in una società multietnica: essa produce l'affermarsi di un atteggiamento di *rispetto* e non di semplice *tolleranza*<sup>22</sup> nei confronti della diversità culturale. Si tratta quindi di passare dalla semplice tolleranza dell'Altro al *rispetto* della sua cultura, inteso come consapevolezza che essa non ha solo il diritto di sopravvivere, ma può anche offrire un contributo essenziale alla comune convivenza. Solo il rispetto reciproco delle differenze consente infatti di percorrere la strada che dalla *multiculturalità* come situazione di fatto<sup>23</sup> conduce all'*interculturalità* come obiettivo delle dinamiche interattive: “per rispettare una posizione non abbiamo bisogno di dividerla, ma abbiamo bisogno di essere consapevoli che rispecchia un punto di vista morale” [ivi:37]. La tolleranza, come l'indifferenza, percorre altre strade che, come abbiamo visto, portano verso la disgiunzione delle esistenze.

<sup>20</sup> Nelle scienze socio-antropologiche, il principio di reciprocità quale meccanismo organizzativo della distribuzione e di integrazione sociale può vantare una lunga tradizione di studio che va dal saggio sul dono di Mauss [1965], al lavoro sui meccanismi di obbligazione non mercantili di Polany [1974], all'individuazione delle due diverse forme di reciprocità generalizzata e bilanciata di Sahlins [1972], alla critica della ragione utilitaristica di Caillé [1990].

<sup>21</sup> Come afferma Tarozzi, “nonostante il concetto di reciprocità stia a indicare un rispetto ‘reciproco’ tra i contraenti, in esso si cela spesso un aspetto di carattere emulativo che si esprime nella gara a chi offre più doni (...). Il fatto inoltre che nel dono possa risultare implicito un obbligo a contraccambiare, oltrepassando il valore del ricevuto, porta alla perpetuazione dell'impegno nei confronti dell'altro” [Tarozzi 1992:39-40]. Nel nostro caso, potremmo affermare che l'elemento emulativo costituisce il mantenimento degli aspetti positivi del conflitto.

<sup>22</sup> Taylor [1993] distingue il *rispetto* dalla *tolleranza* come due atteggiamenti sostanzialmente diversi nei confronti della differenza culturale: mentre il primo riguarda infatti i comportamenti moralmente accettabili, la seconda si riferisce invece ai comportamenti moralmente inaccettabili.

<sup>23</sup> Una situazione o una società *multiculturale* è semplicemente quella nella quale si verifica la presenza, in uno stesso ambito, di culture diverse: la cui co-esistenza non si traduce necessariamente anche in relazione reciproca e può invece sfociare in conflitto aperto [Ferrarotti 1988; Lipianski 1991]

Ma la logica simmetrica della relazione consente di andare oltre: con il terzo movimento, il *contraccambiare*, si viene a creare un rapporto di interdipendenza fondato sull'obbligazione reciproca, rappresentata dal *contro-dono*, inteso come *offerta* della propria *identità culturale*. Proprio perché il rispetto non implica necessariamente una condivisione del punto di vista dell'altro ma un riconoscimento della sua moralità, esso necessita dell'espressione del proprio punto di vista. Ciò richiede da parte del soggetto una messa in gioco della propria identità, una disponibilità a immergerla nel circuito della reciprocità con tutto quello che ciò può comportare in termini di mutamento dell'identità stessa: è qui che possiamo vedere gli effetti pratici del processo di creolizzazione o ibridazione culturale di cui abbiamo parlato. Esso produce infatti il fenomeno delle *identità sociali multiple*, inteso come pluralità o molteplicità dei livelli di appartenenza sociale del soggetto e dei relativi processi di identificazione etnoculturale<sup>24</sup>.

È in questa logica che diviene possibile avviare un percorso di *inter-relazioni* e di *scambio reciproco* di elementi culturali ad un livello progressivamente sempre più alto, grazie al meccanismo del dare-ricevere-contraccambiare: lo scambio di elementi culturali differenti produce infatti sempre nuovi processi di rinegoziazione comportamentale (ruoli) e aggiustamento cognitivo (credenze, valori, norme) che tendono a mantenere la relazione in costante equilibrio dinamico.

## 5. Dal dialogo interculturale alla mediazione

A questo punto può essere interessante chiedersi quale possa essere l'esito di ciascuno dei quattro tipi di dinamiche interattive in situazioni di multiculturalità che abbiamo ipotizzato applicandole ai diversi modelli di integrazione sociale nella società multietnica che abbiamo sopra descritto (fig.3).

Nel caso n.1, l'assimilazione diviene l'esito possibile (alternativo alla distruzione reciproca) in una situazione in cui la contrapposizione delle parti in interazione può portare il conflitto a livelli tali da produrre necessariamente un gioco a somma zero (ogni vittoria dell'uno è una sconfitta dell'altro). Se l'atteggiamento etnocentrico non viene

TIPI DI ATTEGGIAMENTO CULTURALE	TIPI DI SCHISMOGENESI	
	simmetrica	complementare
etnocentrico	1 assimilazione	2 fagocitazione
relativistico	4 interculturalità	3 segregazione

Fig.3 - Tipi di esito possibile delle dinamiche interazionali in situazioni di multiculturalità

<sup>24</sup> Corin et al. [1994] distinguono, ad esempio, tre diversi livelli di identità dei soggetti immigrati nel contesto pluralista di una società multiculturali come quella canadese: l'*identità delle radici* (*root identity*), derivante dall'esperienza fondativa della cultura d'origine nella quale il soggetto è stato socializzato; l'*identità di cittadinanza* (*citizenship identity*), basata sul processo di ottenimento dei diritti civili (legittimante la partecipazione) nel paese ospite in cui la persona si è trapiantata; e l'*identità ricostruita* (*reconstructed identity*), elaborata dal soggetto in risposta ai processi di separazione dalla cultura originaria, di immigrazione e di stanziamento nella società ospite con l'esposizione alla cultura straniera.

meno da una o entrambe le parti (nel qual caso si rientrebbe nelle altre tre situazioni), la logica simmetrica spinge infatti la contrapposizione fino ad un livello in cui essa può concludersi solo con la sconfitta di una delle due parti (la più debole), intesa come sua più o meno totale *assimilazione* da parte dell'altra. L'esito assimilativo comporta quindi effetti deculturanti con la scomparsa del patrimonio tradizionale e identitario di una delle due parti in causa; anche se spesso ciò non avviene senza contropartita. Ciò costituisce storicamente, ad esempio, il modello di riferimento della politica francese nei confronti delle minoranze immigrate sin dai tempi delle colonie: ad una uguaglianza teorica dei diritti politici e sociali (ispirata all'universalismo della Rivoluzione del 1789), ha corrisposto una pratica politica assimilazionista che imponeva l'adeguamento alla cultura ed alle forme di vita francesi. Il caso, divenuto celebre qualche anno fa, del *chador* portato nelle scuole da parte delle allieve di cultura musulmana e rifiutato dal preside è una testimonianza fra le più evidenti dei conflitti che questa politica lascia comunque irrisolti e della sua sostanziale instabilità.

Nel caso n.2 abbiamo visto come la debolezza strutturale del soggetto relativista nei confronti di quello etnocentrico dominante conduca ad un probabile processo di graduale labilità culturale che rende disponibile il patrimonio culturale del primo alla predazione da parte del secondo: proprio perchè i suoi contenuti non sono percepiti come alternativi (come nel caso precedente), essi possono essere gradualmente inglobati nella cultura dominante. L'esito è una *fagocitazione* vera e propria della cultura perdente da parte di quella vincente, che riesce a incorporare elementi della prima senza mutare sostanzialmente la propria identità. Storicamente, l'esempio più pregnante è quello della politica del *melting pot* condotta negli Stati Uniti nei confronti delle diverse minoranze etniche e razziali da parte della maggioranza WASP (*White Anglo-Saxon Protestant*, protestante anglosassone bianca): idealmente, essa avrebbe dovuto produrre il "crogiuolo" nel quale le varie identità tradizionali dei diversi gruppi immigrati avrebbero dovuto fondersi per dar vita ad un'unica nuova cultura nazionale. In realtà, la politica del *melting pot* ha funzionato diversamente: più che una fusione sincretica, essa ha prodotto infatti un processo di graduale fagocitazione da parte del modello dominante WASP dell'*American way of life* (fondato sull'etica del lavoro e del successo disponibile per tutti) dei diversi gruppi etnici immigrati, dei quali sono stati mantenuti solo gli aspetti più facilmente integrabili come residui "folklorici" (gli spaghetti degli italiani, il jazz dei neri, ecc.). Se tale modello ha funzionato abbastanza bene con i gruppi di immigrati provenienti dall'Europa orientale (russi, polacchi, ecc.) e meridionale (italiani, ispanici, ecc.), assai minor successo ha ottenuto con i gruppi più emarginati come gli afroamericani o i nativi pellerossa, come testimoniano gli scoppi di violenza incontrollata quali la rivolta di Los Angeles nell'estate del 1992. Gli esiti deculturanti che si producono sono infatti simili a quelli dell'assimilazione, con l'aggravante che qui la perdita appare spesso senza contropartita: "se fosse ufficialmente all'opera un'inesorabile filosofia dell'assimilazione, essa potrebbe in un primo tempo - se non altro per il suo carattere intimidatorio - avere un certo successo. A lungo termine provoca però una reazione. Perchè prima o poi gli apparentemente assimilati si accorgono di essere stati ingannati, e tanto più decisamente tornano alle proprie 'radici', riconoscono cioè nella propria differenza un'arma contro l'arrogante società basata sul diritto della maggioranza e si rifugiano in un'etnicità aggressiva" [Cohn-Bendit e Schmid 1994:144].

Il caso n.3 presenta, come abbiamo visto, caratteri opposti rispetto al precedente: la dinamica di disgiunzione messa in atto è il risultato della differenziazione dei comportamenti in senso complementare, per cui ad un atteggiamento almeno formalmente relativistico (tollerante) del soggetto dominante corrisponde un atteggiamento di difesa etnocentrica della propria identità da parte del soggetto dominato. La disuguaglianza di opportunità produce da subito effetti emarginanti che tendono in breve tempo a tradursi in un risultato di sostanziale *segregazione* del gruppo dominato rispetto a quello dominante. Storicamente, l'esempio più estremo di tale esito è

probabilmente rappresentato dalla politica di *apartheid* esercitata nel secondo dopoguerra in Sudafrica da parte della minoranza bianca angloboera nei confronti della maggioranza di colore, indiana e meticcina. L'ideologia ufficiale dell'*apartheid* si fondava sul riconoscimento a ciascun gruppo etnico della propria cultura distintiva; ma esso veniva poi utilizzato strumentalmente per giustificare la separazione culturale e la discriminazione sociale attuata mediante la realizzazione dei ghetti neri come Soweto. Il *razzismo differenzialista* contemporaneo ne costituisce una semplice variante [Taguieff 1987].

Un altro esempio meno estremo ma operante nella medesima logica è rappresentato dalla politica messa atto dalla metà degli anni Cinquanta in Germania occidentale nei confronti degli immigrati: considerati come *Gasterbeiter*, lavoratori ospiti la cui presenza temporanea avrebbe dovuto servire a colmare le lacune del mercato del lavoro, essi non avevano diritto ad alcuna forma di integrazione politica e sociale nella società tedesca, mentre potevano liberamente continuare a mantenere le proprie abitudini e la propria cultura. È così che centinaia di migliaia di marocchini, italiani, turchi si sono ritrovati condannati ad un'esistenza marginale, alloggiati in ghetti fatti di baracche, ostelli, dormitori aziendali e, successivamente, in quartieri-ghetto accuratamente evitati dai tedeschi. E qui l'isolamento si è tradotto in autoisolamento con veri e propri trapianti di istituzioni sociali, politiche e religiose della madrepatria per difendersi dall'estraneità della nuova società e mantenere il senso della propria identità. Questo trapianto di elementi culturali propri in un contesto culturale estraneo più vasto assume una funzione di protezione dall'emarginazione che può essere vista in chiave ambivalente: "questi ambienti nazionali o etnici proteggono, ma spesso si ignora che proteggono sotto due diversi aspetti, che difendono da due pericoli apparentemente opposti. Proteggono dall'insospitalità, dalla freddezza, dal disorientamento e dall'iniziale completa mancanza di dimestichezza con il Paese straniero e con l'osilità e l'aggressività della popolazione autoctona. Esse difendono però anche dall'opposto: dalla *forza di seduzione* del Paese straniero e dalla curiosità nei confronti dei suoi abitanti e dei loro modi di vita" [Cohn-Bendit e Schmid 1994:40-41]. La segregazione tende dunque anche a mitigare gli effetti di attrazione che la fagocitazione invece necessariamente comporta.

Infine, nel caso n.4 la logica di reciprocità che, come abbiamo visto, caratterizza la dinamica interazionale dei soggetti con atteggiamenti di tipo relativistico produce una sorta di *dialogo conviviale* fondato sull'interrelazione e lo scambio reciproco che dà luogo ad un processo di *graduale interculturalità*, di interpenetrazione fra i soggetti stessi: gli elementi culturali d'origine vengono scambiati, con conseguente aggiustamento sia cognitivo che comportamentale. Il che dà luogo ad un rimodellamento delle culture di entrambe i soggetti sulla base della relazione reciproca: che non significa confusione o sovrapposizione di identità e tradizioni, ma una loro modificazione alla luce dell'incontro con l'Altro<sup>25</sup>. Ciò appare possibile soprattutto quando le dinamiche di potere risultino sostanzialmente equilibrate: la disponibilità ad un dialogo effettivo richiede anche una almeno tendenziale uguaglianza di opportunità, specie nell'ambito dei servizi socio-sanitari [Giarelli 1994a].

Abbiamo visto come l'interpretazione della globalizzazione culturale intesa non semplicemente come un processo unidirezionale di inglobamento delle diversità, di incorporazione e omologazione delle differenze, consenta di comprendere meglio i processi di interscambio culturale in termini di ibridazione e creolizzazione: le culture di

---

<sup>25</sup> Nel discorso antropologico almeno quattro modelli concettuali hanno cercato di rappresentare questo processo di interpenetrazione: quello dominante è basato sulla metafora biologica dell'*incrocio*, inteso come un processo di ibridazione culturale; Roger Bastide ha utilizzato invece le immagini del *modellarsi* e della *maschera*; Levi-Strauss ha proposto invece la nozione di *bricolage* riferendosi al combinare in una sorta di *patchwork* culturale elementi provenienti da diverse fonti; infine, più di recente, alcuni antropologi hanno letto i contatti culturali attraverso l'analogia di un vestito nel quale diversi fili si intrecciano a formarne l'ordito e la trama.

tipo translocale che si producono - come quelle dei migranti - sono un esempio dei risultati cui le dinamiche di interpenetrazione culturale possono dar luogo. Esse si caratterizzano per i processi di meticciamento degli elementi culturali di cui sono composte, il sincretismo e, conseguentemente, l'apertura verso l'esterno e il riconoscimento dell'Altro come soggetto paritario nella relazione, in quanto portatore di valori culturali meritevoli di riconoscimento. Se, storicamente, alcuni tentativi sulla strada del riconoscimento di questi processi di interpenetrazione sono stati fatti nei paesi del Nord Europa (Olanda, Svezia), in Canada ed in Australia nei loro modelli di multiculturalismo che abbiamo descritto, il limite principale di tali politiche è consistito proprio nel mancato riconoscimento delle dinamiche di interculturalità che la globalizzazione ha stimolato.

Come altrove abbiamo cercato di mostrare [Giarelli 2001], la strategia di mediazione, nelle sue diverse forme, costituisce a questo punto una possibilità fondamentale a disposizione dei soggetti sociali individuali come collettivi, agenti nel contesto di sistemi d'interazione multiculturali, per cercare di gestire le proprie relazioni orientandole in modo da evitare o ridurre i possibili conflitti derivanti dalle differenze culturali al fine di mantenere il sistema sociale stesso in equilibrio dinamico. Ciò appare ancor più vero quando ad essere in gioco sono elementi fondamentali della vita individuale e collettiva come la salute e la malattia.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Aime, M. (1994), *Frontiere ed etnie nell'Atakora (Nord Benin)*, "Africa", Roma, XLIX, 1: 54-74.
- Amselle, J.L. (1990), *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, Paris.
- Anderson, B. (1983), *Imagined Communities*, Monthly Review Press, New York-London (tr.it. *Comunità immaginate*, Manifesto Libri, Roma, 1996).
- Bastide, R. (1971), *Anthropologie appliquée*, Payot, Paris (trad.it. 1975, *Antropologia applicata*, Boringhieri, Torino).
- Barth, F. (1969), *Ethnic Groups and Boundaries*, Universitets Forlaget, Oslo.
- Bateson, G. (1958), *Naven*, Stanford University Press, Stanford (trad.it. 1988, *Naven. Un rituale di travestimento in Nuova Guinea*, Einaudi, Torino).
- \_\_\_ (1972), *Steps to an Ecology of Mind*, Chandler Publishing Company, New York (trad.it. 1976, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano).
- \_\_\_ (1984), *Mind and Nature. A Necessary Unity*, Dutton, New York (tr.it., *Mente e natura. Un'unità necessaria*, Adelphi, Milano, 1984).
- Bibeau, G. (s.d.) *Cultural Psychiatry in a Creolizing World: Questions for a New Agenda*, dattiloscritto.
- Caillé, A. (1990), *Critica della ragione utilitaria*, Bollati Boringhieri, Roma.
- Cesareo, V. (2001), *Multiethnicità e multiculturalismi. Per un dialogo interculturale*, Vita e Pensiero, Milano.
- Cohen, R.L. (1986), *Justice: Views from the Social Sciences*, Plenum, New York.
- Cohn-Bendit, D. e Schmid, T. (1994), *Patria Babilonia. La sfida della democrazia multiculturale*, Theoria, Roma-Napoli.
- Corin, E. et al. (1994), *Les pratiques alternatives et communautaires en santé mentale dans un Québec pluriethnique*, Montréal, Unité de Recherche Psychosociale de l'Hôpital Douglas (mimeografato).
- Cotesta, V. (1999), *Sociologia dei conflitti etnici. Razzismo, immigrazione e società multiculturale*, Laterza, Roma-Bari.

- De Martino, E. (1977), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.
- Demetrio, D. (1997), "Pedagogia interculturale e lavoro sul campo, in Demetrio D. e Favaro G. (a cura di), *Bambini stranieri a scuola*, La Nuova Italia, Firenze.
- Deutsch, M. (1975), "Equity, equality and need: what determines which value will be used as the basis of distributive justice?", *Journal of Social Issues*, 31: 137-149.
- Featherstone, M. (1995), *Undoing Culture*, Sage, London.
- Ferrarotti, F. (1988), *Oltre il razzismo. Verso una società multirazziale e multiculturale*, Armando, Roma.
- Giarelli, G. (1991), *Immigrati, salute e servizi sanitari in una società multi-etnica*, "Servizi Sociali", XVIII, 6: 24-49.
- \_\_\_ (1994a), "Il messaggio 'altro'. Introduzione alla comunicazione interculturale", in *Donne immigrate, bisogni e servizi*, Atti del seminario di aggiornamento per operatori consultoriali per la tutela della salute delle donne e dei bambini di etnie minoritarie, Edizioni Regione Toscana, pp.13-26.
- \_\_\_ (1994b), "La consultazione clinica in prospettiva interculturale", in CUAMM, *Il paziente immigrato*, EDITEAM, Bologna.
- \_\_\_ (2001), "Dinamiche del multiculturalismo e mediazione interculturale in una società multi-etnica", in Compagnoni F. e D'Agostino F. (a cura di), *Bioetica, diritti umani e multi-etnicità. Immigrazione e sistema sanitario nazionale*, Edizioni San Paolo, Torino.
- Giarelli G. e Ghiretti M. (2002), "Interazione clinica e mediazione interculturale", *L'Arco di Giano*, 31: 41-63.
- Habermas, J. e Taylor C. (1998), *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano.
- Hannerz, U. (1993), *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*, Columbia University Press, New York.
- Kerr, C. et alii (1960), *Industrialism and Industrial Man*, Harvard University Press, Cambridge (trad.it. *L'industrialismo e l'uomo dell'industria*, Angeli, Milano, 1969).
- Kymlicka, W. (1999), *La cittadinanza multiculturale*, Il Mulino, Bologna.
- Lipianski, E.M. (1991), *Comunicazione, codici culturali e atteggiamenti nei confronti dell'alterità*, "Intercultura", 25:15-19.
- Maffesoli, M. (1988), *Il tempo delle tribù*, Armando, Roma.
- Maher, V. (a cura di) (1994), *Questioni di etnicità*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- MacIntyre, A. (1988), *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano.
- Marshall, T.H. (1976), *Cittadinanza e classe sociale*, UTET, Torino.
- Mauss, M. (1965), "Saggio sul dono", in *ibid.*, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino.
- Mazlich, B. e Buultjens, R. (1993), *Conceptualizing Global History*, Westview Press, Boulder.
- McLuhan, M. e Powers, B.R. (1989), *The Global Village*, Oxford University Press, Oxford.
- Picone Stella, S. (2003), *Esperienze multiculturali. Origini e problemi*, Carocci, Roma.
- Pieterse, J.N. (1995), "Globalization as Hybridization", in Featherstone et al. (a cura di), *cit.*
- Pizzini, F. (1998), "Italiani e immigrati maghrebini: schismogenesi come strumento d'indagine", in M. Delle Donne, *Relazioni etniche. Stereotipi e pregiudizi*, EdUPO, Roma: 257-264.
- Polany, K. (1974), *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino.
- Porter, J. (1965), *The vertical mosaic*, University of Toronto Press, Toronto.
- Rawls, J. (1982), *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano.

- Remotti, F. (1996), *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari.
- Rex, J. (1990), "L'atteggiamento verso gli immigrati in Gran Bretagna", in AAVV, *Italia, Europa e nuove immigrazioni*, Fondazione Agnelli, Torino.
- Ritzer, G. (1996), *The McDonaldization of Society*, Pine Forge Press, Thousand Oaks.
- Sahlins, M. (1972), "La sociologia dello scambio primitivo", in E. Grendi (a c.), *L'antropologia economica*, Einaudi, Torino.
- Said, E.W. (1993), *Culture and Imperialism*, Chatto & Windus, London.
- Sandel, M.J. (1992), "La giustizia e il bene", in Ferrara A. (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma.
- Semproni, A. (2000), *Il multiculturalismo. La sfida della diversità nelle società contemporanee*, Franco Angeli, Milano.
- Sen, A. (1985), *Commodities and capabilities*, North-Holland, Amsterdam.
- Taguieff, P.A. (1987), *La force du préjugé*, Gallimard, Paris (tr.it. *La forza del pregiudizio*, Il Mulino, Bologna, 1994).
- Tarozzi, A. (1992), *Quale sociologia dello sviluppo*, Edizioni di Iniziative Culturali, Sassari.
- Taylor, C. (1993), *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*. Anabasi, Milano.
- Wallerstein, I. (1974), *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and The Origins of European World-Economy in The Sixteenth Century*, Academic Press, New York (trad. it. *Il sistema mondiale dell'economia moderna, I. L'agricoltura capitalistica e le origini del sistema-mondo moderno*, Il Mulino, Bologna, 1982).
- (1980), *The Modern World-System II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*, Academic Press, New York (trad.it. *Il sistema mondiale dell'economia moderna, II. Il mercantilismo e il consolidamento dell'economia-mondo europea*, Il Mulino, Bologna, 1982).
- (1989), *The Modern World-System III: The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840s*, Academic Press, New York (trad.it. *Il sistema mondiale dell'economia moderna, III. L'era della seconda grande espansione dell'economia-mondo capitalistica*, Il Mulino, Bologna, 1995).
- Walzer, M. (1983), *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano.
- Wievorka, M. (2002), *La differenza culturale. Una prospettiva sociologica*, Laterza, Roma-Bari.
- Wolf, E. (1982), *Europe and the People without History*, University of California Press, Berkeley.