DOTTORATO DI RICERCA IN

FILOSOFIA E TEORIA DELLE SCIENZE UMANE

XXIII CICLO

Oltre l'identità.. Cultura, appartenenza e differenza

Dottoranda: Alexia Giustini

A.A. 2010/2011

Tutor: Prof.ssa Francesca Brezzi

Coordinatore: Prof. Paolo D'Angelo

INDICE

PRESENTAZIONE.....p. 1

INTRODUZIONE ***Il pensiero dell'altro: identità, differenza e multiculturalismo***.....p. 33

Identità e cultura tra tracce e sistemi.....p. 45

Identità e culture: *la narrazione del mondo*.....p. 51

Identità tra tradizione e libertà di scelta.....p. 53

Identità e culture. La storia di una dipendenza.....p. 58

Comprendere l'identità e l'alterità.....p. 65

Pensare con e per la differenza.....p. 68

Costruire una dimora glocale.....p. 77

CAPITOLO PRIMO ***Paradigmi dell'identità culturale: Jean-Loup Amselle e l'identità come ibrido***..... p. 86

1.1 L'identità tra comunità e interdipendenza.....p. 91

1.2 Comunicare il mondo.....p. 101

1.3 Incontrare l'altrove.....p. 105

1.4 Identità meticce.....p. 112

1.5 Alla ricerca della nostra *identità*.....p. 117

1.6 Storia di un'archeologia del sapere alternativa.....p.130

1.7 Identità mondane.....p. 139

1.8 Identità, individualità e comunità.....p. 144

CAPITOLO SECONDO ***Identità, cultura e narrazione nelle ultime riflessioni di Seyla Benhabib***.....p. 148

2.1 Cultura e narrazione.....p. 157

2.2 Riconoscere l'alterità.....p. 167
2.3 Politica e riconoscimento. Un confronto con Charles Taylor.....p. 174
2.4 Per un'etica interculturale del riconoscimento.....p. 179
2.5 Come un uomo sulla Terra.....p. 190
2.6 Identità e narratività. Un confronto con Paul Ricoeur.....p. 200
2.7 Identità, genere, cultura e pratiche di discorso.....p. 211
2.8 L'umanità tra modernità e intercultura.....p. 223

CAPITOLO TERZO *Oltre il* lim*es*. *La cittadinanza europea nelle analisi di Etienne Balibar*.....p. 226
3.1 Appartenenza e cittadinanza: la poietica della relazione.....p. 231
3.2 Individualità e universalità. La prospettiva ermeneutica.....p. 235
3.3 Strategie di linguaggio: dalla referenza alla conoscenza.....p. 239
3.4 Vite invisibili.....p. 247
3.5 Dalla tolleranza alla solidarietà all'intercultura....p. 252
3.6 La semantica della marginalità.....p. 255
3.7 Per una cittadinanza transculturale.....p. 260
3.8 Identità in transito oltre il confine.....p. 268
3.9 La comunità tra destino, cultura e scelta.....p. 274

CONCLUSIONI.....p. 279
BIBLIOGRAFIA.....p. 313

A tutte le bambine e a tutti i bambini che mi hanno stretta tra le loro braccia.

A tutte le ragazze che mi hanno fatto entrare nella loro stanza.

PRESENTAZIONE

"Dello straniero io ho bisogno, di quel volto estraneo e di quell'altro io sento la necessità per definire me stesso e circoscrivere il mio spazio e conoscere i limiti di quel che rispondo, dunque di quel che prometto e di cui darò conto. Ne ho bisogno per dare le risposte a lui e anche a me stesso. Ne ho bisogno per dire il fondamento che caratterizza la nascita della società e della *pòlis*: chi sono io, chi è l'altro, come trasgredire e al tempo stesso rispettare la frontiera che divide un uomo dall'altro"[1]. Lo straniero, il diverso, l'estraneo perturbante, *tremendum et fascinans* nell'esposizione totale al nostro sguardo, che lo percepisce come barbaro da educare e civilizzare o combattere e annientare, nella peggiore delle ipotesi, qualora si mostrasse irriducibile al noi e, dunque, nemico della città o come *xenos* da ospitare e rappresentare

[1] B. Spinelli, *Ricordati che eri straniero*, Qiqajon, Magnano (Bi) 2005, pp. 16-17.

pubblicamente, imponendogli il dovere di rispettare le leggi, apre uno spazio relazionale, pubblico e privato, improntato alla interrogazione, allo scambio ed alla responsabilità[2].

Egli, allora, segna, per noi, quel passaggio dalla riflessione teoretica circa l'identità e l'alterità, alla ricerca etico-politica circa la convivenza, il rispetto dell'uguaglianza e della differenza. Nel coinvolgere sia la conoscenza che le relazioni, la venuta dell'estraneo, dissimile, ma, mai difforme, rispetto a noi, dall'essere parimenti un uomo, manifesta la sfida alla nostra tradizione di pensiero di riconfigurare non solo il senso ed il valore del vivere associato, un vivere dove si incontrano volti dalle storie e dai vissuti differenti, ma, anche di ripensare l'umano ed il suo tratto distintivo, ossia l'identità in relazione all'appartenenza, a ciò che fa essere e percepire un individuo come persona, inserita in un sistema codificato di norme e valori.

Il presente studio si pone, allora, l'obbiettivo di "rispondere alla venuta dello straniero", soffermandosi sui meccanismi che stanno all'origine dei processi identitari in relazione ai sistemi culturali,

---

[2] Cfr. U. Curi, *Straniero*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010, pp. 63-67.

alle civiltà, con lo scopo di tentare di trovare risposte ai dilemmi della cittadinanza contemporanea, segnata dalla mondializzazione e dall'interdipendenza, che chiama in causa elementi quali lo spazio, la frontiera e la comunicazione. Tale ricerca è stata condotta, analizzando le riflessioni di quegli autori che hanno, a nostro parere, apportato elementi di estrema novità all'interno del dibattito sul rapporto tra identità e cultura e sui tratti distintivi delle società multiculturali. Autori che, già nella decisione di scegliere di adottare il termine intercultura rispetto al termine multicultura, hanno avanzato una concezione dinamica, attiva, vorremmo dire, plastica sia dell'identità che dei complessi culturali. Autori che, tra il modello comunitarista, che riconosce le differenze e tenta di istituzionalizzarle, finendo in sostanza con il reificarle e dar vita molto spesso a veri e propri ghetti etnici, ed il modello nazionalista, che rifiuta la presenza delle differenze in nome di una presunta purezza identitaria da difendere, hanno optato per un *universale concreto*, fondato, al tempo stesso, sul riconoscimento della e delle differenze, a partire da quella di genere, e sulla necessità di offrire a ciascuno/a le concrete condizioni sociali per poter scegliere il proprio destino da vivere con e per gli altri.

Il primo autore che è stato preso in esame è Jean-Loup Amselle, docente presso l'École des Hautes Études en Sciences Sociales e direttore dei Cahiers d'Études Africaines. Egli, a partire da una rilettura critica e storica del colonialismo e dei successivi processi di decolonizzazione, ha avviato una riflessione sul ruolo svolto dalla cultura nella creazione dell'altro, creazione che, se, per un verso costruisce le credenze che alimentano l'identità, dall'altro si concretizza in atteggiamenti sociali e comportamenti morali, che strutturano rapporti e relazioni sia individuali che collettive. A suo avviso, allora, l'etnologia, dovrebbe essere intesa quale sapere innanzitutto decostruttivo, ossia capace di offrire una visione altra, non sostanziale e non gerarchizzante dell'identità culturale, una visione fondata sulla constatazione, che ogni identità è un'entità in continuo divenire, composta di più elementi e caratterizzata da continui passaggi e da nuove acquisizioni, che la rendono *fluida*. Tale visione dell'identità, che egli definisce, in virtù della propria ineludibile complessità, meticcia, può rappresentare, per Amselle, lo strumento epistemologico ideale per analizzare le società multiculturali dei nostri giorni, società stratificate culturalmente, linguisticamente e simbolicamente,

attraversate, non da, oggi, per effetto della globalizzazione, bensì, storicamente dal *diverso*, grazie alla dinamicità, che qualifica da sempre la comunicazione tra gli uomini, una comunicazione i cui elementi locali, si inseriscono sempre in un *continuum* globale.

La seconda pensatrice analizzata è Seyla Benhabib, docente di Scienza Politica negli Stati Uniti. Benhabib promuove, a nostro avviso, una significativa critica identitaria in nome del cosmopolitismo, che la spinge a reinterpretare l'appartenenza quale luogo di strutturazione e significazione del sé non statico e non permanente, bensì, dinamico e complesso, giocato sullo schema binario dentro/fuori, con lo scopo di riformulare l'ideale di umanità e ripensare i fondamenti concreti della cittadinanza. Nata ad Istambul in una famiglia di religione ebraica, Benhabib ha studiato alla scuola inglese e frequentato il *college* americano della città turca, per poi trasferirsi negli anni Settanta negli Stati Uniti, paese dove ha iniziato la sua carriera accademica, insegnando alla Boston University, alla Harvard University e a Yale. Attualmente, vive a Berlino, città scelta come laboratorio di un governo dei diritti interpretati non più su base nazionale, dove è docente presso l'Institute for Advanced Study. Dal

suo soggiorno berlinese si origina, secondo noi, anche l'interesse manifestato dalla stessa, negli ultimi scritti, nei confronti dello spazio europeo di cittadinanza. Dagli iniziali studi su Hannah Arendt, da cui mutua il concetto di "diritto ad avere diritti" per ciascun individuo indipendentemente dall'origine[3], Benhabib si accosta al pensiero di Jürgen Habermas, la cui teoria dell'agire comunicativo[4], la indirizza verso un recupero della concezione relazionale del sé, conducendola ad elaborare una originale teoria etico-politica, improntata ad un egualitarismo cosmopolita, capace di convivere, oggi, con le istituzioni delle democrazie occidentali e con i diritti delle minoranze. Al centro delle sue riflessioni, Ella colloca la figura del migrante, figura poliedrica difficilmente riconducibile ad unità narrativa e *culturale*, figura, vorremmo dire, usata ed abusata, che attende di poter

---

[3] L'espressione compare in H. Arendt, *The origins of Totalitarism*, Harcourt Brace, New York 1951; tr. it. di A. Guadagni, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1967, p. 411.

[4] Cfr. J. Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981; tr. it. di P. Rinaudo, *Teoria dell'agire comunicativo*, voll. 2, il Mulino, Bologna 1997[3].

finalmente prendere la parola e di poter raccontare di sé a partire dal proprio vissuto particolare e universale, unico e irripetibile, al pari di ciascuna vita.

L'ultimo autore oggetto d'esame, nel presente studio, è Étienne Balibar, filosofo e politologo, allievo di Louis Althusser, professore emerito all'Università di ParigiX-Nanterre, docente, attualmente, presso l'Università di California-Irvine. Balibar, nelle sue più recenti produzioni, dà vita a quella che, ci sentiamo di definire, una Teoria politica dell'Europa, che tenta di coniugare tradizione marxista e althusseriana sull'azione politica con una riflessione sul tema dei diritti e della democrazia, approdando ad una originale visione dell'universale come qualcosa di infranto, ma, non per questo di meno significativo per un discorso politico, che voglia ritessere la trama di una cittadinanza policulturale. Egli, recuperando all'analisi filosofica le tematiche legate all'immigrazione, i cui effeti si riverberano non solo sull'identità individuale e collettiva, ma, anche sul tessuto urbano e sulla *qualità* della cittadinanza, sostiene l'idea di un progetto politico transnazionale al cui interno le frontiere rappresentino la questione "banco di prova" della civiltà europea. A suo avviso,

allora, la postnazionalità, tratto distintivo della interdipendenza, coinvolge l'Europa in una sfida assai particolare, quella di riuscire a dare corpo e, vorremmo aggiungere *anima*, ad una *comunità* politica autenticamente democratica, capace di superare la sovranità nazionale e la sua autoreferenzialità, optando per una visione trasversale della cittadinanza, ossia segnata dal diritto di transito e di attraversamento e incentrata su una sorta di neocosmopolitismo, dove ciascuno e ciascuna possa godere del diritto ad essere ospitato ed accolto, per poter esprimere sia la propria umanità sia la differenza che è, grazie al rispetto dei diritti fondamentali, quei diritti che appunto permettono a ciascun individuo di essere per esistere.

Gli Autori e l'Autrice scelti, pur nella specificità delle proprie aree scientifico-disciplinari, ci sembrano, tuttavia, in linea di principio accomunati, nel loro *sguardo* occidentale sul mondo delle cose e degli uomini, da una critica nei confronti di una visione essenzialistica sia delle identità sia delle culture, critica che li spinge a percepire, si diceva, i processi di soggettivazione quali processi perennemente in *atto*, in divenire, grazie anche al meccanismo della libera scelta, che non consente più di percepire l'identità quale semplice

rispecchiamento passivo in un sistema valoriale e di usi e costumi, consolidati e tramandati dalle generazioni passate. Le vicissitudini stesse dei migranti attestano, secondo i nostri pensatori e la nostra pensatrice, una diversa percezione dell'identità culturale, una percezione che la vede come una attività fatta di adattamenti, rinegoziazioni, traduzioni e nuove alfabetizzazioni. Essi ci sembrano essere vicini anche nell'attenzione riservata al linguaggio (comune, mediatico ed istituzionale), strumento, per il quale, ad esempio, il termine immigrato diventa una categoria che, unendo criteri etnici, ossia relativi alla provenienza geografica e alla supposta differenza culturale, con criteri morali, finisce con il dar vita ad un'opera di omogeneizzazione gerarchizzante all'interno della totalità apparentemente unita degli stranieri e ad atti linguistici di semantizzazione, che spesso si traducono in gesti di vera e propria intolleranza e stigmatizzazione.

Tali atteggiamenti finiscono inevitabilmente per misconoscere l'umanità nell'alterità e rappresentano, vorremmo affermare, per la filosofia, in particolare sul versate morale ed etico-politico, i segnali per ripensare la parità nel rispetto della diffrenza, fugando facili tentazioni descritive e di nominazione

dell'*altro*, condotte per via di astrazione negativa e accomodanti visioni culturaliste, incentrate sulla civilizzazione del diverso. In altri termini, la venuta dello straniero può rappresentare la scommessa, per l'*episteme* occidentale, per ripensare il rapporto con la molteplicità e per riformulare l'unità non come assoluto neutro, bensì, come negoziazione compromissoria tra le parti. Negli Autori e nell'Autrice analizzati, il discorso sull'identità, sulla relazione con l'alterità, sulla cultura e sulla cittadinanza, quali spazi di autosignificazione e autorappresentazione di un individuo e di una comunità in dialogo, unendo antropologia, storia, geografia, filosofia, letteratura e sociologia, attesta tale rinnovamento epistemologico, apportando, a nostro avviso, un significativo rinnovamento all'interno del dibattito sul multiculturalismo e sull'incontro tra civiltà.

Nelle attuali società mondializzate, come sostiene Barbara Spinelli, ci è consentito, infatti, dare due risposte dinnanzi alla venuta o alla presenza dello straniero, possiamo rispondere con la guerra, e con ciò vedere nel suo mondo, un mondo incivile, barbaro, da combattere. Ma, possiamo, invece, metterci in discussione ed operare una sorta di *epoché*, che ci permetta poi di dialogare con il

diverso per cercare una terza via che, tra l'indifferenza o la falsa tolleranza accomodante e la volontà di *civilizzare*, indaghi un elemento esterno alla relazione, un elemento di *giustizia* rispettoso, al tempo stesso, dell'alterità, che ciascuno di noi rapperenta e dell'uguaglianza, che ci rende *fratelli* e compagni di viaggio[5]. L'estraneo, allora, pone una domanda, che riguarda non solo la nostra identità e la nostra cultura, una cultura al cui interno giacciono elementi depositati da culture differenti, basti pensare alle lingue, composte di tanti segmenti provenienti da precedenti incontri e scontri con gli *altri*, voluti o subiti, come nelle dominazioni, ma, anche la nostra giustizia ed il significato che vogliamo dare a concetti quali la libertà e l'uguaglianza. "Con il suo appello e la sua rivendicazione -evidenzia Spinelli- lo straniero pone infatti una domanda che non è solo la sua, ma è la domanda che noi siamo indotti a rivolgere a noi stessi"[6], una domanda-questione alla quale, nell'era dell'interdipendenza e delle città glocali, urge dare una risposta, la quale tenga conto di noi stessi, dell'altro, della sua e della nostra persona.

---

[5] Cfr. *Ibidem*, 29-30.

[6] *Ibidem*, p. 13.

L'identità, quindi, si palesa nella riflessione contemporanea, come tratto distintivo delle questioni multiculturali come un: "sistema di significati che, mettendo in comunicazione l'individuo con l'universo culturale dei valori e dei simboli condivisi, gli permette di dare un senso alle proprie azioni ai propri occhi e a quelli degli altri, di operare scelte e di dare coerenza alla propria biografia"[7], operazione questa che, vorremmo definire, anche sulla scorta delle riflessioni portate avanti da Amselle, Benhabib e Balibar, non neutra, bensì, espressione sia di condizionamenti che di libere scelte, ossia di affiliazioni, ma, anche di risignificazioni. L'identità è al fine, mai come nel nostro tempo, un progetto di vita *comune*, che si perpetua tramite i processi di relazione, socializzazione, dialogo, essa è, per molti versi, un epifenomeno, che nasce e si sviluppa nella dialettica tra individuo e società, tra interno ed esterno, tra centro e periferia delle nostre megalopoli e che ci pone dinnanzi alla incontrovertibile certezza che, nella sua contingenza pragmatica, ci situa sin da sempre in una condizione ontologica di esposizione all'altro. Una condizione questa irrimediabile, per

[7] L. Sciolla, *Il concetto di identità in sociologia*, in AA.VV., *Complessità sociale ed identità*, Franco Angeli, Milano 1985, p. 105.

l'ente uomo, da cui deriva vulnerabilità, ma, anche ricchezza d'essere, possibilità di divenire e di esistere con e per l'altro.

Tuttavia, come nota Ugo Fabietti, il processo identitario, si diceva, non è mai neutrale, poiché accompagna ad una visione positiva di sè, un generale *deprezzamento* dell'altro e dei suoi usi e costumi[8], tollerati come esotici, nella migliore delle ipotesi. Da questa tendenza, evidenzia Pierfranco Malizia, si origina, nell'attenzione per l'altro, l'attitudine a gerarchizzare la differenza "come se non si scorgesse altra via d'uscita, per la definizione ed il mantenimento del sé, che la continua gerarchizzazione (al proprio «interno» culturale e nei rapporti con le altre società-culture) di vari sé sistenti, il cui livello massimo è ovviamente rappresentato dal proprio sé; è immediatamente intuibile come ciò può comportare implicitamente la logica del «chi-non-è-come-me-è-contro-di-me» e quindi la necessità di disporre di «potere» per potersi garantire la «vetta» della suddetta gerarchia o per poter sovvertire la stessa a favore del proprio sé"[9]. La

---

[8] Cfr. U. Fabietti, *L'identità etnica*, Carocci, Roma 1998, p. 16 e sgg.

[9] P. Malizia, *Il pregiudizio dell'identità. Identità, pregiudizio, «pregiudizio dell'identità» come strategie della*

costruzione e la definizione di un'identità non sono mai operazioni già scritte, argomenta ancora Malizia, poiché una attenta analisi mostra che: "l'identità è un progetto di vita individual-collettivo che si perpetua tramite i processi di socializzazione: l'identità è un fenomeno che nasce dalla dialettica fra individuo e società"[10] dialettica, che, snodandosi tra esigenze di mantenimento e necessità di adattamento, non è mai totalmente risolutiva del sé, bensì, prassi critica e, al tempo stesso, poietica, che, vorremmo definire in una prospettiva squisitamente filosofica, di continua risignificazione semantica dell'io e del noi. L'altro, allora, misterioso e affascinante, si attesta, all'interno di questo processo di edificazione del sé, come una minaccia ai nostri equilibri, come una *critica* ai nostri stili di vita, che rappresentano la vetta della Civiltà. A tale paura, ci sembra, occorra rispondere, dando vita ad una vera e propria opera di decostruzione della nostra *Weltanschauung*, in grado di mostrare la relazionalità, la dialogicità, lo scambio, insiti in ogni percorso identitario e in ogni sistema culturale.

---

differenza, in Id. (a cura di), *Noi, gli altri, noi* versus *gli altri. Saggi su identità, pregiudizio e sulla strutturazione culturale della «differenza»*, Effatà Editrice, Cantalupa (To) 2001, p. 21-22.

[10] *Ibidem,* p. 21.

Gli Autori e l'Autrice, presentati, pongono, allora, una particolare attenzione al linguaggio, vedendovi lo strumento per dire se stessi e l'altro e per costruire mondi, per comunicare e generare relazioni, ma, anche per definire l'io e il tu. Come argomenta Massimo Ghirelli, analizzando l'intreccio tra origine, provenienza e giudizio morale, che accompagna, in particolare, la definizione dell'immigrato, nelle nostre società: "il problema (..) non è che per comunicare si parta dallo stereotipo, ma che ci si rimanga, che non si riesca ad andare oltre, che ci si debba poi difendere per sempre dagli stereotipi"[11]. Il rischio è rappresentato, anche ai fini di un discorso filosofico morale, dal fatto che il pregiudizio strutturi l'identità individuale e collettiva, in un mondo sempre più multiculturale, dando vita a strategie di riduzione al noto. Per la nostra tradizione, che ha concepito di volta in volta il molti come non-io, difformità rispetto alla norma, devianza rispetto alla legge, la sfida è rappresentata dal fatto di continuare a comprendere il mondo e ad agire nella società, andando oltre le raffigurazioni e, utilizzando il valore performativo del linguaggio per pensare altrimenti

[11] M. Ghirelli, *L'antenna e il baobab. I dannati del villaggio globale*, SEI, Torino 2005, p. 79.

l'alterità, soprattutto come volto, voce differente, che può dire qualcosa anche a noi circa noi stessi, circa il nostro modo di abitare e vivere la città. L' "agire comununicativo", che accompagna le riflessioni di Amselle, Benhabib e Balibar, può, dunque, crediamo, restituire, nell'incontro con lo straniero, individualità e soggettività a tutti gli attori di una conversazione e con esse dare voce a desideri e bisogni, elementi questi fondamentali per riconfigurare l'appartenennza e ridisegnare la prassi politica nel segno della deliberazione e della ricerca del bene comune, un bene condivisibile e accetabile.

Dando immanenza all'identità e alla cultura, grazie all'etica della comunicazione, i nostri pensatori, riteniamo riescano, all'interno del dibattito sull'interculturalità, a recuperare il ruolo produttivo e non solo riproduttivo dell'immaginazione nell'agire individuale e collettivo, un ruolo che, seppur partendo da una sintesi riproduttiva, che, come argomenta Kant, deve poggiare sempre sull'esperienza, tuttavia, riesce ad andare oltre il già dato, il già detto, il già pensato[12], ascrivendo una funzione attiva all'immaginazione, e, recuperando,

[12] Cfr. Kant, *Critica della Ragion Pura*, tr. it. di P. Chiodi, UTET, Torino 1995, p. 652.

all'interno della stessa, la *dynamis* di una progettualità aperta, la quale nella possibilità di operare una sospensione rispetto al mondo delle cose, realizza presentificazioni, ossia esibizioni di un mondo non fattuale, addivenire, vorremmo derridianamente dire, cui l'uomo può fare riferimento per pensare diversamente il proprio futuro[13].

Il richiamo identitario, che percorre il nostro mondo della vita, riannoda i fili del discorso tra identità, cultura e cittadinanza, si diceva inizialmente, permettendo alla riflessione di riacquistare, all'interno del discorso sull'umanità, la qualità sociale dell'ente uomo, inserito in un contesto di relazioni e di significati plurivoci, cui compete agire in una comunanza di destino con gli altri attori, autonomamente e corresponsabilmente. Le analisi e le riflessioni, portate avanti da Amselle, che rappresenta la *pars destruens* all'interno della nostra ricerca, mostrando un ideale altro dell'identità, ossia come apertura e fusione di più elementi a loro volta già compositi, da Benhabib e Balibar, che rappresentano la *pars costruens*, formulando una

[13] Riguardo la tematica relativa alla valenza poietica dell'immagine cfr. E. Franzini, *Fenomenologia dell'invisibile. Al di là dell'immagine*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001.

concezione dell'identità culturale come narrazione, come vita vissuta con e per gli altri e della cittadinanza come crocevia di discorsi e memorie differenti, accomunate dalla volontà di gestire la cosa comune in modo egalitario, sollecitano la riflessione filosofica di natura interculturale a percorrere altre strade, che sappiano riscoprire l'umanità come valore condiviso, la differenza non come oggetto-feticcio, vorremmo dire *Volkgeist*, la contaminazione tra culture come normalità e regola di un pensiero multirelazionale.

Troviamo, allora, a partire da tale prospettiva, particolarmente interessante quanto sostenuto da Alessandro Dal Lago, riguardo la *definizione*, che viene normalmente fatta, della differenza culturale: "La cultura o l'etnicità dei migranti esiste soprattutto come effetto di un processo di etichettamento delle società di immigrazione, che trasformano i migranti in etnie, comunità o subculture nella misura in cui li vogliono identificare, stratificare e controllare. Quando si parla di 'multiculturalismo', anche se in termini ragionevoli o favorevoli ('non contrastiamo, anzi favoriamo un processo inevitabile'), si è già accettato il falso presupposto che i migranti costituiscano frammenti o avanguardie di culture diverse, si ipostatizza la loro differenza e si scava un

solco tra noi e loro, con il risultato paradossale, ma non troppo, che spesso i migranti, ricacciati nei loro contenitori culturali, etnici o religiosi, finiscono per riconoscersi in essi, allo stesso modo, in cui una subcultura giovanile e deviante è anche la risposta a una società escludente"[14]. I migranti, infatti, ci sembra di cogliere in queste affermazioni, pur provenendo da Paesi, società, culture, religioni diverse, non costituiscono una *cultura* e non la *rappresentano*, essi attestano indubbiamente un dire altro, rispetto al nostro, che spesso è già presente nei nostri sistemi culturali, basti pensare, per esempio, in relazione all'Islam, al detto comune "Non si muove foglia che Dio non voglia", che deriva da una Sura del Corano (la numero VI, 59), ma, essi non raffigurano in modo omogeneo una cultura, poiché essi stessi *mediano* la propria appartenenza, passando attraverso altre conoscenze ed esperienze.

La prospettiva da cui partono le riflessioni degli Autori e dell'Autrice prescelti, concorre, dunque, ad evidenziare, a nostro avviso, come la questione della presenza dell'alterità finisca con il coinvolgere impostazioni di tipo antropologico-culturale, di

[14] A. Dal Lago, *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 2004[3], p. 169.

natura etico-politica e teoretica, mostrando le varie sfaccettature, che caratterizzano, attualmente, la ricerca portata avanti nel dibattito interculturale, un dibattito cui spetta anche e soprattutto, secondo noi, il compito di rifondare l'umano, un unamo storico, contingente, differenziato ontologicamente, vorremmo dire, in virtù della sua concretezza, e di ripensare il ruolo dei diritti quali elementi inscindibili di un agire autenticamente umano, ossia socialmente indirizzato.

E pensiamo sia imprescindibile all'interno di tale dibattito, che tocca appunto questioni inerenti l'uomo nella sua definizione e nella sua concretezza di vita, porre attenzione alla connotazione ideologica dei termini etnia, cultura, comunità, nazione, termini, come illustrano Amselle, Benhabib e Balibar, storicamente e socialmente determinati, usati, tuttavia, come se fossero neutri e servissero ad indicare cose obiettive[15]. L'analisi terminologica permette, infatti, di minare le fondamenta di tutte quelle concezioni identitarie, che, puntando alla

[15] Riguardo l'uso arbitrario e convenzionale di tali termini cfr. M. Kilani, *L'ideologia dell'esclusione. Note su alcuni concetti-chiave*, in R. Gallissot, M. Kilani, A. Rivera (a cura di), *L'imbroglio etnico in quattordici parole-chiave*, edizioni Dedalo, Bari 2007[3], p. 34.

purezza, finiscono per vedere nell'altro, nel diverso solamente una minaccia e per dar vita a una definizione, vorremmo dire, claustrofobica degli stati-nazione.

La soggettività relazionale, forte di una percezione meticcia della propria identità e composita della propria cultura, consente, invece, a nostro parere, di passare dal multiculturalismo all'intercultura e, lungo questo percorso, di trasfigurare le culture nel dialogo, in vista di una futura pacifica convivenza sociale. Come sottolinea Beatrice Tortolici, infatti, "Superando i limiti delle forme assolute, il pensiero si modella secondo una condizione di meticciamento e diviene 'pensiero meticcio'. In questo caso l'aggettivo meticcio non ha l'accezione negativa che il termine, in prima istanza, potrebbe suggerire, indica, invece, le modalità di apertura e l'accettazione dell'esistenza delle molteplicità presenti nella società complessa del nostro tempo"[16]. L'identità ibrida si percepisce in opposizione all'alterità, ma, non in modo discriminatorio, al

[16] B. Tortolici, *L'altro. Il diverso amico*, in "Babelonline/print. Voci e percorsi della differenza" Rivista di Filosofia, n. 2 Anno 2006, *Amicizia e ospitalità da e per Jacques Derrida*, a cura di C. Dovolich, Mimesis, Milano 2006, p. 197.

contatto con ciò che non è "io", crea pensiero relazionale, favorisce apertura e confronto e, grazie a questa attitudine, supera le dialettiche esclusiviste e marginalizzanti, tipiche del pensiero dicotomico amico/nemico. La cultura relazionale, allora, in quanto sistema aperto alla deterritorializzazione e alla riterritorializzazione, ossia al riposizionamento del proprio sè in relazione a ciò che proviene dall'*esterno*, perde il proprio contenuto semantico oggettivo, la propria *tipicità*, per acquisire quello logico-relazionale.

L'identità in relazione alla cultura, fornisce una visione del mondo e degli strumenti per comprendere e agire nel mondo, ma, non è mai un apprendimento semplicemente passivo-imitativo, per il soggetto, che è appunto anche agente, e, dunque, soggetto di voleri e desideri, che lo spingono ad incontrare l'altro, a svolgere con gli altri attività di *otium* e *negotium*. Lo stesso Kant, sostiene significativamente una origine *commerciale* della cultura, nel momento in cui scrive che: "Le prime cose necessarie alla vita la cui produzione esige un *diverso modo di vita* poterono allora essere *barattate* fra loro. Da ciò dovette

nascere la *cultura*, e l'inizio dell'*arte* sia delle arti di svago che di quelle utili"[17].

La visione dinamista amselliana della cultura, prediligendo lo scambio, ci sembra riecheggiare proprio l'argomentazione kantiana, puntando l'attenzione sull'interfunzionalità e la messa in comune, ossia sulla comunicazione e condivisione degli elementi, che compongono una cultura, una visione del mondo[18]. La comunicazione, nelle sue varianti narrative e discorsive appare, invece, nelle riflessioni benhabibiane, come la prassi di un'etica interculturale, capace di ridare significato ad una cittadinanza individuale e collettiva, attraversata da bisogni locali e necessità globali, cui la gramamtica dei diritti umani restituisce dignità, autonomia e responsabilità. La concezione rivendicativa balibariana dell'abitare il mondo, fondata su una visione complessa dello spazio geo-politico europeo, oggetto di particolare analisi nei suoi studi, al cui

---

[17] I. Kant, *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2009[8], p. 112.

[18] Cfr. P. Mengal, «Eloge de la bâtardise», *Mots: les langages du politique*, n. 33, 1992, pp. 35-41. Per il termine Cultura cfr. A. Rivera, *Cultura*, in R. Gallissot, M. Kilani, A. Rivera (a cura di), *L'imbroglio etnico*, cit., pp. 75-106.

interno convergono diverse tradizioni l'euroatlantica, l'euromediterranea e l'euroasiatica, rappresenta, a nostro avviso, il corollario di un discorso sull'identità culturale e sulla soggettività relazionale, che trova nell'agire sociale e politico comunicativo il mezzo per realizzare pienamente la propria esistenza, il proprio progetto di vita.

Lo straniero, si diceva, misura la nostra identità, egli venendo da altrove, pone il problema dell'ospitalità e dell'accoglienza, dell'uguaglianza e della differenza, della libertà e della giustizia. La sua venuta rappresenta un *dono* per il nostro pensiero, che ci spinge ad andare oltre la tradizione o a rileggerli, per recuperarne elementi sopiti, inascoltati nel tempo, ma, al tempo stesso, concretizza una *delimitazione*, obbligandoci a rivedere le nostre certezze e a ripensare, come evidenzia Giacomo Marramao, l'umanità quale universo plurimo[19]. Egli ci costringe, come sottolinea Alberto Pirni, ad uscire da noi stessi per attuare una ermeneutica del sé in

[19] Cfr. G. Marramao, *La passione del presente. Breve lessico della modernità-mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 169-186.

relazione all'altro da sé[20]. Tutto ciò si riverbera significamente sui processi di appartenenza, che, nello spazio e nel tempo *hic et nunc* del *dialogo* con lo straniero, si trasfigura significativamente, oggi, a nostro avviso, come coscienza di luogo, husserlianamente proiettata verso il mondo[21], un mondo contrassegnato dalla presenza di *altri*, per i quali anche noi rappresentiamo gli altri, di cui dobbiamo rispondere e mai semplicemente disporre.

La dimensione discorsiva e dialogico-narrativa, da cui non è esente lo scontro, si configura, a partire da tale definizione processuale e contingente dell'appartenenza, secondo Benhabib, in particolare, quale luogo di risignificanza del vissuto individuale e quale punto di deliberazione politica, in grado di connotare la cittadinanza come scelta critica contestualizzata, disanima di differenti punti di vista, dove la virtù si manifesta quale esercizio in situazione della saggezza. In questa argomentazione, la Nostra ci sembra vicina al pensiero politico

---

[20] Cfr. A. Pirni, *Dire comunità, oggi?*, in Id. (a cura di), *Comunità, identità e sfide del riconoscimento*, Diabasis, Reggio Emilia 2007, p. 101.

[21] Cfr E. Husserl, *Ricerche logiche*, a cura di G. Piana, il Saggiatore, Milano 2005, Vol. Secondo, *Quinta ricerca*, parte II, pp. 156-206.

kantiano, laddove il filosofo sostiene, in *Per la pace perpetua*, che il principio essenziale per la diffusione di un ordine cosmopolita democratico deve ottemperare sia all'esigenza di rispettare la diversità degli altri popoli e stati, sia alla necessità di ricercare ciò che accomuna il diritto ad essere uomini[22]. La prassi deliberativa consente, secondo l'Autrice, di sottoporre a vaglio critico le argomentazioni di cui ciascuno è portavoce, considerato, in quanto soggetto di discorso e, dunque, potenziale interlocutore anche soggetto morale, al fine di ricreare un ordine delle cose, che tenga insieme particolare ed universale, differenza ed uguaglianza, politica ed etica.

In ciò risiede, ci sembra, il senso del richiamo ai diritti umani, che Ella sostiene, nel corso della sua opera, la cui originalità e attualità sembra risiedere, proprio nella forza etica transnazionale, che li sostiene, ossia nel fatto, che essi affermano il valore supremo della libertà, al di là di ogni frontiera, libertà senza la quale l'individuo, ciascun individuo, non può dirsi e sentirsi tale, non può dirsi e sentirsi persona, valore, il quale esige di essere rispettato da tutti indistintamente, poiché accomuna, in uno spirito

[22] Cfr. I. Kant, *Per la pace perpetua*, in Id., *Scritti di filosofia politica*, a cura di D. Faucci, La Nuova Italia, Firenze 1985$_3$, pp. 88-162.

di *fratellanza*, tutto il genere umano. Come fa notare acutamente Jeanne Hersch, docente di Filosofia all'Università di Ginevra, Direttrice della Divisione di Filosofia dell'Unesco nel biennio 1966-1968, intellettuale impegnata da sempre sia come filosofa che come funzionaria ad analizzare l'attualità dei diritti dell'uomo, questa esigenza di rispetto per la propria dignità e per la propria libertà si percepisce ovunque, in ogni angolo della Terra, in ogni sistema culturale, essa rappresenta, a ben vedere, una sorta di *assoluto*, grazie al quale: "Qualcosa è dovuto all'essere umano per il solo fatto che è un essere umano (…). Questa universalità mi sembra tanto più toccante per il fatto che l'estrema diversità dei modi di espressione ne garantisce l'autenticità. Ogni uomo vuole '*essere* un uomo', anche se questo non si verifica per tutti nello stesso modo. Ogni uomo vuole essere *riconosciuto* come tale. Se glielo s'impedisce, può soffrirne al punto da preferire a volte morire"[23].

La libertà e l'uguaglianza, possessi inalienabili di tutti gli esseri umani, come recita il Primo Articolo della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, argomenta Hersch, attestano un riconoscimento

[23] J. Hersch, *Le droit d'être un homme: Anthologie mondiale de la liberté*, Unesco-Payot, Paris-Lousanne 1968; tr. it. di E. Marini, *Il diritto di essere uomo*, SEI, Torino 1971, p. 71.

veritativo, che apre ad una dimensione relazionale intersoggettiva senza la quale non vi sarebbe nessuna tutela individuale. La libertà, allora, si manifesta come un *dato virtuale*, come un *dover essere*, dovuto a ciascun individuo, cui è inscindibile il riconoscimento dell'uguaglianza[24]. I diritti umani implicano, dunque, un'attesa, una aspettativa etica (tra uomo e uomo) e politica (tra individuo e Stato), per ciascun uomo, ovunque e sempre. Un elemento incontrovertibile, accompagna i diritti umani, che Hersch così descrive: "Quest'uomo agisce, pensa, sente diversamente da me, ma è un uomo a mio stesso titolo, perché agisce, pensa, sente, crede. Non spetta a me decidere per chi, per che cosa egli utilizzi la sua libertà, tuttavia la sua libertà deve avere le sue occasioni e incontrare il mio rispetto"[25].

Oggi, allora, proprio nell'incontro con lo *straniero*, i diritti umani, travalicando appartenenze e nazionalità, si diceva, sottolineano i nostri Autori e la nostra Autrice nei loro testi recenti, devono far riecheggiare nelle nostre coscienze il fatto che tutti

---

[24] Cfr. Id., *Les droits de l'homme d'un pont de vue prilosophique*, The Estate of Jeanne Hersch 2000; tr. it. di F. De Vecchi, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, Bruno Mondadori, Milano 2008, p. 74.

[25] *Ibidem*, p. 100.

apparteniamo alla "specie umana"[26] e devono, soprattutto, ricordarci, in quanto attributi inopinabili e non cedibili, che i processi di deumanizzazione e di derealizzazione dell'altro, sono i primi passi che conducono verso la ghettizzazione ed il genocidio. E, ancor di più, ci sembra, all'interno delle nostre città-mondo, essi, palesando credenze ontologiche ("un uomo è...", "una donna è...") ed etico-politiche ("gli stranieri meritano di essere trattati come noi?"), recuperano il valore negoziabile della legittimità dei nostri ordinamenti e rinnovano il valore concreto della sovranità, quale esercizio democratico di diritti inalienabili.

L'ibridazione identiraria e culturale, avanzata da Amselle, allora, rappresenta, all'interno del nostro studio, solo l'impostazione del problema di una comunità umana, che per rimanere tale deve poggiare

---

[26] Il rimando è qui, ovviamente, al memoriale su Buchenwald di Robert Antelme, *L'espèce humaine*, Libraire Gallimard, Paris 1957; tr. it. di G. Vittorini, *La specie umana*, Einaudi, Torino 1969, titolo che testimonia come, nel mondo capovolto del campo di concentramento, dove tutte le certezze vacillano e tutti i valori si relativizzano, nessuno dei reclusi, tuttavia, perse mai la consapevolezza di appartenere, nonostante tutto, ancora e sempre, al genere umano.

sugli assunti democratici e liberali, una comunità cui spetta il *dovere* di far fronte alle nuove sfide globali, alla quale abbiamo voluto affiancare la definizione identitaria di Benhabib, incentrata sulla narrazione di sé, del proprio vissuto, del proprio *mondo della vita* ad altri interlocutori, che, "obbligando" ciascuno gadamerianamente a sottoporre a vaglio i propri pre-giudizi e stereotipi culturali[27], attesta il dinamismo, fatto di momenti aggregativi e momenti disaggregativi, insiti in ogni identità individul-collettiva, e la concezione neocosmopolitica della cittadinanza, proposta da Balibar, che percepisce l'esistenza come attraversamento, diritto di transito, traduzione tra costellazioni di significati differenti[28].

La sfida radicale, vorremmo sostenere, della convivenza tra *diversi*, riemerge, oggi, nella nostra tradizione di pensiero, coinvolgendo la teoresi, l'etica e la politica, chiedendo di trovare nuove risposte, che tocchino ciascuno e ciascuna di noi, in quanto

---

[27] Cfr. H. G. Gadamer, *Warheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1960; tr. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1995x, pp. 312-340.

[28] Cfr. E. Balibar, I. Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës,* La Découverte, Paris 1988; tr. it. di G. Baratta, *Razza, nazione, classe. Le identità ambigue*, Edizioni Associate, Roma 1996[2].

espressione dell'umanità e attestazione di una differenza, nel nostro vivere e agire quotidiani. E' una sfida, che assume i tratti di una scommessa, che tenta di illuminare la condizione dell'Europa, vorremmo dire, nuova a tali provocazioni di senso, come terra di frontiera, come terra segnata da una pluralià insopprimibile di punti di vista e di questionamenti, dove la libertà d'espressione e la solidarietà riescano a trasformare, all'interno dello statuto democratico, un insieme di lotte e rivendicazioni in un bene comune non in nome di un universalismo neutro e astratto, bensì, come si diceva, nel rispetto di un differenzialismo contingente.

Una scommessa, come ci inducono a sostenere i nostri Autori e la nostra Autrice, dove il linguaggio e la comunicazione devono riuscire a donare nuovamente un valore non solo referenziale, ma, anche creativo, performativo alle parole, parole per mezzo delle quali, come sostiene John L. Austin, non solo diciamo qualcosa a qualcuno su noi stessi e riceviamo racconti e conoscenze, ma, diamo anche vita a *realtà* normative e valoriali[29].

---

[29] Cfr. J. L. Austin, *Come fare cose con le parole*, a cura di C. Penco e M. Sbisà, Marietti, Genova 1997[3].

La filosofia stessa, allora, nell'attuale temperie storica, che la vede "confinata" in un ruolo prudenziale ed ancillare, per molti versi, nei confronti degli altri saperi, può intervenire come produzione permanente di negoziazione, come spazio immanente di discussione sul presente, sull'eredità del passato e sul futuro del genere umano, un genere, che accomuna specie ed individuo, universale e particolare e che, nel legame tra libertà ed uguaglianza, può ricomporre le frammentazioni in un orizzonte comune, incentrato sull'interdipendenza e la reciprocità, poichè, ci sentiamo di sostenere, nelle nostre società, senza la reciprocità non si dà la libertà e senza l'uguaglianza non si dà l'interdipendenza.

INTRODUZIONE

Il pensiero dell'altro: identità, differenza e multiculturalismo

La nostra epoca sembra votata ad esplorare la differenza: la differenza tra i sessi, la differenza tra natura e cultura, la differenza tra culture. Mai, come oggi, l'uomo appare sollecitato da conoscenze differenti, da rapporti e contatti altri: tutto ciò che è prodotto, pensato, rappresentato viene, infatti, immediatamente diffuso, esportato, venduto. Tale sinergia si traduce, paradossalmente, come sottolinea Zygmunt Bauman, da una parte, nell'esigenza di rendere universali valori, linguaggi, beni e significati, dall'altra, nel bisogno di separare, specificare, differenziare e individualizzare[1].

[1] Cfr. Z. Bauman, *Globalization. The Human Consequences*, Polity Press-Blackwell Publischers, Cambridge-Oxford 1998; tr. it. di O. Pesce, *Dentro la globalizzazione: le*

Se, infatti, da più parti si fa strada la necessità di ritrovare la certezza di una comune radice umana, tuttavia, emergono prepotentemente, negli attuali scenari geo-politici, anche forze centrifughe, che, proprio in nome di presunte differenze, invocano isolamenti, comminando spesso esclusioni drammatiche ed espulsioni dolorose. In un simile contesto, ci sembra che, la riflessione etico-politica, sia chiamata non solo a riflettere sugli effetti della modernizzazione, che si fanno sentire soprattutto a livello conoscitivo, rendendo prossimo il lontano e sugli effetti della globalizzazione, che si manifestano soprattutto a livello esperienziale, concorrendo a ridefinire i confini dell'esperienza del singolo, oltre quelli della società e della cultura d'appartenenza, ma, anche a ripensare le forme e le strutture di una cittadinanza sempre più globale e multiculturale, sempre più portata a confrontarsi con una alterità spesso radicale.

Anche all'osservatore meno accorto, non possono, infatti, sfuggire i cambiamenti nel segno della differenza culturale, avvenuti all'interno delle nostre

---

conseguenze sulle persone, Laterza, Roma-Bari 2003[7], pp. 113-140 e Id., *Missing Community*, Polity Press, Cambridge 1999; tr. it. di S. Minucci, *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari 2001.

città. "Le città del tempo postmoderno in cui siamo immersi stanno vivendo una profonda trasformazione direttamente leggibile nella cartografia socioculturale che le riguarda. Trasformazione che traspare girando a piedi per le strade, per i borghi, mappando il crogiuolo di relazioni che ne connotano l'economia e il tessuto sociale. Tuttavia le mappe di cui disponiamo segnalano solo la presenza del mutamento e non la sua direzione. Segnalano, cioè, il fatto che la città è divenuta strutturalmente multiculturale ma non indicano la via di sviluppo di tale compresenza sullo stesso territorio reale-virtuale di più e differenti culture e mondi di vita"[2]. Il tessuto sociale composito, plurale, policulturale delle nostre città, scenario di convivenze spesso difficili, sollecita, dunque, la riflessione filosofica a ripensare il concetto di cittadinanza, tenendo conto sia dell'intreccio di elementi locali e globali, strutturali all'agire individuale e collettivo, sia della dimensione multidentitaria, presente nel vivere in comune.

Ripensare la cittadinanza e con essa l'appartenenza e la convivenza in contesti di vita polisemici,

---

[2] A. Tosolini, *Identità, diversità, pluralità.. La città in prospettiva multiculturale*, in K. Fouad Allam, M. Martiniello, A. Tosolini, *La città multiculturale. Identità Diversità Pluralità*, EMI, Bologna 2004, pp. 15-16.

comporta, a nostro avviso, per la nostra tradizione di pensiero, una ineludibile rilettura del legame tra identità e cultura, ossia tra la soggettività e quel sistema codificato di usi, costumi, norme e valori, che siamo soliti utilizzare per orientare il nostro agire nel mondo e per indicare chi siamo rispetto ad altri. La filosofia, proprio nella sua attitudine teoretico-pratica, è, allora, chiamata a percorrere, a nostro avviso, nell'affrontare nuovamente la questione riguardante l'incontro con l'estraneità, che si palesa in forme culturali, nuove forme di pensiero, che sappiano tenere insieme identità e differenza e segnare il passaggio, nel contatto con la diversità, dallo stupore alla *curiositas*, con il fine ultimo di approdare all'ideale di una cittadinanza democratica, improntata al dialogo e incentrata sulla ricerca di un "bene comune", accettabile e condivisibile da tutti coloro che condividono lo stesso spazio sociale.

Gli interrogativi sul riconoscimento della diversità e sul vivere bene in comune, che il multiculturalismo o il pluralismo culturale solleva, rappresentano, infatti, quel sintomo e quel segnale, per la ricerca, che investono, inevitabilmente, si diceva, sia la sfera teoretica che la sfera etico-politica. Il multiculturalismo, per la riflessione continentale, in particolare, nella sua duplice natura di situazione

fattuale e di scommessa feconda per l'etica e la politica, rappresenta un concetto per sua natura polisemico, i cui riferimenti costitutivi rimandano in maniera assai significativa, sia ai fenomeni migratori sia alla costruzione di una inedita società europea sopranazionale. Nella sua doppia caratterizzazione di fenomeno e concetto il termine manifesta, come evidenzia Maria Laura Lanzillo, in quanto ricerca di buone prassi del vivere comune: "la domanda alla quale la politica è oggi chiamata a rispondere: riuscire a immaginare una nuova forma del pensiero, che non sia più unidirezionale (noi *vs* gli altri), ma multirelazionale, adatta cioè alla realtà di una società effettivamente multiculturale"[3].

Per la filosofia, una simile conformazione del sociale, in quanto dato di fatto, si traduce nella esortazione ad assumere un nuovo posizionamento logico ed ontologico, vorremmo sostenere, nei confronti del rapporto tra identità ed alterità e del legame tra pensiero ed azione. La nostra tradizione di pensiero occidentale, quindi, per rispondere alle sfide poste in essere dalla "città multiculturale", non può esimersi, secondo noi, dall'interrogarsi ulteriormente

[3] M. L. Lanzillo, *Il multiculturalismo*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 23.

su che cos'è l'identità, ponendola in relazione anche con ciò che siamo soliti definire bagaglio culturale.

La filosofia, proprio in virtù del suo essere discorso critico e prudenziale al tempo stesso, che si interroga sul "destino dell'uomo", al pari delle altre scienze umane, non può esimersi, allora, dal compito di dialogare con la propria epoca e dal dovere di mostrare i limiti insiti nelle scelte, che vengono compiute anche a livello pubblico nel dare forma a scenari di vita collettiva equi e giusti. Giacomo Marramao, evidenzia, infatti, come il contatto tra filosofia e tempo presente, un tempo che ci rende sempre più interdipendenti, poiché globalizzati, finisca con il dar vita ad una comunicazione interfacciale tra pensiero e temporalità, che sortisce l'effetto di indirizzare la riflessione verso percorsi sinora inesplorati[4]. Dal rapporto tra filosofia e globalizzazione prende corpo, egli sottolinea, un percorso di decostruzione della filosofia stessa, che investe le categorie forti della cultura occidentale: Identità, Universalità, Comunità, Statualità. Tuttavia, come si conviene ad ogni riflessione, implicata nella strutturazione di un discorso pubblico, precisa il

[4] Cfr. G. Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 20.

filosofo, a tale percorso di critica e "smantellamento" deve succedere un lavoro di ricostruzione concettuale, nel segno della ragione debole e della *erranza*, capace di cogliere innanzitutto l'ambivalenza del termine globalizzazione e l'utilizzo che ne è stato fatto sino ad oggi sia in ambito economico che politico e storico, utilizzo, che ha privilegiato, di volta in volta, nei vari analisti ed interpreti del fenomeno, l'aspetto descrittivo, l'aspetto diagnostico e quello prognostico[5]. Il rapporto tra filosofia e globalizzazione, si struttura, quindi, ci sembra di cogliere, nella sua riflessione, da un lato, come sollecitazione di sensi altri da attribuire sia all'ente uomo che al convivere, dall'altro, come sfida al pensiero, all'immaginazione sociale e al linguaggio.

La sfida più rilevante, che, il mondo globalizzato lancia alla nostra tradizione di pensiero, ci sembra essere, forse, rappresentata da quella di riuscire a porre in essere un pensare autenticamente "multiplo", ossia aperto al riconoscimento delle differenze, non in maniera reificante, facendo perno su di un *cogitare* nomadico, rizomatico, multirelazionale, trasversale e poietico, ossia capace di tradursi anche in un fare

[5] Cfr. *Ibidem*, p. 14.

etico-politico. Per rispondere a tale scommessa teorica, la filosofia, crediamo, debba innanzitutto iniziare da un'operazione grammaticale, predilegendo l'uso del sostantivo intercultura, per delineare i processi di incontro con la diversità, il quale, a dispetto del termine multicultura, sottende la volontà implicita di dar vita ad una apertura tra sistemi culturali differenti, apertura, che può tradursi in un dialogo ed in un confronto aperto a tutte e a tutti sul "destino della città", come si accennava. Porre l'accento sul prefisso *inter*, all'interno del termine, infatti, assume, a nostro avviso, il significato di mettere in luce il processo di confronto e di scambio, di cambiamento reciproco, che accompagna ogni autentica costruzione dell'identità e ogni *buona* convivenza umana.

L'assegnazione di una valenza pragmatico-funzionale al termine, ci sembra, inoltre, aprire uno spazio di natura ermeneutica, ossia di ascolto partecipativo e di comprensione narrativa ed etica dell'altro, capace di riorientare sia la nostra visione dell'altro, sia il nostro rapporto con la differenza. La scommessa, che il termine multiculturalismo pone al pensiero occidentale è, allora, quella, come nota argutamente Lanzillo, di costringerlo ancora una volta ad interrogarsi sul rapporto tra l'Uno ed i molti,

tra l'uguale e il differente, sia a livello concettuale, sia a livello terminologico che etico-pragmatico[6], con lo scopo ultimo di mantenere al tempo stesso il valore della differenza all'interno delll'unità.

Da un simile riposizionamento linguistico, i cui effetti si riverberano non solo sul dire e sull'ascoltare, ma, anche sull'agire, possono prendere corpo concezioni altre della soggettività e della cultura, che vorremmo definire, desostanzializzate, ossia non fissate in una materia rigida, ma, dotate di una struttura porosa, soggetta agli effetti del tempo e alle dinamiche dello spazio. Concezioni, condotte sul filo di una ragione debole, che possono arricchire il dibattito interculturale di strumenti di analisi e conoscenza del presente, strumenti che, partendo anche da un recupero trasvalutativo della tradizione, possono riargomentare definizioni ad esempio della cultura, la cui valenza rimane, tuttora, intatta per comprendere la nostra società liquida. All'interno di una simile prospettiva sul questionamento tra identità, cultura e convivenza sociale, ci appare ancora degna di pregnanza la definizione weberiana di cultura. Max Weber, infatti, definisce la cultura come una porzione finita, dotata di senso e

[6] Cfr. M. L. Lanzillo, *Il multiculturalismo*, cit., p. 11.

significato, nell'infinità insensata, che in quanto tale, orienta l'agire dell'uomo nel mondo[7]. La cultura, proprio in virtù del suo essere un mezzo di comprensione ed azione nel mondo, egli evidenzia, appare come qualcosa di vitale, di organico, di strutturalmente aperto all'esterno, in cui si gioca il rapporto tra l'uomo e l'ambiente, un ambiente spesso ostile all'uomo, che deve essere sottoposto ad un'operazione di "significazione", per essere poi gestito al meglio.

Essendo qualcosa di essenzialmente vitale, così come sottolineato nell'accezione weberiana, allora, evidenzia Maria Cristina Marchetti, "una cultura non costituisce (...) un patrimonio statico, acquisito una volta per tutte, per poi essere preservato dall'attacco di possibili elementi perturbatori e tramandato alle generazioni future. Essa individua lo spazio del rapporto con l'*altro* e con l'*ambiente* circostante, e trae origine dal bisogno di individuare un terreno comune sul quale poter interagire"[8]. Ogni cultura, in

---

[7] Cfr. M. Weber, *Il metodo delle scienze storico sociali*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1958, p. 96.

[8] M. C. Marchetti, *La cultura della differenza: multiculturalismo e modernità*, in D. Pacelli (a cura di), *La costruzione della differenza fra società e politica*, Effatà Editrice, Cantalupa (To) 2001, p. 112.

quanto costellazione simbolica aperta e sistema di riferimento vitale, ci sembra di poter cogliere in queste argomentazioni, è frutto di contatti, di contaminazioni, di adattamenti e ridefinizioni continue, in altri termini ogni cultura è la genesi, che si snoda tra tradizione e innovazione, di un percepire, conoscere e compredere, che consente all'uomo di dare un senso alla propria presenza nel mondo ed alla propria esistenza. Pensare, dunque, alla cultura come ad un patrimonio simbolico, dato una volta per tutte, ermeticamente chiuso nei confronti dell'esterno, rappresenterebbe, dunque, un non-senso, per il pensiero e non solo per le scienze sociali e finirebbe, inevitabilmente, con il dare vita a visioni stereotipate e pregiudizievoli di ogni sistema socio-culturale.

La cultura, in quanto sistema poroso e fluido non rimette nelle mani dell'uomo un bene sostanziale, dei codici acquisiti una volta per sempre e tramandati staticamente ed automaticamente da generazione a generazione. Al contrario, essa, proprio in quanto "agire dotato di senso", che svolge un ruolo fondamentale nell'orientare i comportamenti dell'uomo nel mondo, come il termine *Bildung* pone

bene in luce, secondo Francesco Pompeo[9], si diceva, è un processo di riproduzione continua, legato al mutare del sistema dei bisogni individuali e collettivi. Sono pertanto gli individui, che nel loro agire quotidiano, danno vita a relazioni e a forme culturali adeguate di volta in volta ai propri bisogni. Sono gli individui che, a seconda dei contesti di vita, adeguano il proprio agire, dimenandosi, appunto tra tradizione e innovazione, pena l'estraniamento e l'esclusione.

---

[9] Cfr. F. Pompeo, *Multiculturalismo: società di tutti o di ciascuno?*, in Id. (a cura di), *La società di tutti. Multiculturalismo e politiche dell'identità*, Meltemi, Roma 2007, p. 55-63.

Identità e cultura tra tracce e sistemi

In ogni cultura, dunque, come in ogni identità, che ad essa si richiama, sono all'opera contaminazioni tra elementi differenti. Al riguardo, ci appaiono particolarmente significative le analisi dell'antropologo Jean-Loup Amselle, il quale sottolinea proprio il fatto che la cultura, in quanto organismo vivente, si manifesta e si attesta, già come "contaminazione" tra sistemi valoriali differenti e spesso apparentemente inconciliabili[10]. Per Amselle, l'identità culturale è un fattore in continuo movimento, determinato da costanti relazioni con altre culture, che ne fanno un elemento impuro, promiscuo, opaco, meticcio. Egli, riprendendo molte delle argomentazioni del teorico, saggista e poeta

[10] Cfr. J.-L. Amselle, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Éditions Payot, Paris 1990; tr. it. di M. Aime, *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.

martinicano Édouard Glissant sul concetto di antillanità e creolizzazione e sulla tematica dell'identità rizomatica, un'identità aperta al mondo e alla relazione fra le culture[11], approda ad una concettualizzazione della cultura, che la vede come struttura di significanti, contenente al proprio interno già la sua declinazione grammaticale plurale. La cultura, al pari di una sovrastruttura, potremmo dire, si rigenera continuamente nel tempo, apparendo in tal modo composita e stratificata, segnata dalle tracce, che il tempo ha lasciato sul suo *corpus*.

Secondo l'antropologo, quindi, a livello culturale, è sempre in atto un sincretismo storico, il quale fa venir meno l'idea che le culture contengano al loro interno una sorta di purezza originaria da recuperare. Le categorie dell'ibridazione e della connessione, applicate sia all'identità che alla cultura, spingono Amselle ad avanzare, quella che, ci pare essere, una assai significativa lettura del fenomeno

---

[11] Cfr. É. Glissant, *La poétique de la relation*, Gallimard, Paris 1990; tr. it. di E. Restori, *La poetica della relazione*, Quodlibet, Macerata 2005 e Id., *Le discours antillais*, Gallimard, Paris 1997. Per la definizione di identità rizomatica, il riferimento è a F. Guattari, G. Deleuze, *Mille Plateaux*, Minuit, Paris 1980; tr. it. di G. Passerone, *Mille piani*, Castelvecchi, Roma 2003.

globalizzazione. Egli, infatti, concepisce la mondializzazione, nella duplice valenza di forma di vita, ossia di luogo e strumento di contatto tra gli uomini (individui e popoli), come una determinazione del mondo all'opera da sempre. La globalizzazione è avvenuta già altre volte nel corso della storia (basti pensare, ad esempio, alla nascita dei grandi imperi), egli sottolinea, essa non è altro, al dunque, che un nome nuovo dato ad un fenomeno antico, che da sempre accompagna l'uomo nel suo cammino e non ha senso, in ultima analisi, né esaltarlo né tanto meno demonizzarlo. "La globalizzazione -egli argomenta- non si manifesta dunque né attraverso l'indebolimento delle diverse culture né tanto meno attraverso il conflitto tra segmenti culturali sparsi che sarebbero riamasti intatti nel corso della storia. Essa genera, o ospita, una produzione differenziale di culture"[12]. Quello che, attualmente, chiamiamo globalizzazione non è altro che la manifestazione più palese di una ulteriore attitudine alla connessione, che ci dice, ancora una volta, che siamo già da sempre abitati dalla differenza, una differenza, che ci sollecita ad essere e

[12] J.-L. Amselle, *Dal* métissage *alla connessione*, in F. Pompeo (a cura di), *La società di tutti*, cit., p. 88.

a divenire, sia a livello individuale che a livello collettivo.

Ora, ai fini del nostro discorso filosofico sul tema dell'identità culturale, a cui abbiamo voluto dare una declinazione squisitamente etico-politica, ossia in grado di porre in essere una forma di cittadinanza globale, ispirata ad un ideale di convivenza pubblica, capace di tenere insieme uguaglianza e diversità, la riflessione antropologica amselliana, ci permette di sostenere che se, la cultura non può essere percepita come un'essenza immutabile e *incorruttibile*, pena una visione sterile e asfittica del cammino dell'uomo, allora, di conseguenza non ha senso ricercare, quando si pensa al sé, una purezza identitaria, ispirata ad un'ideale di soggettivazione risultante dal rispecchiamento nell'identico. Al pari delle culture, infatti, anche le identità sono sistemi complessi in cammino, che ricevono e lasciano tracce, lungo il loro percorso. Pensare ad un'identità culturale già abitata e sollecitata dalla differenza, per la riflessione filosofica, equivale a porre in luce, secondo noi, il fatto che, innanzitutto, l'identità si struttura in un fluire continuo e si rigenera ad ogni contatto. E significa, in virtù di questo riconoscimento ontologico-teleologico-pragmatico, assumere

l'incontro, il dialogo e l'interrelazione, come il tratto distintivo della soggettività.

Etienne Balibar definisce, ad esempio, la cultura come luogo del comune, in cui confluiscono diversi apporti culturali e il cui esito non è mai prevedibile[13]. La cultura e l'identità culturale, che ad essa afferisce, si strutturano in maniera dinamica, sostiene il filosofo francese, dimenandosi, spesso in modo conflittuale, tra il permanente e l'evolutivo, tra il particolare e l'universale, tra il soggettivo e l'oggettivo. "La nozione di identità culturale -egli pone in luce- si riflette in qualche modo su se stessa nella dimensione privilegiata del tempo. Con o senza riferimento esplicito al progresso, con o senza critica della pertinenza dei limiti di quest'ultimo, come dei modi della temporalità storica presupposta da tutte le tesi che si basano sulla storicità della cultura, sembra che si possa riconoscere il seguente postulato, nella forma di unità dei contrari: l'identità culturale *resiste al tempo* del semplice cambiamento, è identica a se stessa come l'invariante di ogni trasformazione (per questo essa autorizza il riconoscimento, la nominazione «propria» dei soggetti collettivi) e

[13] Cfr. E. Balibar, *Cultura e identità*, in AA.VV., *Identità culturali*, Franco Angeli, Milano 1991, p. 13.

tuttavia esiste soltanto per la *sua incessante trasformazione* (che si chiamerà creazione, vita, sviluppo, ma che in definitiva apparirà come un requisito della nozione stessa di «cultura»)"[14].

L'aspetto culturale, evidenzia Balibar, problematizza, inevitabilmente, l'identità e il processo di identificazione/i ad essa sotteso, dando vita ad una dialettica tra singolo e gruppo/comunità, tra individuo e ambiente, tra uguaglianza del noi e alterità del loro, tra appartenenza e discriminanza. Sostiene, infatti, egli che: "L'identità che si *dice* (…) non è data ma «fittizia», nel senso attivo del termine: essa è fatta di differenziazioni elaborate e di comunicazioni costruite"[15], essa è frutto di fratture e riannodamenti, di permanenze e mutamenti.

---

[14] *Ibidem*, pp. 15-16.

[15] *Ibidem*, p. 27.

Identità e culture: la narrazione del mondo

La costruzione del sé, pertanto, ci sembra di cogliere nelle argomentazioni del filosofo francese, non è mai un qualcosa di armonico e unitario, dotato di un irriducibile centro culturale. Seyla Benhabib, al riguardo, pone in luce proprio il fatto che, nella dinamica relazionale e intersoggettiva, che presiede alla costruzione del sé, ci troviamo difronte ad un'entità mai definita e circoscritta. E questo carattere di indeterminatezza e infinitezza, per la politologa, caratterizza anche le formazioni culturali. Riflettendo sulle politiche del riconoscimento, sottese alle "politiche delle differenze", Benhabib evidenzia i rischi di "balcanizzazione", nascosti in una visione etico-politica, che privilegia una interpretazione "isolata" monadica (e monolitica) dell'individuo, in quanto membro di una comunità. Il riconoscimento essenzialista dell'identità altrui, infatti, secondo la pensatrice, tiene la soggettività in

gabbia, impedendole non solo di uscire da sé, ma, di aprirsi nei confronti di tutto ciò che la circonda, soprattutto a livello discorsivo. L'interpretazione sostanzialistica della identità culturale, vedendovi delle entità chiuse e paghe di sé, ci sembra di cogliere nelle sue riflessioni, preclude all'individuo la possibilità di *parlare*, di narrarsi e di incrociare altre narrazioni, altre storie e memorie, che possono rappresentare altre visioni sul mondo, altri modi di abitare il presente. Benhabib, partendo da una critica serrata all'essenzialismo culturalista, che, a suo avviso, seppur animato molto spesso dall'intenzione di dar voce all'alterità culturale, in contesti sociali policulturali, finisce, tuttavia, con il confinare i soggetti in visioni reificate e stereotipate di sé e del proprio gruppo di appartenenza, argomenta a favore di un universalismo interattivo, secondo il quale "è possibile venire a conoscenza dell'identità altrui solo attraverso le narrazioni con cui questo identifica se stesso"[16]. Nel pensiero politico di Benhabib, ci sembra di poter cogliere, in risposta alla sfida al

[16] S. Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton 2002; tr. it. di A. R. Dicuonzo, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, il Mulino, Bologna 2005, p. 35.

pensiero etico e politico, posta in essere dalla policulturalità, un elemento di intersoggettività, fondamentale per dar vita ad un nuovo legame sociale e politico inclusivo, complesso, dinamico e paritario, poichè incentrato su una dimensione etica fatta di parola e ascolto, che ci appare necessaria per sustanziare quel pensiero multirelazionale, che la filosofia dovrebbe adottare per rispondere al presente.

Identità tra tradizione e libertà di scelta

Nello spazio dialogico dell'esserci, incontriamo uomini e donne portatori di una cultura altra, ma, questi uomini e queste donne sono individui che hanno fatto delle scelte e che altre ne faranno nei nuovi contesti di socializzazione e di appartenenza.

La loro identità differente, provocatoria e destabilizzante, si diceva, è destinata, tuttavia, proprio in qualità del suo essere in evoluzione a modificarsi ulteriormente, ad adattarsi e a scegliere, in relazione all'altro e all'ambiente circostante. Ma, l'identità differente di questi individui è destinata a portare, in quanto essere altrimenti, una inesauribile ricchezza a coloro, che occupano già la sfera pubblica e abitano già i discorsi pubblici e le narrazioni collettive. Marramao sottolinea, al riguardo, al pari di Amselle e Benhabib, come: "solo a partire da una critica radicale delle nozioni sostanzialistiche e reificate del Sé e dall'acquisizione della natura irriducibilmente relazionale e dinamico-processuale di ogni identità (sia essa personale o collettiva) si apre la prospettiva teorico-pratica di un universalismo della differenza imperniato sulla logica della sintesi disgiuntiva"[17]. E la sintesi, come elemento ultimo di un processo dinamico, è qui da intendere sicuramente, ci sentiamo si sostenere, non come somma delle parti, bensì come *co-relazione* di segmenti.

---

[17] G. Marramao, *Prefazione* a Id., *La passione del presente. Breve lessico della modernità-mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 10.

Nell'intreccio dinamico e mai prestabilito tra identità e cultura, tra l'agire sociale e le scelte morali, che caratterizza la costruzione del sé, bisogna, inoltre, vorremmo evidenziare, tenere presente un altro aspetto ineliminabile, nella costruzione dell'identità, ossia la "libertà di scelta", atto di libero arbitrio, di autonomia della ragione, critico per molti aspetti nei confronti del proprio passato, che permette a ciascun individuo di decidere quali comportamenti attuare nei vari contesti relazionali. Ogni identità, infatti, è inevitabilmente frutto di "appartenenza", ma, anche di libere scelte. Tenere presente questo aspetto di discrezionalità, per la cultura della differenza, sottolinea Marchetti "implica il passaggio dalla nozione di *individuo* a quella di *soggetto* agente non più, o non solo, condizionato dai suoi stati interiori o dalla cultura di appartenenza, ma interagente con l'esterno e quindi potenzialmente aperto al mutamento. Dalle ceneri dell'individuo rinasce l' «attore sociale», il «soggetto» libero di scegliere tra il ventaglio di opzioni che la cultura contemporanea mette a sua disposizione, riarmonizzandole secondo un percorso individuale che non è mai dato per scontato o definitivo"[18].

---

[18] M. C. Marchetti, *La cultura della differenza:*

Nessuno, allora, ci sembra di capire, prende tutto dalla propria cultura di appartenenza, poiché esiste un margine di analisi e di scelta, nel rapporto tra identità e identificazione, con quel bagaglio di conoscenze, di significati, di valori, di comportamenti, che ciascun patrimonio culturale veicola. L'identità culturale, dunque, si struttura attraverso un meccanismo complesso, ai cui estremi si trovano l'adattamento e la scelta. Marramao, proprio in relazione al problema dell'identità e della identificazione culturale, sottolinea proprio il fatto che: "occorre introdurre un'ulteriore biforcazione, andando a considerare un duplice aspetto: *a*) la possibilità di identità multiple (ossia di una mappa articolata e plurale delle appartenenze); *b*) l'eventualità di «coinvolgimenti oscillanti»"[19].

Costruzione, scelta, *self made* e *multiple Self*, caratterizzano il cittadino dell'era globale, cui non bastano più i confini della propria comunità di origine e di appartenenza per dire chi è e cosa vuole. Al riguardo, Bauman, significativamente sostiene che, oggi, l'identità rappresenta evidentemente per

---

multiculturalismo e modernità, in D. Pacelli (a cura di), *La costruzione della differenza fra società e politica*, cit., p. 123.

[19] G. Marramao, *La passione del presente*, cit., p.65.

l'uomo un compito, un progetto, ma, anche un problema[20]. In particolare, per quanto riguarda l'identità culturale, egli sottolinea il fatto che, nel tempo presente, essa è un qualcosa di negoziabile, che ha perso il proprio legame sociale con l'ideale astratto della nazione. L'identità culturale travalica i limiti imposti dalla territorialità statale, per aprirsi non solo alle sollecitazioni culturali altre di cui sono portatori i migranti, ma, anche al flusso di informazioni, spesso virtuali, provenienti dall'esterno. L'identità è, per il sociologo, frutto di movimento, di migrazioni e di affiliazioni[21], e, proprio in virtù del suo procedere dinamico e relazionale, appare incentrata principalmente sui mezzi. L'identità del cittadino dell'era globale, egli sostiene, manifesta, allora, in maniera ancora più radicale, il suo aspetto composito di *puzzle*. "L'identità (…) è un «concetto fortemente contrastato» -argomenta. Ogni volta che senti questa parola, puoi star certo che c'è una battaglia in corso. Il campo di battaglia è l'habitat naturale per l'identità. L'identità nasce solo nel tumulto della battaglia, e cade addormentata e tace non appena il

[20] Cfr. Z. Bauman, *Intervista sull'identità*, a cura di B. Vecchi, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 13.

[21] Cfr. *Ibidem*, pp. 24-25.

rumore della battaglia si estingue. E' dunque inevitabile che abbia una natura a doppio taglio. La si può forse (come fanno comunemente i filosofi che perseguono un'eleganza logica) estromettere dal *desiderio*, ma non la si può estromettere dal *pensiero*, e men che mai estromettere dalla *pratica* umana. L'«identità» è una lotta al tempo stesso contro la dissoluzione e contro la frammentazione; intenzione di divorare e allo stesso tempo risoluto rifiuto di essere divorati…"[22].

Identità e culture. La storia di una dipendenza

Apertura, dialogo, confronto, spesso non voluto, interdipendenza, sono i tratti distintivi, per Bauman, del mondo contemporaneo, che si riflettono inevitabilmente anche sulla natura dell'identità, un mondo globalizzato, che ci lega inevitabilmente gli

[22] *Ibidem*, p. 75.

uni agli altri, dando vita a quelle che Ulrich Beck ha definito comunità di destino sovrapposte[23]. "La globalizzazione -sostiene Bauman- ha raggiunto ormai il punto di non ritorno. Ora dipendiamo tutti gli uni dagli altri, e la scelta che abbiamo è tra l'assicurarci reciprocamente la vulnerabilità di ognuno rispetto a ognuno e l'assicurarci reciprocamente la nostra sicurezza condivisa. Detto brutalmente: nuotare insieme o annegare insieme. Credo che per la prima volta nella storia dell'uomo l'interesse personale e i principi etici di rispetto e aiuto reciproco puntano nella stessa direzione e richiedono la stessa strategia. Da maledizione, la globalizzazione può perfino trasformarsi in una benedizione: l'«umanità» non ha mai avuto un'occasione migliore! Se ciò accadrà effettivamente e se si riuscirà a cogliere l'occasione prima che vada perduta è una questione ancora aperta. La risposta dipende solo da noi"[24].

La globalizzazione, allora, in quanto destino dell'umanità, a nostro avviso, non fa altro che

---

[23] Cfr. U. Beck, *Risikogesellschaft Auf dem Weg in eine andere moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986; tr. it. di W. Privitera e C. Sandrelli, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma 2000.

[24] Z. Bauman, *Intervista sull'identità*, cit., pp. 100-101.

evidenziare ancora di più la crisi del soggetto cartesiano autoreferenziale e autofondativo, rimettendo in gioco il discorso sulla soggettività. Essa mostra il valore euristico della relazione, della interdipendenza e della esposizione all'altro, esposizione da cui può derivare una "sconfitta", ma, anche una nuova, ulteriore messa a fuoco sulla propria identità, sulla propria cultura, sul proprio modo di condividere il mondo con e per gli altri.

Judith Butler, proprio a partire dai nuovi scenari geo-politici, caratterizzati dalla interdipendenza non solo economica, pone in luce il fatto che, il nostro essere, già a cominciare dalla nostra venuta, dipende necessariamente, per esistere, dalla relazione con l'altro e per l'altro, altro grazie al quale veniamo al mondo, apprendiamo a "stare nel mondo" e troviamo un senso al nostro essere nel mondo. La filosofa statunitense sottolinea, pertanto, nelle proprie analisi politiche, che, tuttavia, non tralasciano mai l'aspetto più squisitamente teoretico della riflessione filosofica, il valore *pedagogico* della interdipendenza e della vulnerabilità, che ci lega gli uni agli altri sia come singoli che come comunità. La vulnerabilità diventa, nelle sue riflessioni, il parametro per dar vita anche ad una rilettura dei rapporti tra Stati dopo l'11/09.

La dipendenza dall'altro, che ci rende vulnerabili, rappresenta una scommessa esistenziale, l'altro, infatti, argomenta Butler, ci può colpire con la violenza, ma, anche con l'amore[25]. Nelle sue riflessioni riecheggia un senso di coappartenenza originaria che ci lega gli uni agli altri, di chiara matrice lévinasiana, in virtù del quale l'etica si presenta non come legge, bensì come obbligazione verso l'altro, che precede l'ontologia stessa. "Esiste un concetto più generale dell'umano (…), un concetto nel quale siamo fin dall'inizio, consegnati all'altro, nel quale siamo, fin dall'inizio, perfino prima dello stesso processo di individuazione, e in ragione delle necessità corporee, consegnati a un gruppo di 'altri' originari"[26].

La relazione con l'altro è, dunque, nelle argomentazioni teoretico-politiche della filosofa americana, costitutiva dell'uomo. Questo aspetto relazionale si traduce in una inevitabile responsabilità per l'altro, una responsabilità che riguarda il singolo

---

[25] Cfr. J. Butler, *Precarious life. The powers of mourning and violence*, Verso, London-New York 2004; ed. it. a cura di O. Guaraldo, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo*, Meltemi, Roma 2004, pp. 46 e sgg.

[26] *Ibidem*, p. 51.

nel suo agire e che coinvolge anche gli stati-nazione, nella loro azione politica. "La possibilità di stabilire nuovi tipi di legame -ella sostiene- (...) può scaturire dall'esperienza di fragilità e di perdita. Questo lutto può (o potrebbe) attuare una trasformazione del nostro modo di intendere i legami internazionali, in grado di riarticolare in modo cruciale la possibilità di una cultura politica democratica negli Stati uniti e nel mondo"[27]. Una nuova antropologia sociale, una nuova ontologia dell'uomo, che fa della dipendenza e della responsabilità verso gli altri, il fulcro del vivere comune, emerge nella rielaborazione dei lutti, causati dal terrorismo, nel pensiero di Butler, un pensier, che fa della apertura nei confronti dell'altro, della disponibilità ad ascoltare la voce dell'altro, con tutti i rischi connessi, ma, anche con tutta la ricchezza insita, il centro propulsore di ogni argomentazione etico-politica.

Allora, proprio a partire dalla tematizzazione butleriana della dipendenza e della vulnerabilità, che si inserisce, per molti aspetti, nel processo teoretico di frantumazione dell'autoreferenzialità del *cogito*, avviatosi con la "decostruzione" nietzscheana del soggetto razionale, autonomo e sovrano su di sé, può

[27] *Ibidem*, p. 61.

prendere corpo, a nostro avviso, sia a livello teoretico che etico, l'avvio di un pensiero autenticamente comunicativo, abituato ad appartenere e a farsi appartenere, in un gioco di rimandi dall'esito imprevedibile, appunto, dalla *differenza*, da quelle, che abbiamo definito, alterità di narrazione e di discorso. Più che le culture altre, infatti, emerge chiaramente in quanto è stato detto sinora, incontriamo i racconti di vita degli altri, le loro *memorie*, attraverso le quali trapela un sistema simbolico altro. La dipendenza dall'altro rappresenta, infatti, si diceva, un dato incontrovertibile della condizione umana, e ciascuno di noi, in fondo, deve il proprio essere e la propria connotazione identitaria alle persone che ha incontrato, ai discorsi e ai racconti che ha ascoltato, ai libri che ha letto, ai luoghi che ha visitato e non solo alla propria "cultura di appartenenza".

Una autentica politica/poetica della differenza, può, allora, forse, essere incentrata proprio sullo scambio di memorie, tematizzazione cara all'ultima riflessione di Paul Ricoeur, uno scambio grazie al quale l'altro, in quanto esistenza, ci appare e si manifesta come una soggettività, capace di abitare il *linguaggio* e di dare conto di sé, raccontandosi e mettendo in scena un dirsi che è anche un darsi.

L'incontro con l'altro, che ci dona il proprio racconto di vita, struttura, infatti, nella riflessione ricoeuriana, l'ideale di una identità aperta, ma, non per questo meno "forte", un'identità *ipse*, narrativa e dialogante, che si snoda tra permanenza e trasformazione, mutando nel tempo della vita e a seconda dei contesti di vita[28]. La differenza, come dato incontrovertibile del nostro essere nel mondo, per Ricoeur, è da intendere, allora, come alterità, legata indissolubilmente ad ogni assunzione *responsabile* di identità[29].

---

[28] Cfr. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990; tr. it. di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.

[29] Cfr. P. Ricoeur, *Approches de la personne*, Ed. du Seuil, Paris 1992; tr. it. di. I. Bertoletti, *La persona*, Morcelliana, Brescia 1998², p. 39.

Comprendere l'identità e l'alterità

La politica/poetica della differenza, incentrata sul dialogo e sull'etica interculturale, concepisce l'identità come nascita del sé. Come sottolinea Roberto De Vita, proprio rileggendo il pensiero ricoeuriano alla luce dei nuovi scenari sociali multiculturali: "l'identità nasce all'interno di un complesso gioco dialettico di riconoscimenti reciproci che si fonda sulla consapevolezza che l'altro non è un noi differito, l'altro rimane altro, c'è integrazione senza fusione. La differenza tra noi e loro non è però ontologica ma euristica e storica. La diversità è quindi la base primaria della convivenza ed è un nuovo universale, oltre che sociale anche etico"[30].

La cultura del dialogo non significa, dunque, condividere tutto, ma, relazione e anche reciproca

[30] R. De Vita, *Identità e dialogo*, in D. Iannotta (a cura di), *Pensare la differenza*, Effatà Editrice, Cantalupa (To) 2004, p. 140.

critica. Attraverso il dialogo si approfondisce e si costruisce la propria identità, tramite l'identità dell'altro, ma, questo non significa, lasciarsi plasmare dall'altro o pretendere di plasmare l'altro, di assimilarlo ai nostri usi e costumi. "Il dialogo - sostiene ancora De Vita- non è finalizzato alla vittoria dell'uno sull'altro, ma a stabilire relazioni, è un momento per condividere esperienze di vita, perché si crede nel valore dell'altro. Nel dialogo non c'è un processo dialettico (tesi-antitesi-sintesi) o dualistico, ma un processo dialogico. Di per se stesso è un processo illimitato e non necessariamente può portare a delle conclusioni comuni, ma più spesso porta a nuove domande"[31]. Il dialogo culturale, generando dubbi e incertezze, che ampliano i confini dell'Io, deve tradursi, tuttavia, a nostro parere, nella ricerca comune, di una possibile quanto necessaria coabitazione pacifica tra soggetti differenti per usi, costumi, lingua, ma, fondamentalmente uguali nel bisogno di percepirsi come soggetti degni di ascolto e comprensione e di vivere una vita aristotelicamente felice.

L'identità narrativa, allora, vorremmo sostenere, così come è stata formulata nel pensiero ricoeuriano,

[31] *Ibidem*, p. 146.

rappresenta al dunque, per molti aspetti, il corollario di una ragione comunicativa, che assegna un valore euristico ed ermeneutico, al tempo stesso, si diceva, al dialogo tra soggetti, tra memorie e tra culture. Aprirsi all'altro, porsi in una condizione di ascolto, offrire all'altro uno spazio e un tempo per narrarsi, significa aprirsi all'ideale di una conoscenza partecipativa dell'altro, significa prendere atto che solo la comprensione dell'altro può favorire scenari di vita collettiva, caratterizzati al tempo stesso da differenza e uguaglianza. La comprensione, allora, sostiene ancora De Vita: "trasforma il mio io come trasforma l'altro. Ogni presenza dell'io comporta una rivalutazione dell'altro. Il rapporto io/altro è centrale soprattutto perché si situa tra due realtà non immutabili e semplici, ma mutevoli e composite: tra due realtà, dunque, che si plasmano reciprocamente. Non c'è io senza un altro e viceversa ma, senza eccessive forzature, si può dire che in ogni io sono presenti diversi io (…). Il dialogo non indebolisce l'identità dei partecipanti, ma la stimola ad un approfondimento e ad una maggiore qualificazione. L'uomo non può mutare in altro assolutamente diverso. Una differenza ha senso all'interno e sulla base di una sottostante identità. Un cambiamento assoluto è una contraddizione in termini perché nulla

potrebbe sussistere di ciò che si suppone che sia cambiato (…). Solo così la ricerca di identità è conciliabile con la convivenza pluralista"[32].

Pensare con e per la differenza

Le riflessioni di Amselle e Balibar sulla cultura, ci hanno mostrato, che viviamo in relazione all'altro; quelle di Bauman sulla globalizzazione e sull'identità, ci hanno illustrato l'inestricabile, non risolutivo, legame tra territorialità del vissuto e libertà di scelta; quelle di Butler sulla soggettività, ci hanno evidenziato, che siamo e ci percepiamo grazie all'altro; infine, le riflessioni di Ricoeur e Benhabib

[32] *Ibidem*, p. 138.

sull'identità narrativa, ci hanno manifestato che ci scopriamo con l'altro e grazie all'altro.

Ai fini, allora, di un discorso filosofico, improntato a pensare la differenza, sia a livello teoretico che a livello etico, come tratto costitutivo del nostro stesso essere, promuovere una cultura e una politica delle differenze, assume il significato, sottolinea Francesca Brezzi, di: "non appiattirsi solo sull'uguaglianza funzionalistica rispetto all'economia, al mercato del lavoro, anche se sono chiavi importanti: si tratta invece di vivere nella modernità con la ricchezza di una cultura che continua ad interrogarsi sulla persona, sulla convivenza e afferma il valore del rispetto e dell'apprezzamento delle differenze, a cominciare da quella di genere con il fine di raggiungere un modo più completo, anche se più difficile ed esigente, di convivenza tra soggetti diversi"[33]. La ricchezza della differenza risiede proprio qui, ci sentiamo di sostenere, in questa capacità di rimettere in discussione il nostro senso di appartenenza e le regole del nostro vivere in comune.

La forza destrutturante della pluralità e della diversità si manifesta, innanzitutto, gettando, dunque,

[33] F. Brezzi, *La «poetica» dell'integrazione*, in D. Iannotta (a cura di), *Pensare la differenza*, cit., p. 85.

una nuova luce sulla crisi dell'idea di soggetto, inteso come individuo razionale, sovrano su di sé e sulle proprie emozioni, così come si è venuta affermando a partire dal Novecento. Parallelamente a questa azione di smantellamento della autonomia e delle presunta autofondazione della soggettività individuale, l'incontro con la differenza culturale mostra tutti i limiti di una visione e di una interpretazione della identità culturale, che vede nella cultura una scatola chiusa, contenente oggetti non scambiabili. La sfida, che l'estraneo ci lancia, è una sfida, al dunque, che ci indica la nostra scatola, ossia, che dice qualcosa su di noi, su come ci siamo costruiti, su quali modelli di conoscenza abbiamo scelto e su quali forme del vivere associato abbiamo privilegiato. L'altro, allora, in virtù del suo essere *straniero* ai nostri usi e costumi, pone una domanda a noi con il fine ultimo di permetterci di strutturare un discorso altro proprio sul *noi*.

Jacques Derrida, nel suo testo dedicato all'ospitalità, evidenzia proprio questa qualità questionante, vorremmo sostenere, di cui è testimone il diverso, il quale, arrivando "da fuori", si rivolge a coloro che "stanno dentro". Lo straniero, infatti, egli fa notare, è "colui che, ponendo la prima domanda, mi mette in

questione"[34]. Lo straniero "porta con sé" una domanda, che lo spinge a chiedere ospitalità, innanzitutto nel linguaggio, una ospitalità che viene contraccambiata, offrendo in cambio a coloro che lo hanno accolto, un diverso modo di abitare il linguaggio e di vedere le cose. La venuta critica e provocatoria dello straniero, che mette in discussione il modo di vedere le cose di coloro che "vivono all'interno" e con ciò finisce con il favorire percorsi altri di vedere e percepire le cose stesse, del resto, emerge già nel pensiero platonico. In molti dialoghi, fa notare il filosofo francese, spesso è proprio lo straniero a portare e a porre le domande da cui prende avvio il dialogo. "Lo straniero scuote il minaccioso dogmatismo del *logos* paterno: l'essere che è, e il non-essere che non è. Come se lo Straniero dovesse cominciare col contestare l'autorità del capo, del padre, del signore della famiglia, del «padrone di casa», del potere dell'ospitalità, dell'*hosti-pet-s*"[35].

L'estraneo, il diverso porta, dunque, una visione diversa, forte di una storia personale differente, che, lascia intravedere la lettura derridariana

---

[34] J. Derrida, *De l'hospitalité*, Lalmann-Lévy, Paris 1997; tr. it. di I. Landolfi, *Sull'ospitalità*, Baldini&Castoldi, Milano 2000, p. 40.

[35] *Ibidem*.

dell'ospitalità, coinvolge anche i "padroni di casa", in un sentire differente e in un pensare altrimenti il proprio essere e il proprio vivere. La venuta di colui che non è atteso si traduce in una "volontà di questionamento e di ricerca" per tutti coloro che prendono parte al discorso e che abitano in quel momento il linguaggio, che spinge il pensiero (ed anche il soggetto) oltre le maglie anguste dell'autoreferenzialità e della ripetizione dell'identico. L'altro, allora, si offre come mezzo e strumento di una ricerca, fondata sul dubbio più che sulla certezza, ma, non per questo meno pregnante e significativa. La venuta di colui che non è aspettato da nessuno e improvvisamente giunge, rappresenta significativamente, secondo Derrida, per coloro che ascoltano, quel dono di un sovrappiù di senso, che concorre a ripensare la relazione con l'altro e con la *differenza*.

Negli attuali scenari sociali, caratterizzati da plurivocità e stratificazione delle differenze e delle appartenenze, proprio l'incontro spesso "sconvolgente" e inatteso con il totalmente altro (per lingua, per cultura, per usanze), lancia, alla nostra tradizione di pensiero, proprio una scommessa riguardante la convivenza collettiva. Compito non facile, che si scontra con le cesure, le chiusure e le

diffidenze di un pensiero, come quello occidentale, che ha teso ad interpretare il sentire, il vedere e il comportarsi differentemente, rispetto al già stabilito, di volta in volta come malattia del corpo e/o dell'anima, come devianza, come peccato o come colpa. La questione della differenza, posta da Nietzsche e Heidegger riemerge, oggi, prepotentemente in Occidente, assumendo i tratti di tutto ciò che non è Occidente. Essa può essere colta come una ricchezza, si diceva, come un dire l'essere altrimenti, che, entrando in relazione con l'identico, con un qualcosa, che si percepisce così com'è, indipendentemente dall'esterno, finisce con lo strutturare diversamente la soggettività. Essa può essere colta come una opportunità di senso altro, che turbando le nostre credenze relative al vivere comune, finisce con il dar vita ad un ideale multirelazionale di appartenenza, intesa come *coscienza di luogo/luoghi* e necessità di attraversamento di confini. "Il pluralismo culturale – sostiene, infatti, Donatella Pacelli- può essere un fattore destabilizzante, nel senso che può indebolire le certezze create da un modello di società, favorendo quella percezione di rischio che sempre si accompagna alla sperimentazione del nuovo e del diverso (e in quanto tale imprevedibile), e che

produce smarrimento relazionale e cognitivo. (…) Questo senso di incertezza e smarrimento oggi è maggiore: confrontarsi con le culture *altre*, infatti, anche per la cultura occidentale non vuol più dire scoprire e percorrere «mondi più o meno lontani, estranei, esotici… appannaggio di pochi», non prevede l'evasione della realtà ma guardare all'interno di essa, e tentare di gestire i rapporti con l'alterità a livello individuale e collettivo"[36].

La differenza culturale concorre a decostruire le nostre certezze (conoscitive, relazionali, sociali) e a rendere meno certa ed evidente la nostra idea del "noi" e del "loro", ma, al tempo stesso, ci sentiamo di sostenere, accanto a questo processo *destruens*, riesce a mettere in moto da sola e per il solo fatto di esserci la nostra capacità di pensare e progettare un vivere insieme, capace di rispettare al tempo stesso uguaglianza e differenza, singolarità e pluralità. In merito alla portata rivoluzionaria di cui si fa carico lo straniero, Sergio Sorrentino sottolinea che: "Finché il forestiero, in quanto diverso, attraversa il mio mondo senza metterlo in questione, senza destruttutarlo, insomma senza creare una conflittualità di qualsiasi

[36] D. Pacelli, *Introduzione* a Id. (a cura di), *La costruzione della differenza fra società e politica*, cit., p. 10.

genere (a livello di semplice rapporto interpersonale, di dinamica sociale, di impatto culturale), egli non oltrepassa la soglia del diverso. Quando invece incide nel mio mondo e solleva un sentimento riflesso di estraneità, perché in qualche modo minaccia l'assetto del mio mondo della vita o comunque suscita conflitti nel suo campo, allora è *straniero* in senso forte e pregnante: diventa cioè *estraneo*. E' questo meccanismo di estraniazione che crea il problema dello straniero. In forza di esso il forestiero, diverso da me, diventa *alieno*, estraneo al mio mondo, in una sorta di rapporto segnato dall'alienazione. Quando oggi lo straniero si fa problema è perché il forestiero, il diverso destruttura il mio mondo, minaccia il suo (più o meno) tranquillo equilibrio, e dà luogo a meccanismi di esclusione e di conflittualità, ovvero sul tipo di quelli vigenti sul terreno politico (che si esprimono nella dicotomia antitetica amico-nemico). Il meccanismo di esclusione ha poi il suo corrispettivo nella dinamica dell'inclusione, in forza della quale più s'intensifica e si rinserra l'inclusione identitaria, con un inevitabile riflesso di conservazione dell'assetto del proprio mondo, più si preme sull'esclusione e si innalzano schermi di estraniazione. Di fronte allo straniero il rifiuto, la paura, il ripiegamento identitario hanno la loro

scaturigine in questo processo di estraniazione, che è individuale e collettivo al tempo stesso"[37].

La sollecitazione a pensare l'identità in relazione alla differenza e i sistemi culturali come entità in movimento, come abbiamo sostenuto sinora, deve, pertanto, tradursi, pena la "lotta di tutti contro tutti", in una volontà di confronto, capace di vedere in ciò che ci appare estraneo non un limite o un pericolo per la nostra individualità e per le mura della nostra città, bensì, un *mezzo* che può favorire un transito verso nuove forme di pensiero e relazione.

---

[37] S. Sorrentino, *Lo straniero "segno dei tempi" nella filosofia del Novecento*, in AA.VV., *Comprendere lo straniero*, Cittadella Editrice, Assisi 2001, pp. 44-45.

Costruire una dimora glocale

"La relazione all'altro -sostiene Chiara Di Marco- è allora la posta in gioco di una prassi etica e insieme politica per la quale non dobbiamo pretendere di gestire l'altro, di *accoglierlo temporaneamente* chiudendolo in falsi spazi sociali che lo ghettizzano o di integrarlo nella nostra società *educandolo* ad una cultura e ad una tradizione che non gli appartengono, ma dobbiamo imparare ad avvicinarci alla sua diversità, a riconoscerla come tale in una *co-rispondenza* in cui è proprio la differenza a mantenere viva la relazione"[38].

L'altro con la sua venuta e con la sua presenza, diventa, abbiamo visto, lo strumento per strutturare spazi e tempi di ascolto, per pensare altrimenti la nostra soggettività in relazione alla diversità. Ma, l'altro con la sua presenza, in quanto sollecitazione di

[38] C. Di Marco, *Ambivalenza ed aporeticità. I segni dell'etica contemporanea*, in Id. (a cura di), *Percorsi dell'etica contemporanea*, Mimesis, Milano 1999, p. 13.

sensi differenti da dare al vivere comune, rappresenta, in particolare per il nostro spazio europeo di cittadinanza, il "segno" per tentare di recuperare, nella progettazione del nostro convivere, una vocazione autenticamente cosmopolita, ossia universale e particolare al tempo stesso.

Sfida cognitiva, scommessa relazionale, l'estraneo, ci sentiamo di sostenere, mostra la complessità e il non automatismo del rapporto tra identità e cultura, un rapporto spesso conflittuale, che si gioca intorno a identificazioni, affiliazioni, scelte e perdite. Lo straniero manifesta, al fine, proprio il limite di una visione dell'identità culturale, incentrata su acquisizioni stabili, immutabili e demandata alla dialettica tra individuo, gruppo di appartenenza e territorio. Egli pone in luce il fatto che, l'identità al pari della cultura, è un qualcosa di vitale, di mutevole, di declinabile, che deriva dalla relazione in perenne evoluzione tra individuo e individuo, tra soggetto e ambiente, tra locale e globale.

La nostra tradizione di pensiero, sollecitata dalla venuta di *altri*, si ritrova, oggi, a dover rimettere in discussione non solo i tratti costitutivi di un sistema di pensiero tendenzialmente mono-cratico e mon-archico, ma, anche, ci sembra, a dover rimettere in causa, nella dinamica appartenenza/esclusione, su cui

si gioca il diritto di cittadinanza, anche valori, quali, ad esempio, la tolleranza su cui l'Occidente ha basato le proprie politiche d'accoglienza, nei confronti dello straniero. La tolleranza rappresenta sicuramente un valore, ma, come fa notare Derrida, essa ha dei forti limiti: "La tolleranza -egli sostiene- è innanzitutto carità. (…) La tolleranza è sempre la 'ragione del più forte', è un segno della sovranità; è il buon viso della sovranità che, dalla sua altezza, fa capire all'altro: non sei insopportabile, ti lascio un posticino a casa mia, ma non dimenticarlo, sei a casa mia…"[39]. La tolleranza anche se animata dalle migliori intenzioni, è, dunque, secondo il filosofo, compromessa da una forte attitudine discriminatoria. Essa, infatti, stabilisce ancora una volta chi è dentro e chi è fuori lo spazio di civiltà (e cittadinanza), finendo con il creare, paradossalmente, altri confini interni, che si sommano a quelli esterni nazionali già esistenti. Anna Elisabetta Galeotti invita, allora, a ripensare il concetto di tolleranza, affiancandovi un ideale pluralista, sensibile alle differenze presenti nella

[39] J. Derrida, *Decostruire il terrorismo*, in G. Borradori, *Filosofia del terrore. Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 137.

sfera pubblica[40]. La vera uguaglianza deve, dunque, strutturarsi, sostiene Galeotti, nel segno della differenza, innanzitutto linguistica, cui deve far riscontro un'attitudine alla *traduzione*, riconoscendo l'uguale diritto di tutte e di tutti a potersi narrare, oltre i racconti già ascoltati[41].

Pensare l'altro, allora, significa pensare contemporaneamente a chi siamo noi, a chi è dentro lo spazio di cittadinanza, a chi ha diritto a prendere la parola e a raccontarsi anche, e soprattutto, nella sfera pubblica dei diritti e dei doveri. Per il nostro spazio di vita europeo, uno spazio in cui confluiscono tante tradizioni e in cui convergono tante linguaggi, questo elemento di riconoscimento del vissuto e della memoria altrui, si dovrebbe tradurre in una interrogazione di senso e di significato circa l'universalismo, insito nelle nostre forme di governo liberal-democratiche. Come nota Balibar, analizzando la nascita dell'Unione Europea e il suo continuo evolversi, non solo territorialmente: "Costruire politicamente l'Europa, significa dire secondo quale forma, con chi, entro quali limiti e secondo quali modalità di apertura e di chiusura, e,

[40] Cfr. A. E. Galeotti, *Multiculturalismo. Filosofia politica e conflitto identitario*, Liguori, Napoli 1999, pp. 23 e sgg.

[41] Cfr. *Ibidem*, pp. 134-135.

dunque, secondo quale forma democratica e secondo quale immaginario collettivo la si fa"[42]. L'Europa è, infatti, fa notare il filosofo, un'invenzione, passibile, in quanto tale, di modificazioni. Essa può decidere la propria forma e stabilire i propri confini, ma, per rispondere alle sfide della cittadinanza globale, messe in atto dalla multiculturalità, deve dar vita a dei cantieri della democrazia, incentrati su una dialettica tra diritto, lotte per il riconoscimento e legge[43].

La pluralità, egli sottolinea, la plurivocità, l'attraversamento costante della *differenza*, fanno parte dell'Europa da sempre, essa è, infatti, per sua natura uno spazio aperto, stratificato e differenziato, in cui convergono le frontiere atlantiche, quelle mediterranee e quelle asiatiche, abbiamo visto, e in cui è possibile incontrare in ogni punto il centro e la periferia. "Non è possibile -argomenta, infatti- concepire la storia dell'Europa come un confronto tra identità collettive pure e, dunque, sempre esposte al rischio di uno snaturamento, ma solo come la storia

---

[42] E. Balibar, *Europe Constitution Frontière*, Éditions du Passant, Bégles 2005; tr. it. di M. Montanari e I. Scarcelli, *Europa paese di frontiere*, Pensa MultiMedia, Lecce 2007, p. 28.

[43] Cfr. *Ibidem*, p. 31.

di identità *costruite* (e *ricostruite*), a partire da incontri contingenti tra «civiltà» (se si vuole mantenere questo termine), e progettate con «frontiere» interne ed esterne in trasformazione"[44].

L'incontro con la differenza offre, allora, all'Europa, ci sembra di cogliere nella proposta politica, avanzata da Balibar, la possibilità di dar vita ad uno spazio di cittadinanza inclusivo e solidale, dove l'uguaglianza si possa misurare innanzitutto nel diritto a prendere parola, riconosciuto a tutte e a tutti, nella sfera delle decisioni collettive. Proprio dall'Europa, egli suggerisce, può sorgere l'ideale di una cittadinanza transnazionale, in cui i contrari si confrontano e si mescolano, e dove gli stranieri, apparentemente tanto diversi da noi, diventano simili a noi nell'accesso all'*agorà*, contribuendo insieme a noi a dar vita ad una forma di cosmopolitismo, inteso non solo come diritto all'ospitalità, ma, anche come diritto alla critica e alla ricerca del bene comune.

Per questo nuovo spazio di cittadinanza, ripensare al concetto di identità culturale, dandone una nuova definizione, non più sostanziale ed autoreferenziale, bensì, meticcia e narrativa, ci sembra, diventare cruciale, poiché dalle interpretazioni più o meno

[44] *Ibidem*, pp. 127-128.

autorevoli che ne verranno fatte, dipenderà il destino dell'Europa. Balibar avanza significativamente, a tal proposito, la necessità di staccare il concetto di identità da quello di specularità con la propria comunità di appartenenza e di aprirlo al concetto di relazionalità e traduzione. Solo a partire da questa riformulazione del concetto, secondo il pensatore, si potrà avviare una parallela riformulazione del concetto di alterità/differenza e "trasformare la nostra rappresentazione dell'*altro* o dello *straniero* come potenziale nemico in quella di un interlocutore, concepito come una risorsa e una occasione per il futuro piuttosto che semplicemente come un «problema» e *a fortiori* come un «pericolo»"[45].

La venuta dello straniero, sfida al pensiero e al vivere associato, palesa, si diceva, una scommessa, la cui posta in gioco è rappresentata proprio dall'uso che vogliamo fare dei termini e dei concetti, tramandatici dalla nostra tradizione, dalla forma che vogliamo dare alla nostra cittadinanza e alle regole per indirizzarla verso un vivere bene in comune con e per gli altri. Allora, la forma dell'identità ibrida, frutto di commistioni e scambi culturali, avanzata dall'antropologia di Amselle, non solo, secondo noi,

[45] *Ibidem*, p. 132.

sollecita una definizione altra della soggettività, quale contaminazione di elementi, ma, può, forse, rappresentare anche per la riflessione etico-politica, un concetto per pensare il vivere insieme diversamente. La forma dell'ibrido, come sottolinea Lanzillo, "vuole indicare una forma di spazio politico nuovo, perché luogo dove le differenze si incontrano senza elidersi o sostituirsi o assimilarsi"[46], essa coincide con "una soggettività che alla sicurezza dei confini e dell'autoidentificazione come costituzione-isolamento del sé oppone la contaminazione, l'ibridazione, il contatto, l'esodo da sé e dalla propria signoria"[47]. Una soggettività comunicativa, che nasce e si sviluppa dalla constatazione che, per citare il saggio di Jeremy Clifford, i frutti puri impazziscono[48], e che, forse, può rappresentare una risposta alle paure nei confronti del diverso, che stanno attualmente agitando proprio l'Unione. Una soggettività, che vede nella cultura, come argomenta

---

[46] M. L. Lanzillo, *Il multiculturalismo*, cit., p. 110.

[47] *Ibidem*, p. 111.

[48] Cfr. J. Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, Harvard University Press, Cambridge 1988; tr. it. di M. Marchetti, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel XX secolo*, Bollati Boringhieri, Torino 1999².

Benhabib, un modo di percorrere gli spazi per incontrare l'altro e ricevere in dono racconti di vita in uno scambio fecondo, e che, seppure nata dalle maglie di un pensiero debole, non per questo si presenta come un ideale modo d'essere e di abitare il mondo meno pregnante a livello ontologico e meno fondativo a livello etico-politico.

CAPITOLO PRIMO

Paradigmi dell'identità culturale: Jean-Loup Amselle e l'identità come ibrido

"Canto l'eroe che profugo da Troia
venne in Italia ai lidi di Lavinio,
che, sballottato per terra e per mare
dal volere divino e dalla rabbia
tenace di Giunone, in lotta ancora
molto soffrì, finché pose nel Lazio
la sua sede e i suoi dèi, donde la stirpe
latina, i padri Albani e l'alta Roma."

Virgilio, *Eneide,* Libro primo, a cura di M. Scaffidi Abbate, Newton Compton, Roma 2010$_2$, 1-8, p. 23.

"Sono molti i problemi che sorgono nel momento in cui si intende definire, fissare, rendere tangibile l'identità di un gruppo. E' come voler fotografare una classe di bambini che non stanno mai fermi, che si scambiano continuamente di posto. E magari a scattare la foto è un fotografo anch'egli inquieto e continuamente in movimento. Tutti i ragazzi appartengono a quella classe, ma qualcuno è arrivato

da un'altra sezione, ci sono femmine e maschi, bambini di diverse regioni e, sempre più frequentemente, di paesi diversi. C'è chi va d'accordo e chi si detesta e si picchia. A volte l'intera classe è solidale, molto più spesso si creano gruppetti di amiconi per la pelle. Si stringono nuove amicizie e di tanto in tanto qualcuno «non fa più amico» qualcun altro. La foto di quei bambini irrequieti risulterà probabilmente mossa, ma forse quell'immagine dai contorni confusi risulterebbe la più fedele alla nozione di identità espressa da quella classe. Poi gli alunni crescono, e ognuno prenderà strade diverse. Rimarrà la foto, seppure un po' mossa, a fissare quel gruppo di compagni in un certo periodo della loro vita. In un certo periodo, appunto"[1].

Come presa diretta su una realtà, l'immagine fissa un momento, contestualizzandolo nel tempo e nello spazio, ma, essa è accompagnata necessariamente da un prima e seguita inevitabilmente da un dopo. La *metafora viva* della fotografia, applicata alla questione dell'identità individuale e collettiva, sollecita una serie di questionamenti circa "Ciò che si è" e si pensa di essere anche e soprattutto in

[1] M. Aime, *Eccessi di culture*, Einaudi, Torino 2004, pp.44-45.

relazione a ciò che si percepisce come altro da sè, che vanno dalla percezione del proprio sè alla discriminazione rispetto a ciò che appare come differente, dalle caratteristiche dell'identità stessa ai suoi inevitabili legami con ciò che la struttura e le dà una forma (ambiente esterno, relazioni personali, legami con la propria cultura, esperienze di vita). L'identità, dunque, colta nel suo manifestarsi come immagine/ideale di un sè particolare, preceduto e accompagnato da una serie di *eventi*, sembra assumere i tratti di un qualcosa di "sfuggente", polimorfo e composito e ancora come un evento dinamico, proteiforme, mai totalmente definito, per alcuni aspetti, e, quindi, in perenne *viaggio* dall'esterno all'interno e in perenne *contatto* con le altre identità, che quell'esterno condividono o semplicemente abitano.

Se, accettiamo una simile visione dell'identità, ossia come un elemento che è *in fieri*, allora, diventa complicato stabilire, per l'analisi filosofica, non solo *cosa è*, ma, come *si forma e struttura* l'identità, e, ancora, diventa estremamente difficile stabilire un momento in cui essa acquista una forma e in virtù di cosa si compone, in particolare, negli attuali scenari politico-sociali, che sembrano facilitare l'incontro con tutto ciò che non è identico, che non appare

simile, dunque, con tutto ciò che non è come "noi" e non permette un rispecchiamento *sic et simpliciter* nel suo volto. Negli attuali spazi di cittadinanza, attraversati sempre più dall'alterità, soprattutto culturale, ci sembra che, il ricorso a domande, che hanno a che fare con un "che cosa", per tentare di affrontare la questione relativa al formarsi dell'identità in relazione a ciò che viene vissuto come la propria cultura e a ciò che viene percepito come totalmente estraneo, rispetto ai propri codici comportamentali, ai propri sistemi normativi, ai propri schemi valoriali, mostra i limiti di una indagine, segnata da una concezione sostanzialistica delle *scienze dello spirito* e dell'uomo stesso. Tale concezione non solo ancòra nuovamente il questionamento circa l'identità ad una visione obbiettiva e, dunque, chiara, inoppugnabile, quanto, a nostro avviso, parziale e limitante dell'uomo, ma, finisce con il riproporre, proprio in relazione all'identità e alla cultura, la domanda circa l'origine di entrambe. A tale domanda, ci appare, impossibile, se, non inutile rispondere, poichè, è proprio l'origine del nostro essere ed il sorgere e l'evolversi della nostra cultura di appartenenza quella entità, che non ci è dato cogliere come un oggetto, come un dato, ma, ci è concesso solo conoscere tramite il

linguaggio e vivere come un orizzonte di sensi e significati, in costante transito da un *detto* ad un *dire*. La ricerca di *una* origine per l'identità, per la cultura, per il linguaggio, inoltre, nel richiamo all'unicità di una fonte, che porta con sè, ci sembra obliare ed oscurare gli elementi della temporalità e della storicità, che caratterizzano la nostra venuta al mondo ed il nostro divenire persone, elementi che, invece, chiamano in causa una pluralità di fonti e scaturigini, di contatti e relazioni sia per l'identità individuale che per i patrimoni culturali, che si strutturano sempre, acquisendo apporti simbolici e valoriali dal *di fuori*. Nell'orizzonte della comunicazione, viene scalzata proprio ogni pretesa dell'unico e avviene, come evidenzia Lévinas, il passaggio *etico* dalle pretese dell'Io alle richieste dell'Altro, che scuotono e risvegliano l'Uomo, assoggettandolo ad un obbligo di parola[2], che vorremmo definire, gesto relazione per eccelenza, il quale, aprendo il soggetto alla pluralità dei significati e alla polisemia dei sensi, che generano il mondo

[2] Cfr. E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972; tr. it. di A. Moscato, *Umanesimo dell'altro uomo*, il melangolo, Genova 1985, p. 73.

della vita, lo spinge a confrontarsi con la complessità del proprio stesso essere.

1.1 L'identità tra comunità e interdipendenza

Abbiamo inteso l'identità, attraverso la metafora della fotografia, come un avvenimento, che si può a volte parzialmente fissare per un momento, ossia come un qualche cosa, che ci restituisce per un attimo alcune caratteristiche del nostro essere, in un preciso istante della nostra esistenza, che afferiscono sostanzialmente alla nostra esteriorità, alla nostra fisicità, sapendo, tuttavia, che essa appare come il tassello di un *puzzle* e che si palesa come un "fenomeno", spazialmente connotato, temporalmente denotato, che si alimenta del gioco di rimandi, per riprendere i termini che definiscono i tratti distintivi

della ermeneutica gadameriana[3], tra tradizione e innovazione, tra passato e futuro, e si relaziona con una temporalità presente, abitata già dall'altro e coabitata, oggi, da un *alter*, percepito spesso come totalmente differente rispetto al "noi" per cultura, provenienza e origine, altro perturbante ed inquietante, che ci sollecita a *ridefinire* lo *status* del nostro divenire e del nostro stare insieme.

Il problema dell'identità, nel suo controverso rapporto con l'alterità, riemerge nell'attuale riflessione fisosofica, sia di natura teoretica che di natura etica, riannodando i fili del legame con la cultura, intendendo, tuttavia, ancora una volta, quest'ultima quale un elemento dalla natura *invariabile*, in virtù del quale, grazie ad un gioco simbolico-connotativo di rispecchiamenti e riconoscimenti, un individuo riesce a trovare se stesso e a non "perdersi nel tempo e nello spazio". Ora, il problema o il dilemma dell'identità, a nostro parere, dicevamo, non può risolversi, concependo l'identificazione come semplice assimilazione ad un sistema ermeticamente chiuso nella ripetitività dei suoi riti e delle sue tradizioni, esso, invece, deve avviare nuovi percorsi di ricerca, che sapppiano accettare una inevitabile messa in discussione del

[3] Cfr. H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., pp. 312-357.

metodo di analisi e interpretazione dell'identità culturale, legato, si diceva, a una concenzione reificata delle identità e della cultura e siano in grado di rivolgere una particolare attenzione alla contemporaneità, ossia a quel tempo dalla natura *fuggevole*, che, nondimeno, "incombendo" su ciascuno di noi, ci costringe ad una presa d'atto storica del nostro vissuto individual-collettivo. Tempo irraggiungibile, verrebbe da dire, in virtù del suo essere "non quantificabile", il contemporaneo rappresenta quella frazione di tempo inarrivabile, per l'uomo, quell'istante che è sempre addivenire, ossia perennemente in viaggio verso di noi, ma, mai presentificato, che, tuttavia, avvertiamo come nostro. L'uomo contemporaneo, come sottolinea Giorgio Agamben, "è colui che percepisce il buio del suo tempo come qualcosa che lo riguarda e non cessa di interpellarlo, qulacosa che, più di ogni luce, si rivolge, direttamente e singolarmente a lui. Contemporaneo è colui che riceve in pieno viso il fascio di tenebra che proviene dal suo tempo (...). Percepire nel buio del presente questa luce che cerca di raggiungerci e non può farlo, questo significa essere contemporanei (...). E per questo essere contemporanei è, innanzitutto, una questione di coraggio: perchè significa essere capaci non solo di

tenere fisso lo sguardo nel buio dell'epoca, ma anche di percepire in quel buio una luce che, diretta verso di noi, si allontana infinitamente da noi. Cioè ancora: essere puntuali a un appuntamento che si può solo mancare"[4].

L'attenzione al c*ontemporaneo*, allora, implica pensare, paradossalmente, più al futuro che al presente. Tutto ciò si traduce, per una riflessione sull'identità in relazione all'alterità, nell'acquisizione, a nostro avviso, da un lato, di un punto di vista *storico* sulla tematica, che permette di superare ogni assunto *metodologico* sostanzialistico, e, dall'altro, nell'esigenza di affrontare il questionamento come *prodotto del nostro tempo*, che deve essere indagato, soprattutto, con una finalità socio-politica, riguardante i nostri scenari futuri di convivenza sociale, la natura che vogliamo dare ai nostri orizzonti di cittadinanza e il modo in cui intendiamo affrontare il rapporto, non sempre pacifico, tra rispetto dell'uguaglianza e tutela della differenza. La conoscenza dell'altro, che non è portatore di una datità culturale fissata, ma, un soggetto mutevole ed imprevedibile, anche se dotato di un *baricentro*, come noi, che erge se stesso nel e

---

[4] G. Agamben, *Che cos'è il contemporaneo?*, Edizioni nottetempo, Roma 2008, pp. 15-16.

attraverso il tempo, nel e attraverso lo spazio, deve prendere corpo, innanzitutto, da un atto di *decolonizzazione del nostro immaginario*, da un gesto di rifiuto nei confronti di tutti quei metodi conoscitivi, che hanno generato, nel contatto con il diverso, etnocentrismo ed esotismo.

La tematizzazione filosofica della questione relativa al legame tra identità e cultura, che finisce inevitabilmente con l'interrogarsi anche su temi quali l'accoglienza, la solidarietà e la convivialità presente e futura, per non rimanere confinata nello stereotipo e nel *pregiudizio* e per non attestarsi al livello della *chiacchiera* e della *tolleranza* non può, pertanto, secondo noi, prescindere da una vera e propria opera di trasformazione della nostra *Weltanshauung*, da un cambio di prospettiva radicale nella comprensione dell'altro, capace di dar vita ad una focalizzazione altra del sè e dell'alterità, colti non come universi circoscritti e senza vie di comunicazione, bensì, quali sistemi intersecati, esigenza questa, di dar vita ad una palingenesi all'interno dell'*episteme* occidentale, che, già negli anni Settanta del Novecento, emerge, quale atto di critica nei confronti dell'Occidente e dei suoi abiti

mentali, nelle riflessioni avanzate da Edward W. Said[5].

Con il termine *orientalismo*, infatti, che descrive lo sguardo dell'Occidente su tutto ciò che non è occidentale, l'intellettuale palestinese, docente alla Columbia University, intende porre in luce il fatto che Oriente ed Occidente, non sono due mondi separati, due costellazioni irriducibili di significati, due sostanze contrapposte, quanto il prodotto cognitivo, generato dalla mentalità occidentale, di separare e defininire con un atto di descrizione astrattiva, i connotati di tutto ciò che appare diverso. Evidenzia, infatti, Said come: "l'Oriente non sia un'entità naturale data, qualcosa che semplicemente *c'è*, così come non lo è l'Occidente. Dobbiamo prendere molto sul serio l'osservazione di Vico che gli uomini sono gli artefici della loro storia, e che ciò che possono conoscere è quanto essi stessi hanno

[5] Cfr. E. W. Said, *Orientalism*, Pantheon Books, New York 1978; tr. it. di S. Galli, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano 2007[6]. Cfr. anche R. Prezzo, P. Redaelli, *America e Medio Oriente: luoghi del nostro immaginario*, Bruno Mondadori, Milano 2002. Per il pensiero postcoloniale cfr. A. McGrew, S. Hall, D. Held (a cura di), *Modernity and Its Futures*, Polity Press, Cambridge 1992; S. Hall., *When Was the Post-colonial. Thinking at the Limit*, Routledge, London 1996.

fatto, per trasporla su un piano geografico: quali entità geografiche e culturali, oltre che storiche, 'Oriente' e 'Occidente' sono il prodotto delle energie materiali e intellettuali dell'uomo. Perciò, proprio come l'Occidente, l'Oriente è un'idea che ha una storia e una tradizione di pensiero, immagini e linguaggio che gli hanno dato realtà e presenza per l'Occidente. Le due entità geografiche si sostengono e in una certa misura si rispecchiano vicendevolmente"[6]. Oriente ed Occidente, allora, ad uno sguardo più attento, attestano due tradizioni, due modi di essere, due sistemi simbolici, culturali, religiosi differenti, divergenti, ma, fondamentalmente interdipendenti.

La *critica postcoloniale*, portata avanti da Said, ci permette di superare, all'interno della nostra prospettiva di interrogazione etico-politica sull'identità culturale, che coinvolge la *natura* e l'*origine* stessa dell'identità e della cultura e tenta di ripensare anche la forma della nostra cittadinanza, una *narrazione* delle culture non-occidentali, basata su racconti "fatti non da noi", di rigettare una concezione speculare del rapporto tra individuo e società e di acquisire, inoltre, una visione dinamica e procedurale sia dei processi identitari sia dei percorsi

[6] *Ibidem*, pp. 14-15.

che stanno alla base della costruzione dei sistemi culturali. Per la filosofia, tale opera di *decostruzione* del nostro *modus operandi*, consente, allora, di aprire lo spazio, per un ripensamento della soggettività stessa, dopo la crisi del soggetto razionale, capace di offrire una possibile risposta alla postmodernità, intesa soprattutto come caduta delle concettualizzazioni forti, chiuse, autonome, autoreferenziali ed autofondanti dell'Identità, della Tradizione, dello Stato-Nazione, e di dar vita ad una modalità epistemologica *altra* del nostro modo di conoscere noi stessi, l'altro da sè e di progettare il nostro vivere e coabitare in un mondo *glocale*, in un mondo, che sempra assumere sempre più i tratti di un *condominio*[7].

Tale attività di ripensamento a *posteriori*, dunque, allarga le maglie della analisi teoretica sulla soggettività/identità, ossia il ripensare la soggettività -una soggettività debole, poichè rimessa nelle mani dell'altro- in relazione all'alterità, concepita anche come diversità culturale, coinvolgendo l'etica, ossia l'atto di pensare l'appartenenza ed il rapporto con la differenza e la politica, ossia l'atto di rifondare il vivere in contesti eterogenei e polisemici. Come evidenzia Miguel Mellino, infatti, "Uno degli assunti

[7] Cfr. F. Fatigati, *Condominio-mondo*, Edup, Roma 2009.

impliciti della critica postcoloniale è che la società globale contemporanea, con le sue dinamiche di transnazionalizzazione, decentramento, de-localizzazione e de-territorializzazione dei processi economici, politici e socio-culturali, può favorire il configurarsi di queste identità deboli"[8], che, a nostro avviso, non segnano una perdita per il soggetto occidentale, bensì, schiudono, per ciascun individuo, possibilità di identificazione molteplici e variegate. Rifondare l'identità anche in relazione alla cultura, significa, allora, dover ammettere, che la globalizzazione produce effetti contrastanti e che essa procede dialettizzando i nostri spazi e la percezione del nostro essere, mettendo in atto alcune coppie concettuali oppositive:universalizzazione/particolarizzazione; omogeneizzazione/differenziazione; integrazione/frammentazione. Coppie dalla cui tematizzazione, ci sentiamo di poter sostenere, dipenderanno i futuri scenari globali di convivenza sociale e politica, in un inestricabile gioco di rimandi dall'individuo alla comunità, dal soggetto alla società.

---

[8] M. Mellino, *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Meltemi, Roma 2005, p. 143.

Il ripensamento del legame tra identità e cultura impone, oggi, l'accettazione di due forti implicazioni, come evidenzia Bauman, rappresentate dal fatto che il rapporto con la propria cultura d'origine, non è mai totalmente chiarificatorio del sè, poichè, non solo la cultura appare come un elemento composito e fluido, e, dunque, per sua *natura* in perenne evoluzione e in costante aggiornamento, come si può evincere, ad esempio, dai sistemi linguistici, che pongono l'individuo costantemente, come già sottolinea Wittgenstein[9], dinnanzi ad una serie di acquisizioni, di abbandoni e risignificazioni semiotiche, e dal fatto, che, tra la conoscenza di una cultura e la sua trasmissione futura, interviene l'elemento selettivo della scelta individuale. Oggi, allora, quando si parla di identità e appartenenza, intesa come riconoscimento in un gruppo di simili, bisogna, secondo il sociologo, tener presente che l'identità culturale si erige anche come atto deliberatorio all'interno di: "un'*assemblea* di individui in cui si può entrare e uscire a piacimento come in un club o in un'associazione, la cui forma,

[9] Cfr., L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953; tr. it. a cura di M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1994$_2$, § 23, pp. 21-22.

le cui caratteristiche e le cui procedure possono essere costantemente deliberate e rinegoziate dai membri"[10]. Elemento questo della scelta deliberata, che la politologa Seyla Benhabib, nella sua concezione dialogica dell'identità culturale, definisce della autoascrizione volontaria[11], come si tenterà di illustrare più dettagliatamente nel secondo capitolo.

1.2 Comunicare il mondo

La percezione sostantivante della cultura, che, come abbiamo tentato di illustrare, tende a farne un dato, che ciascuno acquisisce, tramite assimilazione,

---

[10] Z. Bauman, *Intervista sull'identità*, a cura di B. Vecchi, cit., p. 71.

[11] Cfr. S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, cit., p. 41.

ponendosi in una condizione di totale passività ricettiva, si traduce inoltre in una visione politica frammentata e a mosaico dei contesti sociali, segnati dalla compresenza, in un determinato territorio, di gruppi che si rifanno a sistemi culturali differenti "costruita cioè -come evidenzia Lanzillo- dalla giustapposizione delle diverse comunità quasi fossero tessere di un mosaico e che tuttavia si comportano fra di loro alla stregua di monadi"[12]. Un mosaico, sottolinea Giorgio Mantovani, "che non solo riproduce i modelli di esclusione del passato, ma soprattutto non garantisce i diritti di libertà e uguaglianza delle persone"[13]. Intesa, invece, come qualcosa di fortemente segnato dall'attraversamento e dal passaggio di sistemi simbolici (linguistici, religiosi, ideologici) diversi, e, dunque, come un elemento composito, la cultura, si diceva, recupera ogni tratto di temporalità e spazialità al proprio essere, caratteristiche che ne fanno, al tempo stesso, un *fenomeno* aperto, contingente e *storico*, in perenne trasformazione e arricchimento, ancorato al passato e legato al presente, ma, proiettato inevitabilmente già verso il futuro.

---

[12] M. L. Lanzillo, *Il multiculturalismo*, cit., pp. 20.

[13] G. Mantovani, *Intercultura. E' possibile evitare le guerre culturali?*, il Mulino, Bologna 2004, p. 157.

L'ancoraggio al presente e l'apertura al futuro, inoltre, a nostro parere, affiancano una ulteriore riflessione sulla cultura, ossia quella relativa al rapporto con i nuovi mezzi di comunicazione, con le nuove tecnologie del sapere, che contribuisce a ridefinire ulteriormente il significato, i tratti distintivi, i confini e finanche i mezzi della trasmissione culturale. Le identità postcoloniali, immerse nella contemporaneità, argomenta, infatti, il letterato indiano Homi Bhabha, nella loro *natura compromissoria*, assurgono al ruolo di simboli o veicoli di un nuovo cosmopolitismo, che concepisce le identità come perenne viaggio di ricerca e scoperta in situazione del sé e percepisce le culture come sistemi *deboli*. Lo sdradicamento, la dispersione, il "viaggio di lavoro", contribuiscono, infatti, a ben vedere, secondo lo scrittore, a storicizzare e a relativizzare i vari sistemi culturali, evidenziandone sia le affinità che le discrepanze, col fine di riportare nuovamente al centro del discorso l'uomo sia come *antropos* che come *andrós*[14].

Appare evidente, infatti, che nel nuovo mondo connesso, tutti i tadizionali modelli ideologici,

[14] Cfr. H. K. Bhabha, *The location of Culture,* Routledge, London 1994; tr. it. di L. Perri, *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma 2001, p. 238.

religiosi, culturali, sociali sono ingredienti assolutamente parziali, non formule onnicomprensive, per orientarsi nel mondo e nella vita. Quello che stiamo, forse, vivendo, grazie alle nuove tecnologie dell'informazione e della comunicazione, è il passaggio da una *storia* generalista a una *storia* molteplice, che corrode i confini sempre più labili tra il "noi" ed il "voi". Questo transito, che ci sembra avere un valore più che altro semantico, per molti aspetti, contribuisce ad alimentare l'idea, che anche nella storia si possa applicare il paradigma della biodiversità. In relazione alla cultura, un simile accostamento ad esigenze proprie della biologia, potrebbe trasformare il significato stesso della cultura, vedendovi un organismo vivente, legato all'ambiente circostante, da cui trae linfa e sostentamento, energia e valore, importanza e attualità. Una sensibilità nei confonti della *biodiversità culturale*, farebbe assumere, allora, anche alla cultura i tratti di un ecosistema, ossia di una trama intrecciata di storie, racconti, vissuti, vicende, esperienze, tradizioni, saperi.

1.3 Incontrare l'altrove

Per il soggetto contemporaneo l'esigenza di salvaguardare la differenza, intesa come *humus*, che garantisce al tempo stesso la sopravvivenza del *sistema* e alimenta la *curiositas* verso l'*esterno*, non farebbe altro che definirne ulteriormente, ci sentiamo di sostenere, i tratti nomadici e peregrinanti, ossia i tratti di dipendenza, fragilità e bisogno di ricerca. Il riconoscimento di un valore insito nella *differenza*, spingerebbe, dunque, il soggetto ad accostarsi all'altro da sè, non tanto per ricavarne conferme al proprio *modus vivendi*, quanto per riceverne dubbi, richieste di ascolto e provocazioni di senso. Come argomenta Rosi Braidotti, interrogandosi sul rapporto tra identità e cultura, all'interno dello spazio geo-politico europeo, infatti, l'incontro con la diversità (sessuale, culturale, religiosa, ideologica), comporta, oggi, soprattutto a livello politico: "la rivendicazione di una identità europea come progetto

aperto e multistratificato, negando l'idea che sia il portato di una essenza data e immutabile. Una identità culturale come progetto aperto sarebbe infatti un luogo di contraddizioni storiche che può essere trasformato in spazi di resistenza critica alle identità egemoniche di tutti i tipi"[15]. L'identità in viaggio, la soggettività nomade emerge da questi atti di decostruzione nei confronti delle forti nominazioni categoriali (Uomo, Soggetto, Stato, Nazione), che risultano, al dunque essere, grazie a questo processo analitico e critico, parziali e limitate, frutto di una particolare focalizzazione del mondo e del soggetto, quella occidentale, maschile e *white*. Allora, per la filosofa, "essere soggetto nomade europeo significa essere in transito all'interno di differenti formazioni identitarie ma allo stesso tempo sufficientemente ancorati a una posizione storica da accettare di assumersene la responsabilità. I concetti chiave di questo progetto sono dunque due: l'assunzione di responsabilità e la ricollocazione strategica della *whiteness*"[16]. Il questo atto teoretico di decostruzione creativa, argomenta ancora Ella: "l'accento deve si conseguenza, cadere sulla

---

[15] R. Braidotti, *Nuovi soggetti nomadi*, Luca Sossella Editore, Roma 2002, p. 196.

[16] *Ibidem*.

dialettica tra il sé e l'altro, e sulla modalità violenta e rapace con cui l'Uno è stato storicamente portato in relazione con i suoi Altri. La differenza deve essere avulsa dalla sua disastrosa storia e costretta a tagliare i suoi legami con il potere e il dominio"[17].

Il problema dell'identità come semplice individuazione speculare del sè in una tradizione rischia, infatti, a fronte di quanto visto sinora, di generare una esasperazione nell'ambito del dibattito multiculturale e una frammentazione negli attuali spazi di vita e socializzazione. Significativamente, fa notare Lanzillo come appaia forte nella città glocale "la percezione di domande per nuovi diritti e nuove libertà avanzate da comunità, gruppi, individui, che però rifiutano la logica della *reductio ad unum* della rappresentazione moderna, della identificazione, della staticità, della normazione-normalizzazione che ad essa inerisce. Nelle cosiddette società multiculturali entrano in tensione sia l'identità del «noi» sia l'identità degli «altri». La difficoltà sempre maggiore di riuscire a definire i confini delle identità in gioco nel processo di trasformazione sociale e politica a cui stiamo assistendo, produce il più delle volte una reazione di chiusura di fronte alla paura per

[17] *Ibidem*, p. 197. Il pensiero di Braidotti sarà oggetto di una più lunga trattazione nel secondo capitolo.

quel nuovo che ancora non sappiamo definire o che, tutt'al più, definiamo attraverso parole quali multiculturalismo"[18].

Nell'incontro con lo straniero, emergono, da un lato, le caratteristiche totalizzanti, prodotte dalla ragione etnocentrica, dalla sua tendenza a dimenticarsi della propria particolarità e storicità e a farsi, quindi, universale, modello unico ed ideale da esportare, dall'altro, le tendenze differenzialiste, che tendono a riconoscere la diversità, incasellandola, tuttavia, in definizioni, spesso condotte per via di astrazione e stereotipizzazione, abbiamo visto, ritenute rappresentative in modo esaustivo di presunte specificità. Il rischio, allora, di simili tendenze, volte più all'omologazione che al riconoscimento effettivo della differenza, si è detto, è quello di produrre a livello sociale segmentazione e a livello conoscitivo pregiudizio, se non addirittura razzismo.

In relazione alla cultura, l'identità finisce inevitabilmente per problematizzarsi ulteriormente. L'identità culturale in un mondo sempre più globalizzato, poiché interdipendente, attraversato da una pluralità di *linguaggi*, da volti dai tratti somatici differenti, che nascondono storie di vita, fatte di usi,

[18] M. L. Lanzillo, *Il multiculturalismo*, cit., p. 21.

costumi, gesti altri, si allontana sempre più dalla definizione di destino, per avvicinarsi ai concetti di scelta ed occasione. Concepita come compito e processo, che si gioca sul confine, sulla liminarità e sulla promiscuità, fa ergere dalle ceneri del soggetto cartesiano, pago della propria incontrovertibile certezza di essere ed esistere, nell'atto di percepirsi come pensiero, l'attore sociale, ossia l'individuo relazionale, fragile, dipendente, si diceva, ma, tuttavia, in virtù di questa sua *delicatezza*, libero rispetto alle maglie di una definizione, che lo vuole chiuso nei propri atti di pensiero. Un individuo contestualizzato, condizionato dal proprio tempo storico e, dunque, a fortiori fortemente immerso nella propria temporalità dell'esser presente, che si apre alla conoscenza di sè, dell'altro e delle cose mondane non semplicemente per nominarle o per ingabbiarle in sostantivi, ma, per arricchirsi e mettersi in discussione anche come soggetto di diritto e cittadino.

L'incontro con l'altrove, infatti, come fa notare Michel Wieviorka, suscitando diverse reazioni nella compagine sociale, che vanno dalla inquietudine, allo sgomento, dalla paura al rifiuto, dallo smarrimento fino ad arrivare allo stupore, è un qualcosa che, a livello individuale, indubbiamente

destabilisce[19]. L'*alterità* presente, oggi, ovunque, sottolinea il sociologo, genera, innanzitutto, l'effetto di rendere porosi i confini tra i *territori*, tra il "noi" ed il "loro", effetto, che finisce con l'imporre, sia per le scienze sociali che per le scienze umane, un radicale ripensamento della nozione di cultura e dei suoi legami con il territorio[20]. Infatti, egli evidenzia: "a provenire dall'esterno (...) sono sia individui e gruppi umani reali e concreti sia flussi di immagini legati a fenomeni di comunicazione cosiddette 'comunità immaginate' generate dalla circolazione planetaria di immagini di simboli, di suoni"[21]. L'incontro con la diversità rimette inevitabilmente in discussione sia i nostri modi di vedere l'altro e noi stessi, sia le definizioni delle identità culturali, sia i processi in virtù dei quali una identità si connota culturalmente. Allora, "Riflettere in termini di riproduzione (...) -secondo Wieviorka- significa pensare che l'individuo non abbia nessuna voce in capitolo. Se siamo musulmani, sardi, cattolici, bretoni, indiani ecc., è perché riproduciamo l'identità del nostro gruppo d'origine, della nostra famiglia,

---

[19] Cfr. Michel Wieviorka, *L'inquietudine delle differenze*, tr. it. di X. B. Rodriguez, Bruno Mondadori, Milano 2008.

[20] Cfr. *Ibidem*, p. 12.

[21] *Ibidem*, p. 31.

dei nostri nonni ecc. Al contrario, riflettere sull'identità in termini di scelta personale significa attribuirla a una nostra decisione in quanto individui. Una decisione che ovviamente può essere dettata dalle ragioni più diverse. In altri termini, più ci poniamo come degli individui che scelgono che e cosa essere, più contribuiamo alla costruzione di identità collettive"[22]. Ci sembra, allora, che a fronte di quanto sostenuto sino ad ora, che sia per le scienze sociali che per quelle umane, ripensare l'identità in relazione alla cultura, significa affrontare la questione, attraversando più piani di indagine, che vanno dalla analisi dei nuovi contesti di socializzazione, abitati dalla differenza, alla messa in discussione dei nostri abiti conoscitivi, al riconoscimento del valore della diversità per il nostro stesso essere, alla ricerca di proposte normative in cui tutte e tutti possano "riconoscersi", concretizzabili in opzioni legislative e politiche ed in forme di cittadinanza paritaria.

[22] *Ibidem*, p. 38.

1.4 Identità meticce

Il problema, allora, dell'identità culturale e la sfida alla cittadinanza, intesa come coscienza di un luogo e dono di uno spazio in cui muoversi e agire con e per gli altri, sembra essere, al dunque, quello relativo al *come* affrontare le differenze, senza fermarsi allo stadio del rifiuto o della repulsione e senza attestarsi al livello della mera accettazione tollerante quanto ghettizzante. Tale interrogativo, si diceva, invoca, da parte della filosofia, una *rifondazione* dell'umano, una *ridefinizione* del soggetto di sapere e conoscenza e una *riformulazione* del concetto di cultura, sganciato dalla appartenenza e dal legame ad un territorio chiuso e circoscritto nei suoi confini di Stato, in altri termini, impone una rifondazione della appartenenza oltre il *ghenos* ed il sangue. Stretto tra individualismo[23] e precarietà[24], il soggetto

[23] Cfr. Z. Bauman, *Life in Fragments. Essays in Postmodern Modernity*, Blackwell, Oxford 1999; tr. it. di R. Marchisio e S. Neirotti, *La società dell'incertezza*, il Mulino, Bologna 1999.

contemporaneo, nomade, fragile nella esposizione della propria nudità umana, ossia dei propri bisogni e desideri, posto costantemente sotto scacco dall'esterno, da una società-mondo, che rifugge ogni definizione stabile e incontrovertibile, ma, non può prescindere dal bisogno di *Nomoi*, per regolamentare l'*agorà*, riscopre nel suo essere troppo umano, la necessità di una *rigenerazione* di sensi e significati, da cui far originare un nuovo paradigma dell'identità, soprattutto in relazione all'alterità culturale. In un tempo caratterizzato dalla mutevolezza e dal dinamismo e segnato dalla complessità e dall'incertezza, la sconfitta delle grandi narrazioni ed il rifiuto dell'essenzialismo possono, allora, offrire spazi di riflessione, volti, non solo a percepire il soggetto come ente mondano tra gli enti, ma, a recuperare letture altre della "nascita" del soggetto, inteso anche come "rappresentante" e testimone di una cultura.

Ci sembra che, all'interno del dibattito sul multiculturalismo, la tematizzazione dell'identità culturale come ibrido, portata avanti dall'antropologo Jean-Loup Amselle, possa offrire

---

[24] Cfr. Id., *In Search of politics*, Polity Press, Cambridge 1999; tr. it. di G. Bettini, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2009[2].

quel paradigma per dar vita, come si diceva, ad una nuova messa a fuoco del rapporto tra identità e cultura, che non comporti una reificazione dei due termini -identità e cultura- ma, generi tra di essi una dialettica aperta. La riflessione di Amselle parte da una rilettura del passato coloniale francese, con lo scopo di porre, innanzitutto, in luce le "colpe" dell'antropologia, che, nell'incontro con il diverso, categoria che include tutto ciò che non è europeo, ha dato vita ad un riconoscimento obbiettivante, classificatorio e differenzialista delle altre culture, ritenute estranee ad un *corpus* ideologico sintomatico di civiltà e progresso, percepito come universalmente valido sempre ed ovunque. Un atteggiamento, che, dal nostro punto di riflessione filosofico, sembra essere animato dal "principio di identità e non contraddizione", che ha portato ad interpretare le altre culture in maniera astrattiva, ossia "segnando sul taccuino" alcuni elementi, ritenuti caratterizzanti e, confondendo, lungo questo percorso di analisi induttiva, la parte per il tutto.

L'antropologo francese evidenzia, all'interno della sua indagine sul rapporto tra identità e rappresentazione culturale, come: "a poco a poco, questo tipo di sapere-potere dei dominatori è stato fatto proprio dai dominati, i quali ne hanno fatto a

loro volta uno strumento della loro definizione identitaria. Così lo sviluppo dell'etnologia è legato all'ascesa dei nazionalismi, degli etnicismi e dei culturalismi. Per superare tale punto di vista, occorre considerare la cultura come un «serbatoio», o meglio come un insieme di pratiche interne o esterne a uno spazio sociale definito che gli attori sociali mettono in moto in funzione di questa o quella congiuntura politica"[25]. Una visione questa dei rapporti tra Occidente e Oriente, Nord e Sud del mondo, costruita nei termini di una dominazione anche simbolica degli uni sugli altri e giocata su rapporti di forza all'interno della società, in cui riecheggiano analisi nietzscheane e foucaultiane[26]. La lettura che il

---

[25] J.-L. Amselle, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Éditions Payot, Paris 1990; tr. it. di M. Aime, *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, p. 45. Per la nozione di meticciato, quale risposta critica all'idea di cultura logocentrica cfr. F. Pompeo, *Autentici meticci. Singolarità e alterità nella globalizzazione*, Meltemi, Roma 2009.

[26] Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Mondadori, Milano 1991[3] e M. Foucault, *Le Mots et le choses*, Gallimard, Paris 1966; tr. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967; Id., *L'Ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971; tr. it. di A.

concetto di meticciato propone, ci sembra, viene centrata, piuttosto che sull'unità, sull'omogeneità e sul confinamento (degli individui, dei gruppi, delle culture), sostenuto dalle visioni colonialiste, sulla molteplicità, sulla processualità e sull'indeterminatezza dei processi identitari. Contro la cristallizzazione delle identità, il paradigma ibridista, avanzato da Amselle, in netta polemica anche contro i discorsi, portati avanti da certi filoni di ricerca postcoloniali e culturalisti sul recupero della *negritudine* e/o dell'*africanità* dei gruppi emigrati, tende a mostrare, invece, che tutti i percorsi identitari sono percorsi dinamici, di negoziazione e scelta e non di sterile recupero di immagini-feticcio e a evidenziare, che la rappresentazione, che li vuole reificati dentro determinati confini (la cultura del gruppo d'origine, considerata pura), è determinata da rapporti di forza, da esigenze materiali e da situazioni storiche.

Fontana, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972; Id., *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris 1975; tr. it. di. A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1975.

1.5 Alla ricerca della nostra *identità*

Secondo Amselle, la costruzione dell'identità culturale di un popolo va di pari passo con la logica separatista e classificatoria e con l'analisi *scientifica* dell'altro, stili di comprensione, dettati da un atteggiamento positivistico, dove occorre: osservare, classificare e definire una "cosa", per ricavarne poi una sostanza immutabile e certa. In risposta ad un simile metodo, il Nostro percepisce, invece, le società come *continua* culturali, ossia come luoghi segnati dal passaggio di diversi sistemi culturali anche divergenti tra di loro, come sistemi plurisemici, risultato di lasciti linguistici, comportamentali, legislativi differenti, e frutto di incontri e contatti, spesso non voluti (basti pensare alle dominazioni o alle guerre di conquista), a volte casuali (basti pensare alle piazze, dove si svolge il mercato all'interno di una città, in cui convergono

individui con vissuti personali e tradizioni culturali totalmente differenti).

Questa visione della cultura come un qualche cosa di stratificato e proteiforme, risultato di elementi ereditati dal passato, consente all'antropologo di rifiutare l'interpretazione antropologica tipica, che vede nella cultura un sistema di credenze, valori, norme, codici, usi, costumi, appartenenti ad un popolo, ritenuto depositario di una-unica tradizione, considerata monolitica nel suo essere e tramandata tale e quale di generazione in generazione. Il discorso sulla cultura, che ne vede un insieme composito e sulle identità individuali e collettive, percepite, rispetto al tradizionale atteggiamento oggettivante, come negoziazioni, permette ad Amselle non solo di mettere in luce il fenomeno delle cosiddette "identità indotte", ossia generate dall'esterno per l'uso ed il consumo degli ossservatori (ricercatori e turisti), ma, di criticare ogni concezione *naturale*, *fattuale*, sostanziale e astorica della cultura[27]. L'*essenza* ibrida ribadisce, invece, il fatto che l'identità e soprattutto l'identità culturale è sempre il prodotto di mescolanze e contaminazioni. "Non esistono individui «francesi di razza» -asserisce l'antropologo- poichè tutti i

[27] Cfr. J.-L. Amselle, *Logiche meticce*, cit., p. 30.

francesi sono già meticciati. I meticciati operano dunque solo su prodotti risultanti da meticciati precedenti, rimandando quindi all'infinito l'idea di una purezza originale"[28].

L'identità ibrida o meticcia, rappresenta, allora, a nostro avviso, una significativa *metafora viva*, per avviare un superamento non solo della concezione essenzialistica della soggettività, ma, anche della visione assimilazionista della identità, intesa come un semplice adeguamento del soggetto ad un sistema di significati, indotto dal proprio gruppo d'appartenenza, dal proprio Paese d'origine o da dominatori esterni. "In realtà -sottolinea ancora Amselle- tale nozione di meticciato interessa solo come antidoto a quella di razza: è solo vedendo nel meticciato una metafora che esclude tutte le problematiche della purezza e della mescolanza del sangue e facendone dunque un assioma che postula una indistinzione originaria che si può, a rigore, conservare questo termine"[29].

All'utilizzo sociale del termine razza, cui si nasconde l'esigenza di far emergere, nella compagine sociale e politica di una nazione, una presunta purezza identitaria, l'antropologo

---

[28] *Ibidem*, pp. 33-34.

[29] *Ibidem*.

contrapporre un meticciato identitario, che caratterizza i popoli sin dalla loro comparsa sulla Terra. Tale "provocazione" antropologica e storica, spinge il pensatore a riflettere sul termine genocidio, inventato dal giurista di origine polacca Raphael Lemkin, docente alla Yale University, nel 1944, nozione che designa la distruzione di un gruppo in quanto tale (*ghenos*), ritenuto portatore di alcune caratteristiche culturali, comportamentali, caratteriali, che si suppongono certe e incontrovertibili, nozione dalla quale è dipesa la *costruzione culturale* di intere popolazioni e comunità. "Il processo di distruzione di gruppi interi esige, in effetti, la loro costruzione preventiva ed è con questo obiettivo che si sono confrontati i nazisti prima della seconda guerra mondiale. (...) L'arbitrarietà dei gruppi costituiti -ebrei, tzigani, omosessuali, malati mentali- avrebbe dovuto segnalare il processo costruttivistico all'opera all'interno stesso dell'impresa genocida"[30]. Il genocidio, allora, partendo da una preventiva costruzione dei gruppi da distruggere, finisce con il

[30] *Ibidem*, p. 35. Cfr. R. Lemkin, *Axis Rule in Occupied Europe. Laws of Occupation. Analysis of Government. Proposals for Redress*, Carnegie Endowment for International Peace, 1944.

legare indissolubilmente l'individuo alla propria comunità d'appartenenza, ma, a questo legame ritenuto naturale, fa problema proprio l'esistenza dei *meticci*.

Per Amselle, una simile logica ha animato, non solo la costruzione delle identità culturali, nella prima metà del Novecento, ma, rappresenta uno strumento di conoscenza dell'alterità, percepita come differenza e divergenza rispetto alla norma, tuttora *valido*. "Il genocidio, per le procedure che mette in atto -selezione degli «eletti», eliminazione dei «non eletti», esitazione sulla questione dei meticci- è quindi il paradigma identitario più efficace della nostra epoca"[31]. La riflessione sull'incontro con l'altro, che la mondializzazione di matrice economica sembra generalizzare e rendere incontrovertibile, spinge il Nostro, ad argomentare in favore di un abbattimento delle barriere sociali e a ribadire una dura condanna nei confronti dell'atteggiamento tollerante e ghettizzante, con cui siamo soliti accogliere il *diverso* e il *forestiero*. "Fare scomparire le frontiere e le barriere tra i gruppi, mescolarli socialmente: questo sembra essere il solo

[31] *Ibidem*.

modo di contrastare la razzializzazione in atto nella globalizzazione"[32].

La descrizione dell'altro, volta a estrarne dall'osservazione *neutra* caratteristiche conoscitive e morali generali, valide per ogni tempo ed in ogni luogo, ha da sempre accompagnato l'Occidente nel suo incontro con il diverso. Essa è alla base della volontà di conquista e colonizzazione di terre lontane, che ha animato l'Europa sin dal XVI secolo, è all'origine della nascita degli Stati nazione Europei a partire dal XV secolo e della costruzione dei Grandi Imperi, ma, essa riemerge, durante il XIX secolo, nelle Guerre d'Indipendenza, grazie anche alla temperie romantica, e nei processi di Decolonizzazione, nel XX secolo, ed è, oggi, alla base dei rinascenti nazionalismi. Tuttavia, fa notare acutamente Amselle, la costruzione dell'identità dell'altro, come per un paradossale gioco di specchi, finisce per avere un valore allegorico, dicendo molte più cose su noi stessi, di quanto non sembri agli antropologi (e ai filosofi). Infatti, egli evidenzia che: "l'antropologia, benchè pretenda di descriverci l'Altro, ci parla di noi stessi"[33]. Ed è proprio a partire da quel "parlare di noi stessi", che essa dovrebbe

[32] *Ibidem*, p. 39.

[33] *Ibidem*, p. 65.

mostrare, al termine delle sue analisi sul campo, che esiste, quando si parla di esseri umani, un meticciato, una mescolanza, una compromissione originaria tra popoli, gruppi, individui, favorita dalle guerre, dalle colonizzazioni, dalle migrazioni, dai viaggi di scoperta, il che rende infinito, e, dunque, inutile, se, non addirittura, fallace a livello epistemologico, per le scienze umane e sociali, la ricerca di una presunta purezza identitaria dei popoli. Le società, infatti, sostiene il Nostro, somigliano molto più a degli insiemi plastici che, contrariamente a ciò che si pensa, lasciano ampio spazio alla novità e all'invenzione e, a livello di identità culturale, generano rimescolamenti, adattamenti e riposizionamenti continui[34]. La cultura stessa, al dunque, risulta attraversata da differenze, segnata da promiscuità sociali e territoriali, spesso indotte, che porta Amselle a sostenere, che l'uso esatto del termine cultura dovrebbe imporre sempre il plurale.

Il legame tra un popolo, una nazione, uno Stato, una lingua, retaggio paradossalmente del Romanticismo e del Nazifascismo, per molti versi, argomenta ancora egli, nelle sue analisi, ha fatto emergere, la questione delle minoranze, nel XX secolo, ritenute di volta in volta o corpi estranei alla

[34] Cfr. *Ibidem*, pp. 70 e sgg.

nazione ovvero gruppi da tutelare. Ma, questa seconda concezione, ispirata ad una logica di preservazione, vorremmo dire, ha finito con il riproporre proprio quella visione essenzialista degli individui e delle culture, di cui si diceva, che lega l'identità ai fenomeni psicosociologici di assimilazione e ripetizione. Ogni cultura, invece, abbiamo argomentato, appare già abitata dalla differenza, poichè essa, in quanto organismo vivente, si rigenera ad ogni nuovo contatto. "Le culture - sottolinea Amselle- non sono situate le une accanto alle altre come monadi leibniziane senza porte nè finestre: esse trovano posto in un insieme mobile che è a sua volta un campo strutturato di relazioni"[35].

Secondo lo studioso, allora, quando si affronta la questione identitaria, questione che riemerge prepotentemente nel nostro tempo, "il problema non consiste tanto nell'esistenza di queste differenze in se stesse, quanto nel modo in cui appaiono nel campo del racconto antropologico. Come si costruisce una cultura? Tale domanda non può essere posta indipendentemente dall'interrelazione esistente tra le diverse culture, dalla fissazione di queste attraverso la scrittura e dall'emergere di una forma

[35] *Ibidem*, p. 85.

particolare di Stato"[36]. Il meticciato culturale e identintario, si pone, dunque, come strumento per scardinare questa logica verticale e quale mezzo per mostrare l'esistenza di una logica orizzontale, che percepisce le culture come processi storici, sistemi simbolici giustapposti, organismi aperti in continua evoluzione. "La definizione di una data cultura -egli sostiene, in polemica con i culturalisti- è in realtà la risultante di un rapporto di forze interculturali: la cultura spazialmente dominante detiene la facoltà di assegnare alle altre culture il loro posto nel sistema, facendo di queste delle identità sottomesse o determinate. Esistono dunque culture che hanno il potere di «nominare» altre culture, di circoscrivere il campo della loro espressione, mentre altre hanno solo la capacità di essere nominate. Il sistema tuttavia non è statico: certe culture, un tempo assoggettate, diventano dominanti mentre, come le stelle, altre nascono e spariscono. La modificazione del rapporto di forza in seno al campo interculturale, nonchè la fioritura e la scomparsa delle culture, attestano mutamenti che intervengono in ogni sistema sottoculturale preso isolatamente"[37].

---

[36] *Ibidem*, pp. 83-84.

[37] *Ibidem*, p. 85.

Da qui, allora, si origina, nella riflessione di Amselle, riflessione squisitamente antropologica, che, tuttavia, a nostro avviso, non nasconde una attenzione filosofica alla questione dell'identità e una sensibilità storica alla tematica della interdipendenza non solo economica tra Nord e Sud del mondo, un ripensamento dei sistemi simbolici in termini di *connessione* anche al fine di fugare dal termine meticcio l'accusa di muoversi in una logica genetica, che pone in relazione elementi puri, ben distinti tra di loro. "Ricorrendo alla metafora elettrica o informatica della connessione, cioè a quella di una derivazione di significati particolaristici rispetto a una rete di significanti planetari, si prendono le distanze dall'approccio che consiste nel vedere nel nostro mondo globalizzato il prodotto di una mescolanza di culture viste a loro volta come universi chiusi, e si riesce a mettere al centro della riflessione l'idea di triangolazione, cioè di un ricorso a un terzo elemento per fondare la propria identità. Utilizzando la metafora della connessione si può inoltre dimostrare, contrariamente a quanto affermano i sostenitori della tesi della globalizzazione contemporanea, che questa, lungi dall'essere una novità, prende in realtà le mosse da dispositivi di globalizzazione

anteriori"[38]. Quel fenomeno di interelazione tra culture differenti, quel processo di contatto tra "noi" e "loro", che, oggi, siamo soliti definire *globalizzazione*, non rappresenta niente altro, per Amselle, che un nome nuovo, dato a dei fenomeni, che da sempre accompagnano l'uomo nella sua vicenda storica, nel suo essere *gettato nel mondo*, fenomeni irrinunciabili, per l'uomo, che siamo soliti definire contatto, incontro, scambio (commerciale e non solo), dono[39].

---

[38] J.-L. Amselle, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Flammarion, Paris 2001; tr. it. di M. Aime, *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*, Bollati Boringhieri, Torino 2002[2]. Cfr. anche Id., *Vers un multiculturalisme française*, Flammarion, Paris 2001.

[39] Cfr. L. Bruni, *La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane*, Margine, Trento 2007. Sulla tematica legata all'economia del dono, quale pratica relazionale, che sussiste ancora, nella nostra civiltà del consumo e si esplica con l'obiettivo di rafforzare e ricreare i legami sociali e dar vita anche a forme di transculturalità, cfr. M. Mauss, *Essais sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaiques* (1925), in *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris 1950; tr. it. di F. Zannino, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 2002[7]; J. Godbout, *L'esprit du don*, La Découverte, Paris 1993; tr. it.

Questa visione culturale, ma, non *culturalista*, giocata sulla interazione e sullo spostamento, ci sembra, tradursi, per una analisi filosofica sulla soggettività del XXI secolo, in un recupero della spazialità e della contingenza, elementi dell'abitare, per i quali cade in disuso una intelligenza convenzionale, ossia un'intelligenza, che pretende di interpretare il mutamento sociale sulla base di categorie classificanti. Oggi, per comprendere un mondo sempre più attraversato dalla differenza, che lega l'identità sempre meno ad *una* appartenenza e a *una* territorialità, sembra emergere il bisogno di dar vita a forme di "intelligenza" più di carattere biologico che logico, ossia più di matrice organica e globale che non puramente concettuale. Un'intelligenza di tale tipo è, infatti, capace di connessioni simultanee e non soltanto di processi lineari e sequenziali e si estende, in virtù della sua *natura*, più in orizzontale che in verticale e, a nostro

---

di A. Salsano, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; A. Caillé, *Don, Intérêt et désintèressement*, La Découverte/MAUSS, Paris 1994; J. Godbout, *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*, Editions du Seuil, Paris 2007; tr. it. di P. Gomarasca, *Quello che circola tra noi. Dare, ricevere, ricambiare*, Vita e Pensiero, Milano 2008.

parere, sembra rispondere alla definizione amselliana di cultura come sistema in mutamento, a cui il tempo plasma contorni e contenuti.

La formulazione di identità come ibrido, tuttavia, ci sembra assai simile alla definizione di identità creola, elaborata da Glissant, pur scostandosene per alcuni punti. Il poeta, romanziere e saggista antillano, infatti, pur sposando, al pari dell'antropologo francese, la teoria della promiscuità culturale, da cui derivano complessità e stratificazione dei sistemi simbolici, normativi, linguistici, da cui l'affermazione: "il mondo si creolizza, cioè (...) le culture del mondo, messe oggi in contatto in modo simultaneo e assolutamente cosciente, cambiano scambiandosi colpi irrimediabili e guerre senza pietà, ma anche attraverso i progressi della coscienza e della speranza che permettono di dire -senza essere utopici o piuttosto accettando di esserlo- che le umanità di oggi abbandonano, seppure con difficoltà, la convinzione molto radicata che l'identità di un essere sia valida e riconoscibile solo se si esclude l'identità di ogni altro essere"[40], preferisce adottare il termine creolizzazione in

[40] E. Glissant, *Introduction à une poétique du divers* Gallimard, Paris 1996; tr. it. di F. Neri, *Poetica del diverso,* Meltemi, Roma 2004$_2$, pp. 13-14.

relazione al formarsi dell'identità individuale e collettiva, che, a suo parere rende in modo più perspicuo l'idea di fusione imprevedibile tra elementi, che danno vita a nuovi elementi. Infatti, egli sostiene che: "Perchè creolizzazione e non meticciato? Perchè la creolizzazione è imprevedibile, mentre gli effetti del meticciato si possono calcolare (...). La creolizzazione è il meticciato con il valore aggiunto dell'imprevisto"[41].

1.6 Storia di un'archeologia del sapere alternativa

La metafora informatica, rappresentata dal termine connessione, non rappresenta altro, al dunque, che la risposta, nella riflessione dell'antropologo, ai fraindentimenti *razziali* insiti nella metafora biologica del meticciato e ribadisce il valore simbolico della globalizzazione, attualmente in

[41] *Ibidem*, p. 16.

corso, di trama semantica del nostro mondo. "Il conflitto delle culture -egli sostiene- non è dunque una reazione alla globalizzazione, come crede ingenuamente Samuel P. Hantington, ma è un prodotto bello e buono della globalizzazione stessa. (...) La moltiplicazione degli scontri etnici, culturali o religiosi nel mondo non corrisponde affatto a un qualsiasi ritorno della tradizione, ma indica al contrario, la situazione di balcanizzazione globalizzata nella quale ci troviamo"[42]. Secondo Amselle, non sono mai esistite società chiuse e la *nostra* globalizzazione accentua solo il groviglio culturale, che da sempre orienta il nostro vivere con l'altro e la curiosità o rifiuto verso l'altro. Il rischio di recuperare, oggi, nella comprensione dello straniero, una logica classificatoria, identificante e reificante, concettuale e ghettizzante è, secondo l'autore, quello di dar vita, all'interno delle società multiculturali, ad una "etnicizzazione del sociale", che, chiudendo l'altro in visioni stereotipate, ne preclude ogni autentica conoscenza[43].

---

[42] J.-L. Amselle, *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*, cit., p. 13.

[43] Cfr. J.-L. Amselle, *L'etnicizzazione del sociale*, Lectio Magistralis, (Roma, 15 Febbrraio2008), Università degli Studi "Roma Tre", in

L'invenzione dell'altro, originatasi in seguito alla scoperta del Nuovo Mondo e tradottasi successivamente in una logica genocidaria, è frutto di una *metafisica* essenzialista, che concepisce sia le identità individuali, sia i sistemi culturali, come un qualcosa di fissato per sempre. Riprendendo le analisi di Agamben sul valore simbolico della Shoah, nell'orientare la nostra relazione con la differenza, Amselle sostiene, infatti, che: "qualche cosa è avvenuto nel calderone di Auschwitz, una sorta di alchimia ineluttabile che ha foggiato la nostra post-storia. La distruzione sistematica degli ebrei d'Europa, degli zingari, degli omosessuali e dei malati mentali da parte dei nazisti, anche se non ha costituito un evento radicalmente nuovo nella storia dell'umanità -ci sono stati senza dubbio altri genocidi prima di quello (per esempio, gli armeni)- ha certamente inaugurato un nuovo modo di scrivere la storia"[44] e di pensare le società e la politica. Il genocidio, allora, ci sentiamo di sostenere, a partire

---

http://host.uniroma3.it/laboratori/osservatoriorazzismo/index.

[44] J.-L. Amselle, *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*, cit., p. 194. Il riferimento a G. Agamben è Id., *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 20052, pp. 37-80.

da tale considerazione, non solo costruisce l'altro per via di negazione (" è A e non è B"), ma, percepisce l'identità come un'etichetta da apporre sugli individui. Esso mette in atto significati simbolici, che, dando un valore performativo alle definizioni, non solo producono una razzializzazione della società, ma, influenzano anche la relazione con l'altro. Un esempio di questo effetto, è, secondo Amselle, riscontrabile, ad esempio, nella carica simbolica, che da allora viene attribuita ai popoli "erranti"[45] e nel valore dato a termini come eletti, autoctoni, prima nazione, termini che nascondono, dietro una rivendicazione identitaria, una matrice essenzialista, termini tornati terribilmente in uso, nella seconda metà del Novecento, con i drammi del Kosovo e del Rwanda[46]. Il meticciato, allora, ci sembra proporre non una negazione delle differenze tra individui e gruppi, bensì, una constatazione, in quel richiamo alla complessità, che abita ciascuno di noi e alla stratificazione, che sottende ad ogni

---

[45] Cfr. *Ibidem*, p. 204.

[46] Per la vicenda kosovara cfr. J. Hodzie, *L'altra parte dell'Adriatico*, in AA. VV., *Mosaici d'inchiostro*, Fara Editore, S. Arcangelo in Romagna 1996; per quella rwandese cfr. M. Fusaschi, *Hutu-Tutsi. Alle radici del genocidio rwandese*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

cultura, sulla effettiva sostanza multipla della soggettività e dei sistemi culturali.

La concezione amselliana dell'identità come ibrido e della cultura come connessione, si traduce parallelamente, lungo il suo percorso di rilettura storicista dell'identittà culturale, in una dura critica nei confronti dei cosiddetti *cultural studies*. Secondo l'antropologo, infatti, questo filone di ricerche, sorto negli Stati Uniti, a partire dagli anni Settanta del Novecento, con lo scopo di ridare voce ai "senza voce" e di restituire, ai gruppi sociali esclusi dai processi storici e confinati in posizioni di subalternità, un posto in seno alla società e alla politica, seppur animato da una volontà "risarcitoria", finisce con il recuperare proprio una concezione reificante delle culture, ricercando ancora una volta una presunta purezza delle culture e dimenticando, lungo questo cammino a ritroso, che le migrazioni forzate, hanno necessariamente prodotto delle contaminazioni e dei sincretismi, di cui si può avere un chiaro esempio, pensando alla vita dei campi nelle terre del Nuovo Mondo, alle relazioni nate nelle piantagioni, dove si incontrano,

in modo coatto, amerindi, africani ed europei[47]. La visione culturalista della società -evidenzia Francesco Pompeo- percependo le culture come qualcosa di puro e incontaminato, finisce paradossalmente con il riprodurre proprio quelle visioni esotiche e stereotipate della diversità, che hanno "regolamentato" fino ad ora i rapporti tra "Occidente" ed "Oriente", come si diceva, e con il dar vita ad un vero e proprio *ethnic revival*[48] .

Per rispondere al bisogno di identità, che emerge nell'attuale riflessione sul multiculturalismo, Amselle, allora, si domanda se: "bisogna chiedersi se davvero sia necessario disgiungere gli elementi per riuscire a pensare la o le differenze; da questo punto di vista, il fatto che postcolonialisti e interpreti del pensiero della subalternità facciano ricorso ai pensatori europei ci dà modo forse di evidenziare come -all'opposto di ciò che essi vorrebbero dimostrare- pensarsi negli altri e attraverso gli altri non significhi necessariamente pensare a sè contro se

---

[47] Cfr. J.-L. Amselle, *Dal* métissage *alla connessione*, in F. Pompeo (a cura di), *La società di tutti. Multiculturalismo e politiche dell'identità*, cit., pp. 79-93.

[48] Cfr. F. Pompeo, *Multiculturalismo: società di tutti o di ciascuno?*, in *Ibidem*, pp. 21-22.

stessi"[49]. La critica del Nostro a questo filone di studi, che coinvolge anche alcune interpretazioni dei *Postcolonial Studies*, condotte in ambito statunitense e i *Subaltern Studies*, portati avanti da autori di origine indiana e africana, prende le mosse dalla constatazione previa che siamo "irrimediabilmente" compromessi[50]. Il postcolonialismo deve, allora, se non vuole tradire la "missione", che le è stata assegnata da Said, rappresentare uno strumento critico nei confronti di tutte quelle costruzioni dell'altro, che si sono basate sull'osservazione obbiettiva e sulla descrizione astrattiva ed hanno alimentato un sapere sull'altro, frutto di dominio culturale e dominazione politico-economica.

Attraverso la sua critica agli esiti più pericolosi dei *Postcolonial studies*, che hanno finito per sposare la visione dei *dominanti* e la sua concezione della cultura come sincretismo dinamico, ci sembra che, il Nostro non intenda misconoscere la differenza tra le culture e non intenda pensare alle società come microcosmi armonizzati, ma, intenda, nuovamente

---

[49] J.-L. Amselle, *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, Éditions Stock, Paris 2008; tr. it. di A. Perri, *Il distacco dall'Occidente*, Meltemi, Roma 2009, p. 31.

[50] Cfr. *Ibidem*, pp. 106-130

sottolineare, che il valore della prospettiva postcoloniale, risiede in una volontà di decolonizzazione del nostro immaginario e che proprio la percezione dell'identità come frutto di una ibridazione e della cultura come prodotto di contaminazioni tra universi simbolici differenti, attesta la ricchezza insita in ciascun individuo e in ciascuna cultura. Il culturalismo, infatti, rischia di generare separatismi e fanatismi e di dar vita a vere e proprie forme di *apartheid*: "l'affermazione di un'alterità radicale -evidenzia l'antropologo- può essere vista come il fermento all'origine di tutti i fondamentalismi. Il mondo in cui ormai ci troviamo a vivere -apparentemente aperto, ma in realtà completamente suddiviso in compartimenti stagni- respinge qualunque definizione o affermazione identitaria che ostacoli la circolazione degli enunciati attraverso le frontiere culturali, proprio perchè irrigidisce quelle frontiere facendole esistere come tali"[51]. L'errore dei culturalisti, allora, costiste nel negare che tutta la storia passata sia fatta di contatti fra le diverse culture e civiltà e nel pretendere di riaffermare identità pure e inalterabili[52]. Il rischio, insito in questa prospettiva, sostiene ancora Amselle,

[51] *Ibidem*, p. 116.

[52] Cfr. *Ibidem*, p. 216.

è quello di dar vita ad identità feticcio, frutto di presunti recuperi con il passato, atteggiamento che finisce con il riproporre proprio quelle visioni stereotipate da cui si voleva prendere le distanze. "Così tutti i pensieri 'esotici' -compositi e affatto unitari nella loro concezione- che hanno contribuito ad arricchire il pensiero occidentale vengono sottratti a quest'ultimo per farne altrettante sostanze chiuse e definite una volta per tutte. Si sviluppa un programma di ricerca immenso, volto a ritrovare e classificare linee di sviluppo del pensiero umano distinte le une dalle altre; tanto che si è indotti a chiedersi se questo stesso programma non sfoci in un processo di purificazione etnica del sapere -dando forza proprio all'immagine dello scontro di civiltà che per altri versi ci si era sforzati di criticare e denunciare"[53]. Il pericolo consiste, ci appare di cogliere nella riflessione amselliana sui *Subaltern Studies*, nel riaffermare, sia sul versante teoretico che su quello più strettamente socio-politico, proprio l'egemonia dell'Occidente e nel negare il dinamismo, insito nella società.

[53] *Ibidem*.

1.7 Identità mondane

Il problema dell'identità riemerge, dunque, prepotentemente, nella riflessione filosofica e non solo e rappresenta, si diceva, il lascito forse più importante del pensiero novecentesco, oggi, si palesa come questione "all'ordine del giorno" nelle nostre città, dove il diverso è spesso appena tollerato, e, dunque, relegato in spazi specifici, dove le persone si sfiorano, ma, non si incontrano. Il questionamento sul "Chi sono io?" appare nuovamente segnato, per il nostro sistema di pensiero, dal rapporto con la differenza, dal suo "riconoscimento". L'analisi dei processi identitari come meticciato, così come è emersa dalla lettura delle riflessioni di Amselle, ci consente, allora, di avviare una differente visione dell'identità, intesa quale luogo di mediazioni simboliche, giocate più sulla mescolanza che non sulla purezza, più sulla differenza-pluralità che non

sulla unicità/univocità, più sulla contingenza che sulla assolutezza, più sul *dialogo* che non sul *monologo*. Una tale concezione ci permette di aprire spazi altri di ricerca e teorizzazione, capaci di andare anche per l'interpretazione dei fenomeni identitari, oltre il "principio identità e non contraddizione", oltre la ricerca di una sostanza immutabile e di approdare ad una visione della soggettività come progetto in corso, come questione sempre aperta, come trama in divenire per il singolo individuo e per le collettività.

La questione della differenza, che già Heidegger pone, interrogando il linguaggio ed il vivere, intrecciando fecondamente pensiero e azione, teoresi ed etica, si pone nuovamente al pensiero, come questione ineludibile, come provocazione di senso, si diceva, come scommessa di significato da dare alla soggettività, che si percepisce sempre in relazione ad un'alterità, che la precede e la affianca nel suo strutturarsi, ma, riemerge nella consapevolezza, come abbiamo tentato di illustare che, oggi, "dire l'altro" è dire anche il modo in cui intendiamo convivere, e, dunque, comporta il pensare anche a scenari presenti e futuri di convivenza sociale. Nella riflessione heideggeriana, infatti, la questione della differenza si lega all'essere nel mondo, ossia a quella

condizione di esistenza, che permette all'ente uomo di distinguersi, innanzitutto, dall'essere e dalle cose e di vivere la propria esistenza come relazione temporale, orizzontale con gli enti e con gli altri esserci. "Il mondo dell'esserci comporta dunque un ente che non soltanto è, in linea generale, diverso dai mezzi e dalle cose, ma che conformemente al suo modo di essere (*in quanto Esserci*), è 'nel' mondo nel modo di essere nel mondo e come tale è incontrato"[54]. L'analisi fenomenologica heideggeriana porta alla luce la struttura dell'esserci, evidenziandone il costitutivo rapporto con l'alterità, che caratterizza ogni esistenza come progetto. L'esserci non è mai una coscienza integra, che entra in rapporto con un oggetto, ma, è un *ex-sistens*, aperto alle possibilità e alle scelte[55].

La differenza, lungo il percorso heideggeriano, appare come differenza tra noi e le cose, ma, anche come diversità tra noi e gli altri uomini[56]. Non la si può percepire semplicemente come non-ente, ma, la si deve cogliere come alterità dell'ente e degli altri uomini. Il rapporto con la differenza, nella

---

[54] M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1979, p. 188.

[55] Cfr. *Ibidem*, p. 190.

[56] Cfr. *Ibidem*, p. 219.

riflessione heideggeriana, deriva proprio dalla condizione umana di *gettatezza nel mondo*, condizione da cui si origina la concezione dell'esistenza come cura delle cose e relazione con gli altri esserci, in un orizzonte previo, segnato dalla coappartenenza, ossia dall'essere consegnati l'uno agli altri. La critica heideggeriana alla metafisica occidentale, che si è inteso richiamare come sfondo imprescindibile per un ripensamento della differenza, allora, rappresenta una decostruzione metodologica del modo di concepire il rapporto tra ente e non-ente, che spinge il filosofo a sostenere che: "il niente viene incontrato insieme alla totalità dell'ente"[57] e attesta un modo differente di concepire l'uomo ed il suo essere nel mondo, che lo lega alle cose e alla responsabilità per l'essere stesso, per gli altri esserci e per il divenire stesso delle cose.

Nella riflessione di Heidegger, ci sembra, allora, che possiamo cogliere, ai fini del nostro discorso sull'identità come progetto in corso, come trama in divenire, un nuovo orizzonte di significanza etico, che coglie nella differenza non solo un *alter ego* rispetto all'ipseità, ma, anche un elemento strutturante la soggettività stessa in quanto apertura

[57] M. Heidegger, *Che cos'è la metafisica?*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 76.

all'essere delle cose e curiosità nei confronti di differenti modi di esserci e di appartenere al mondo. Come evidenzia al riguardo Patrizia Cipolletta: "Quando in *Essere e tempo* Heidegger prende in considerazione il destino comune (*Geschick*) dell'umanità, asserisce che esso può maturare (*zeitigen*) solo nella struttura dell'in-essere: l'Esserci, in quanto è essere nel mondo, ha storia, eredita un passato e pro-getta nell'avvenire. E può avere storia solo nel con-essere"[58].

Con Heidegger, dunque, si avvia il tentativo di pensare l'essere non più come stabilità, ma, come movimento e di ripensare il rapporto tra pensiero ed essere, al di qua di ogni contrapposizione dell'uno all'altro in termini di soggetto-oggetto[59]. Ai fini della nosta prospettiva non solo teoretica, ma, anche etico-politica sull'identità anche in relazione ad un sistema culturale, in tempi di globalizzazione, ci sembra di poter cogliere, già nella riflessione del filosofo, una riabilitazione della temporalità, ossia di quell'essere presenti a se stessi a agli altri, che ci permette di

---

[58] P. Cipolletta, *Il cammino nella differenza: Martin Heidegger*, in A. Ales Bello (cura di), *Le figure dell'altro*, Effatà Editrice, Cantalupa (To) 2001, p. 138.

[59] Cfr. A. Colombo, *Heidegger. Il ritorno dell'essere*, il Mulino, Bologna 1964.

arricchire il discorso di concetti quali la coappartenenza, la responsabilità per l'altro e la corresponsabilità per le sorti della città .

1.8 Identità, individualità e comunità

L'incontro con la differenza, che, abbiamo visto, seguendo le analisi di Amselle, determina la nostra identità come frutto di meticciati e caratterizza la nostra cultura come effetto di sincretismi, finisce con il caricarsi, oggi, come evidenzia Carlo Galli, di un nuovo imperativo morale, che consiste nel dare un nuovo volto all'umanesimo, capace di coniugare unicità e differenza. La ricerca di tale imperativo non è, tuttavia, priva di antinomie. Galli, infatti,

evidenzia come: "l'umanità è ontologicamente un'essenza e logicamente un universale. E' cioè al tempo stesso «natura umana» e «genere umano»: ovvero è ciò che rende tale ogni essere umano dopo che sono state eliminate tutte le determinazioni, le qualità, che lo rendono unico e differente; ed è anche ciò che ciascun essere umano ha di naturalmente uguale a ogni altro essere umano, ciò che ha di universalizzabile e che lo assimila a ogni altro"[60]. L'umanità è, quindi, potremmo dire, uguaglianza nella determinazione biologica che la caratterizza e differenza nei generi, nei diversi modi di vedere il mondo e di coglierne il significato. L'umanità, pertanto si configura, a partire da certe dotazioni naturali, come una possibilità, aperta e instabile[61]. Nella definizione di umanità convergono sia la libertà e la scelta che il rispetto e la dignità.

A partire da questo presupposto, evidenzia il politologo, nella sua ricerca di una convergenza tra uguaglianza e differenza, "l'interazione fra culture rende l'umanità universale un insieme di particolari, non l'astratto minimo comune denominatore fra i singoli esseri umani ma un'unità complessa in sé

---

[60] C. Galli, *L'umanità multiculturale*, il Mulino, Bologna, 2008, p. 10.

[61] Cfr. *Ibidem*, pp. 13-15.

differenziata e articolata, appunto quel fiorire collettivo delle molteplici differenze consonanti alle quali Schiller poteva rivolgere l'invito di abbracciarsi -«seid umschlungen, Millionen»-, che Beethoven rendeva protagoniste della sinfonia corale, che Hegel (nella *Fenomenologia*) valorizzava come indispensabili articolazioni dell'infinita ricchezza dello Spirito"[62]. In questa accezione, ci sembra di poter cogliere un significato altro della cultura, ossia come spazio (non uniforme) della comunanza, della narrazione, della *politica*, governato da *ratio* e *oratio*, *otium* e *negotium*, *logos* e *pathos*.

L'umanità multiculturale nasce dall'incontro/scontro strorico fra universali determinati (culture, nazioni) ed esige, oggi, i particolari, le articolazioni, sostiene Galli, le quali: "Nella loro pluralità, nella loro concretezza, nell'irriducibilità all'Uno, sono questi soggetti l'umanità multiculturale"[63]. Essa, allora, esige, a suo avviso, un ripensamento sia dell'idea di Stato, intesa come semplice forma di contenimento che della definizione di cultura, intesa come puro sostrato identitario. "Cultura non è tanto un luogo quanto un

[62] *Ibidem*, p. 30-31.

[63] *Ibidem*, p. 66.

crocevia; che è tanto un problema, quanto una risorsa, una leva per uscire dal chiuso; che va considerata sia come unità sia come molteplicità dei soggetti che la abitano e l'attraversano senza identificarvisi pienamente. Non è la radice etica dello Stato, ma è l'espressione di una ricerca di senso individuale e collettivo, di un'eticità contingente, che nell'età globale non può più assumere la forma dello Stato"[64] chiuso nei suoi confini, ma, deve, vorremmo aggiungere, assumere la forma della cittadinanza *errante*, ossia di una cittadinanza dove convergono diritto all'appartenenza e diritto all'attraversamento, dove si uniscono attenzione per il territorio e desiderio di cosmopolitismo, di un nuovo cosmopolitismo, agito negli interstizi delle frontiere mentali e territoriali.

[64] *Ibidem*, p. 74.

CAPITOLO SECONDO

Identità, cultura e narrazione nelle ultime riflessioni di Seyla Benhabib

"Ma restò nella sala Odisseo costante, glorioso,
e accanto Arète e Alcìnoo simile ai numi sedevano: le ancelle ordinavano il vasellame del pranzo.
E Arète candido braccio, (...) volgendosi a lui, parlò fulgenti parole:
«Ospite, questo per primo ti chiederò io stessa:
chi e donde sei fra gli uomini? e chi ti donò queste vesti?
Non dici che naufrago in mare sei capitato quaggiù? »
Omero, *Odissea*, Libro VII, 230-239, a cura di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1989[2], p. 189.

La definizione di identità come ibrido, avanzata da Jean-Loup Amselle, ci ha permesso di evidenziare il carattere relazionale dei processi identitari. L'ibridazione identitaria, ci ha consentito, inoltre, di focalizzare l'attenzione sulle dimensioni spaziali e temporali, che configurano l'essere nel mondo dell'ente uomo, anche a livello culturale, in altri termini, ci ha consentito di porre nuovamente in luce, in quel rapporto, che chiama in causa teoresi e morale al tempo stesso, di cui ne va dell'esserci

stesso, il legame tra pensiero e azione, presenza a sè stessi e consapevolezza/responsabilità per l'altro, in virtù del quale l'appartenenza si connota anche, grazie al suo essere prassi dinamica e progettualità dialettica, come coscienza di luogo. La metafora dell'ibrido, allora, ci permette di strutturare il discorso filosofico sull'identità nel suo legame con la *cultura*, come un discorso non sostantivante l'identità e la cultura, come un discorso, che, poggiando su atti quali la mescolanza, lo scambio, la continua riconfigurazione del sè, permette di ribadire il fatto incontrovertibile che, sia in quanto individui, sia in quanto comunità, siamo già attraversati dalla *differenza*, una differenza, che struttura il tutto come una composizione, al cui interno le parti, tuttavia, non vengono annullate, bensì, si manifestano quali elementi dinamici.

Il meticciato, infatti, come sottolinea il sociologo John Tomlinson, rappresenta quella condizione previa di *esistenza* per gli individui, che rende giustizia all'idea che la cultura sia per sua natura fluida, elastica, mutevole e che la stabilità sia frutto di scelte contingenti e momentanee, realizzate per

via di negazioni, astrazioni e negoziazioni[1]. Una condizione ambientale di esistenza che, si diceva, la globalizzazione può solo contribuire ad accelerare e a manifestare con maggiore evidenza, ma, che da sempre accompagna l'uomo nel suo viaggio nel mondo. A livello culturale, nota Tomlinson, l'ibridazione consente di cogliere la natura complessa dei meccanismi di *deterritorializzazione* e *riterritorializzazione*, che strutturano i processi simbolici, linguistici, comportamentali degli individui, processi che si mostrano spesso drammaticamente nel vissuto migrante. "La nozione di deterritorializzazione -egli argomenta- rende molto affascinante l'idea che la cultura globalizzata sia una cultura ibrida. Questo perchè lo scambio sempre più intenso tra culture, alimentato dal processo di globalizzazione, indica che la dissoluzione del legame tra cultura e luogo è accompagnata da una compenetrazione di queste pratiche culturali disaggregate, le quali producono

[1] Cfr. J. Tomlinson, *Globalization and culture*, John Tomlinson Press, Nothingham 1999; tr. it. di G. Bettini, *Sentirsi a casa nel mondo. La cultura come bene globale*, Feltrinelli, Milano 2001.

nuove e complesse forme di cultura ibride"[2]. La riterritorializzazione agisce sui meccanismi identitari, rendendo porosi i confini culturali, dando vita, sia a livello di vissuto individuale che collettivo, a nuovi equilibri simbolici tra sistemi spesso divergenti tra di loro.

L'esperienza del migrante, in quanto esperienza "glocale", evidenzia in modo incontrovertibile il dato permeabile delle culture, che, si diceva, seguendo le analisi di Amselle, si formano sempre in virtù di complessi dialoghi *trans* ed *infraterritoriali*. Presenza critica e provocatoria, al tempo stesso, l'identità porosa, flessibile e in movimento dello *straniero*, manifesta una sfida al pensiero, che allarga le maglie della riflessione sull'identità, recuperando, quale suo tratto costitutivo, la relazione con l'alterità, una relazione che ci mostra,

---

[2] *Ibidem*, p. 167. Gilles Deleuze e Félix Guattari usano i temini di deterritorializzazione e riterritorializzazione in riferimento agli effetti psicoculturali prodotti dall'economia capitalista in *L'Anti-Œdipe*, Les Éditions du Minuit, Paris 1972; tr. it. di A. Fontana, *L'anti-Edipo*, Einaudi, Torino 1975. L'uso che ne viene fatto, negli attuali dibattiti sul multiculturalismo, si riferisce principalmente al riposizionarsi socio-culturale dei migranti nelle società di immigrazione.

innanzitutto, che si è *qualcosa* sempre in relazione ad un'*altra cosa* e si è *qualcuno* sempre in presenza di *qualcun'altro*.

La metafora dell'ibrido, fornendo una descrizione della condizione culturale globale, sollecita, a nostro avviso, una differente messa a fuoco sull'identità, che si configura come apertura, scambio, relazione e sulla cultura, che si manifesta come complessità, sovrapposizione, dinamicità. La cultura, che, in virtù della interdipendenza, accentua le proprie caratteristiche "compromissorie", si palesa quale momento di riconfigurazione simbolica, giocato, appunto, sui meccanismi di deterritorializzazione e riterritorializzazione. La deterritorializzazione, infatti, definisce, secondo Tomlinson: "una condizione culturale generale originata dall'estendersi della modernità globale. E' chiaro che il processo di globalizzazione comporta diverse altre implicazioni, ma (...) quelle che abbiamo analizzato sotto la categoria di deterritorializzazione sono decisive per la maggior parte delle persone, in quanto trasformano radicalmente le loro esperienze quotidiane di vita"[3]. La deterritorializzazione e il parrallelo processo di riterritorializzazione non è un

[3] *Ibidem*, p. 174.

processo lineare, bensì, un processo frastagliato, dipendente dalla stessa tensione dialettica che anima la globalizzazione. Essa presentifica, come sottolinea ancora Tomlinson, l'esigenza esistenziale di *ricostruire una dimora*, ovverosia, un ambiente sociale e relazionale comprensibile e abitabile simile, ma, tuttavia, mai uguale a quello di origine. Nell'*ordine delle cose*, allora, vorremmo sostenere che, la riterritorializzazione, fornisce quel *mezzo* simbolico, frutto di un agire e patire in situazione, per far convivere, a livello personale, ma, anche a livello sociale, passato e futuro, tradizione e innovazione, in uno spazio culturale più complesso.

Del resto, non è eludibile, per una riflessione che voglia interrogarsi con rinnovato vigore sul legame tra identità e cultura, il fatto che la globalizzazione, immergendoci in una connettività e dinamicità di significati, concorre a cambiare la nostra percezione dello spazio, ridefinendo i contorni, verrebbe da dire i *confini*, del nostro mondo della vita. Ora, proprio questa "apertura di confine", modificando la nostra visione del territorio, ristruttura i termini ed il senso della nostra stessa appartenenza, che, lungi dal restare confinata all'interno di un unico ordine simbolico e valoriale, dialettizza le polarità e le differenze all'interno di uno *luogo*, quale è, appunto,

quello concretizzato dalla cultura, per sua natura comunicativo. La globalizzazione, si sottolineava con Amselle, si ripercuote, dunque, sulla cultura, portando la negoziazione dell'esperienza culturale (individuale e collettiva) al centro delle vite e delle società e ridefinendo, lungo questo processo, l'identità come attraversamento di più *testi*. La mondializzazione, quindi, trasforma, non solo le nostre strade, ma, anche le nostre radici, dicendoci che, quell'Uno, che, la nostra tradizione di pensiero ha preteso di definire in maniera certa e assoluta, è già percorso dal molti.

Ora, come si accennava, il rapporto tra globalizzazione e filosofia, nel dar vita a connessioni interfacciali, impone il compito di ripensare lo statuto stesso della filosofia, ossia la natura e i modi con cui quest'ultima intende pensare un problema, elaborare un concetto, offrire una possibile risposta. Incalzato nuovamente dal proprio tempo storico, il quale sollecita riflessioni altre in merito all'identità, un'identità che si scontra con un'alterità percepita come estranea e nemica, il discorso filosofico, è *invitato* a ritessere i fili di una parola, ereditata dal Novecento, che si interroga nuovamente sul significato e sul valore della differenza. Essa, nella sua variante culturale, si attesta, a nostro avviso,

grazie alle riflessioni di natura antropologica sul meticciato, non più come non-ente o discrepanza rispetto alla norma, bensì, quale elemento inscindibile della nostra stessa identità e, contemporaneamente, quale parte costitutiva del nostro essere, ossia come complessità insita nella nostra individualità e come polisemia di significati dati alla *realtà*. Gli attuali scenari sociali "multiculturali", chiamano, allora, in causa la filosofia innanzitutto come atteggiamento, offerto a chi non vuole smettere di fare domande e di interrogarsi sugli esiti delle eventuali risposte e, per questo, non riducendo il linguaggio alla sola funzione analitico-descrittiva, tenta di creare mondi ipotetici, possibili al di là di quello reale, capaci di rifondare l'umanità senza tralasciare ogni voce attraverso cui essa si mostra.

La questione dell'identità in relazione all'alterità, tuttavia, finisce con il chiamare in causa la stessa metafisica, ossia la nostra organizzazione del mondo, da cui dipende anche la nostra visione dell'altro e il nostro modo di rapportarci a ciò che consideriamo diverso e, con essa il linguaggio, ossia il nostro modo di dire la realtà. Proprio una concezione non sostianzialistica e disomogenea dell'identità, allora, a nostro avviso, può recuperare all'interrogazione

filosofica, quella plurivocità di modi di dire l'essere, aristotelicamente intesa, che, lungi dal minare l'essere, arricchisce lo stesso di una polisemia di significati, tutti inerenti, seppur diversamente, a ciò che viene predicato[4]. Una polisemia che coglie nell'alterità di usi, costumi e linguaggi, un orizzonte di sensi differenti, donati al mondo, che provocatoriamente, ci esortano a riprendere confidenza con il nostro modo di dire ed abitare il mondo.

[4] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Loffredo, Napoli 1968, Γ 2, 1003a 33-1003 b6.

2.1 Cultura e narrazione

All'interno di questo orizzonte, ci sembra che, le riflessioni di Seyla Benhabib possano contribuire ad evidenziare in maniera particolarmente significativa, per l'analisi filosofica, il legame tra linguaggio e conoscenza di sé e dell'altro da sé. La concezione dialogico-relazionale, che la pensatrice avanza, a nostro parere, riesce nell'intento, di riformulare la metafisica ed il linguaggio stesso, ossia la conoscenza e l'organizzazione del mondo e degli enti che lo abitano, tra cui l'uomo, unendo narrativa del sé e conoscenza degli altri, quali momenti imprescindibili per la formazione dell'identità fragile e condizionata dell'uomo. Se, infatti, come si diceva, la definizione di ciò che si è presuppone sempre contingenza ed apertura, atti che ci inseriscono in un mondo della vita abitato dalla *differenza*, allora, l'identità nella sua non risolutezza definitiva, può essere intesa come una identità della differenza, che

necessita della presenza di altri per potersi edificare, percepire e comprendere. La riflessione portata avanti da Benhabib, illustra proprio la fondatezza del legame tra identità, differenza, riconoscimento e appartenenza, colta come contingenza storica, che, nelle nostre città globali, finisce con l'arricchire l'*erlebniss*, di una significativa prospettiva etico-politica.

Nelle sue ultime analisi, Benhabib, infatti, muove dall'intento di rispondere alla domanda circa l'identità, quel qualcosa che, si diceva, ci fa essere ed esistere, legando il questionamento alla tematica della differenza culturale, una tematica, che la colloca, a nostro parere, nel *pensiero della differenza*, spingendola a concepire sia le identità che le culture come dialoghi complessi[5]. Il *dilemma identitario*, che emerge nelle attuali riflessioni sulla società multiculturale, anche nello spazio di cittadinanza Europeo, percorso, soprattutto a livello politico, da spinte centraliste e desideri di autonomia, impone, infatti, come ci sembra sottolinei Benhabib, una diversa tematizzazione dei processi identitari, che chiamano in causa, contemporaneamente,

[5] Cfr. S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, cit., p. 11.

l'appartenenza, il riconoscimento e la cittadinanza, intesa come vita nella *polis*, animata dal desiderio di "avere diritti", primo tra cui il diritto alla libera espressione di sé, quei diritti ad agire senza i quali nessun individuo può percepirsi e dirsi autonomo e responsabile. La pensatrice, proponendo significativamente le proprie riflessioni etico-politiche dopo l'11 Settembre, dà vita, allora, ad un percorso filosofico, il quale, concettualizza da una parte, l'appartenenza come l'esser proiettati in un locale, inserito già da sempre in un globale, il quale ne definisce i contorni e gli elementi, dall'altra, la cultura come indicatore di sensi e significati, per gli individui, caratterizzato da interdipendenza, fluidità e libera ascrizione in un sistema normativo-valoriale. All'interno di questa prospettiva, essa concepisce la cittadinanza quale esercizio contingente dei diritti fondamentali, il quale non può prescindere dal previo riconoscimento della umanità, insita in ciascun soggetto, presente in un territorio, al di là della propria origine e della propria cultura di riferimento.

L'attenzione di Benhabib si concentra, in particolare, sulle caratteristiche giuridiche della cittadinanza europea, che, discriminando i membri dai residenti, percepiti spesso come semplici *ospiti* a

cui viene, tuttavia, negato il diritto di parola nelle questioni collettive e pubbliche, rende urgente un richiamo ad un ideale di cittadinanza, fondato sulla comunicazione e sulla ricerca pubblica di valori e scelte condivisibili da tutti. Il valore della sfida, posta in essere dallo presenza dello *straniero*, al "nostro" spazio Europeo, consiste, allora, ci sembra di evincere in questo richiamo ad una forma di cittadinanza deliberativa, nel mostrare i limiti di certe procedure politiche rappresentative, consolidate dalla tradizione e nell'indicare la strada etica per cercare altri modi di rappresentare ed indicare l'appartenenza.

Ora, ci sembra che, l'originalità e, al tempo stesso, la profondità, delle analisi dell'Autrice, consista nell'accompagnare il discorso etico-politico sull'appartenenza ad una critica teoretica a quelle concezioni, frutto del nostro sistema di pensiero, si diceva, della *nostra "metafisica"*, che concepiscono la cultura, perseguendo un ideale epistemologico olistico, quale totalità chiusa, determinata nelle sue caratteristiche, e, dunque, chiaramente descrivibile e facilmente conoscibile per l'osservatore esterno ed interno. In tale concezione, che vorremmo definire di stampo cartesiano, Benhabib scorge delle premesse epistemiche erronee, le quali contribuiscono sia ad

avvalorare la visione degli individui quali rappresentanti ideal-tipici di una cultura, supposta, appunto, omogenea al proprio interno e, quindi, recepita da tutti nella stessa maniera, sia ad argomentare l'appartenenza come inserimento passivo del soggetto in un un sistema unitario di norme, leggi, credenze[6]. L'identità culturale, invece, -su cui si gioca anche la rivendicazione del diritto di parola da parte dei gruppi minoritari, all'interno di una compagine sociale- emerge, nelle riflessioni benhabibiane, come un processo in continuo divenire, che coinvolge attivamente gli individui nelle scelte che ritengono migliori per loro stessi. "Ogni visione delle culture come totalità chiaramente descrivibili -sottolinea la pensatrice- è una visione esterna, la quale genera coerenza allo scopo di comprendere e controllare. Al contrario, coloro che della cultura partecipano, esperiscono le proprie tradizioni e storie, i propri rituali e simboli, i propri strumenti e le proprie condizioni materiali di vita per mezzo di condivise, benchè controverse e controvertibili, descrizioni narrative"[7]. Le narrazioni culturali omogenee concepiscono, infatti, le culture

[6] Cfr. *Ibidem*, p. 22.

[7] *Ibidem*, p. 23.

quali unità rappresentative compatte di un popolo, misconoscendo le discrepanze e i momenti di frattura, originati dall'incontro con l'altro, che, nel corso del tempo, apportano degli inevitabili cambiamenti all'interno dei sistemi, riorientandone incessantemente i simboli, le parole, i valori e i costumi. Benhabib, allora, vicina alla visione delle narrazioni nazionali sostenuta da Homi Bhabha, il quale ascrive un valore pedagogico-performativo alla condivisione di tradizioni[8], critica, con l'intento di mostrarne il valore mistificatorio della realtà storica, quelle concezioni descrittive dell'identità culturale, che, poggiando sull'univocità, sottraggono al loro interno il valore dell'*incontro* con l'alterità. "La concezione secondo cui le culture sono totalità unitarie, armoniche, uniformi che si esprimono attraverso una sola voce narrativa, risponde (...) a una visione estrinseca delle culture, dove con «estrinseca» non mi riferisco all'angolo visuale dello straniero o di chi a quelle culture non appartenga. *L'outsider* è l'osservatore, in quanto è distinto da colui che agisce. Egli, che è uno «straniero» agli

[8] Cfr. H. K. Bhabha (a cura di), *Nation and Narration*, Routledge, London 1992; tr. it. di L. Curti, *Nazione e narrazione*, Meltemi, Roma 1997 e Id., *I luoghi della cultura*, cit., p. 144-146.

occhi del gruppo, può anche essere benissimo un *insider*, in quanto può comprendere appieno la complessità e le difficoltà della cultura alla quale gli viene negata l'ammissione. L'osservatore è colui che cerca di comprendere e controllare, classificare e rappresentare la cultura altrui. E' l'interesse epistemico nel potere, vorrei dire, a portarci a mettere a tacere le opinioni discordanti e i punti di vista contraddittori, e a cedere alle dominanti narrazioni maestre riguardo a ciò che è la tradizione culturale, a chi vi è dentro e a chi vi è fuori. L'interesse epistemico nel potere può essere esercitato dal capotribù come pure dal generale nemico, dall'antropologo alla ricerca della verità come pure dall'operatore per lo sviluppo alla ricerca del controllo sociale"[9]. In questa critica di natura saidiana, sui meccanismi di dominio, ascritti nelle descrizioni culturali, la pensatrice, ci sembra sottolineare, come la definizione di una datità culturale, condotta per via di negazione, sortisca l'effetto epistemologico di dar vita ad una fenomenologia della differenza, fondata sull'astrazione di elementi particolari, ritenuti

[9] S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale*, cit., p. 141.

espressione inequivocabile di un tutto. La ricerca dell'identità altrui, mette in luce la Nostra, da cui far emergere, per via di negazioni, l'identità propria (il "noi", inteso come dato incontrovertibile ed irrinunciabile, pena il misconoscimento), dà vita, infatti, come era già emerso nell'analisi amselliana, a visioni classificatorie delle identità culturali, basate su una dinamica scientifica, che chiama in causa il *sapere* nel suo legame con il *potere*. La questione dell'identità, allora, per l'Autrice, nel momento in cui fa appello all'individuazione ed al riconoscimento, non può non sollevare ragionevoli dubbi circa quelle attitudini conoscitive, che, astraendo elementi da un sistema simbolico ed eliminandone altri, ingabbiano il discorso sull'alterità in visioni rassicuranti quanto stereotipate.

La dinamica sapre/potere nasconde, infatti, spesso la volontà, perseguita dai *dominatori*, di perpetrare anche a livello gnoseologico, il proprio dominio sulle classi social, poste ai margini della società, classi a cui appartengono, soprattutto nei Paesi del Terzo Mondo, oggetto di colonizzazione, gli *autoctoni*. L'attenzione alle dinamiche sociali spinge Benhabib a decostruire i meccanismi di riconoscimento, incentrati su una visione compatta e

monadica delle culture, considerate esclusivamente quali moduli di significanza chiusi, e a pronunciarsi, invece, lungo questo percorso, "in favore del riconoscimento dell'ibridismo radicale e della plurivocità di tutte le culture, le quali, al pari delle società non sono sistemi di azione e significazione olistici, bensì plurivoci, polistratificati, decentrati e frazionati"[10]. Sotto l'aspetto politico, allora, ne consegue, nelle sue analisi, che il riconoscimento delle differenze deve fondarsi su questa constatazione decostruttiva e, lungi dal misconoscere le peculiarità insite in ogni sistema culturale, che attestano, appunto, una polisemia dell'essere, cercare quel *mezzo* che consenta a ciascun gruppo e a ciascun individuo di praticare il proprio diritto alla cittadinanza e alla rappresentanza nella vita pubblica, senza con ciò rimanere ingabbiato in una nominazione. Per Benhabib, tale mezzo, che fonda il diritto all'appartenenza, ossia all'espressione culturale di sè, e il diritto ad avere diritti, ossia il diritto ad inserirsi nel tessuto sociale attivamente, deve basarsi sui diritti di cittadinanza universalmente riconosciuti. In altri termini, ci pare di cogliere, nelle sue argomentazioni, l'idea che senza diritti, quei

[10] *Ibidem*, p. 48.

diritti civili, sociali e politici, che ci permettono di esistere come individui e come cittadini, fornendoci reti di protezione ed espressione, per crescere e vivere una vita degna di essere vissuta, non può darsi, per l'uomo, la possibilità di interagire, di mostrarsi in quanto persona e di aprirsi all'altro da sé, in un dialogo relazionale ed autenticamente conoscitivo. Tale proposta si riflette anche sulla lettura che Ella avanza del legame tra diritti culturali e diritti universali. Il rapporto tra le due sfere di diritto/appartenenza, che strutturano l'identità individuale e di gruppo, non va, infatti, a suo parere, letta nei termini di un'alternativa, bensì, nei termini di una dialettica su cui ciascuno deve far perno per rivendicare la libera espressione del sè, un'espressione che, essendo appunto frutto di un gesto di libertà, finisce con lo scardinare le definizioni sostanziali dei gruppi.

2.2 Riconoscere l'alterità

La questione dell'identità culturale è, dunque, ci sembra evidente nelle argomentazioni della pensatrice, strettamente legata alla questione relativa al *riconoscimento*, questione, che chiama in causa, nella relazione con l'alterità, non solo il *cosa*, ma, anche il *come*, ossia il mezzo attraverso cui riconosciamo e conosciamo l'altro e arriviamo, in virtù di questa relazione, a percepire diversamente anche la nostra stessa identità. A partire, allora, dalla constatazione, inoppugnabile dal punto di vista storico, che ogni cultura è composta da diversi elementi presi "a prestito" da altre culture, basti pensare alla *nostra* cultura *occidentale* che utilizza la numerazione araba, e segnata inevitabilmente da fratture e discontinuità, da processi, si diceva, di deterritorializzazione e di riterritorializzazione, Benhabib argomenta in favore di una visione

dinamica del concetto stesso di appartenenza. L'appartenenza, infatti, è da intendere sempre come una questione personale, che comporta anche il diritto, per il singolo individuo, ad opporsi alle proposte culturali ricevute dalla propria comunità di nascita[11]. L'appartenenza non è mai, dunque, un processo speculare alla società, poiché, essendo frutto anche di scelte, permette agli individui di esprimere giudizi morali sulle proprie tradizioni e, tramite questo percorso, di risignificare le stesse in relazione al presente e a nuovi contesti di vita.

Tale risignificazione, che mette in atto, in ciascun individuo, una ulteriore focalizzazione sul proprio sé, avviene, sostiene la Nostra, all'interno di una dimensione dialogico-narrativa, dentro la quale gli individui manifestano *una voce* sulla propria cultura. "Narratività e divergenza narrativa affondano le loro radici (...) nella struttura delle azioni umane, fatte di parole e atti. Gli esseri umani identificano quel che fanno nella misura in cui raccontano una storia, forniscono di *ciò* che compiono un resoconto; inoltre, tutte le culture valutano il mondo che ci circonda ricorrendo a una serie di opposizioni quali buono/cattivo, giusto/ingiusto, sacro/profano. Non si

[11] Cfr. *Ibidem*, p. 99.

tratta del solo fatto che le azioni si costituiscono in termini narrativi; disponiamo anche di narrazioni di secondo grado che ci portano a qualificare e classificare quel che facciamo alla luce di queste valutazioni culturali"[12].

Ora, ci sembra, innanzitutto, che, una tale definizione dell'identità, rinnovi un'attenzione al tempo dell'esistenza, ovverosia al tempo del divenire e del vivere con e per gli altri. E' da questa attenzione al contingente, che Benhabib origina un ideale narrativo dell'identità culturale, ossia un ideale incentrato sulla narrazione di sé agli altri, sulla messa in comune del proprio mondo della vita e della propria esperienza vissuta, che si riverbera, a livello sociale anche sull'ideale di cittadinanza, che Ella illustra, come attività pubblica e normativo-deliberativa, che accompagna il nascere e lo svilupparsi di una comunità. La narratività, ossia la possibilità offerta a un individuo di potersi raccontare liberamente, non solo sortisce l'effetto di porre gli individui in relazione, ma, mostra la complessità stessa dei contesti di vita e la stratificazione degli ordini simbolici, palesando differenze e similitudini tra le persone. Parlando,

[12] *Ibidem*, p. 141.

evidenzia, infatti, la pensatrice, l'uomo si iscrive in reti di interlocuzione, che gli fanno scoprire la situazionalità del proprio essere e divenire, appunto, con e per gli altri: "Benchè non si scelgano nè le reti nelle cui maglie si viene inizialmente presi nè coloro con cui si desidera conversare, il nostro agire consiste nella capacità di tessere, a partire dalle narrazioni date, le nostre biografie individuali, le quali hanno senso per noi in quanto Sé unici. I codici delle narrazioni costituite nelle varie culture definiscono la nostra capacità di raccontare le nostre storie personali"[13]. Le relazioni linguistiche, esponendoci all'altro, e favorendo l'incontro con l'altro, ci permettono di visitare differenti comunità conversazionali, dove l'uso della parola, regolato da norme condivise da tutti, poiché frutto di negoziazione, favorisce alfabetizzazioni continue individuali e collettive, che, a livello politico, allargano l'appartenenza alla *polis* anche a coloro che attestano un parlare altro e di altro.

Ci sembra, a questo punto, che le riflessioni benhabibiane, ricercando forme e modalità del vivere insieme, capaci di attestare, nel medesimo tempo, la socialità dell'uomo e l'autonomia della morale del

[13] *Ibidem,* p. 36.

soggetto si collochino tra Aristotele e Kant. Autonomia e contingenza, libera espressione del sé e rivendicazione di un'identità multipla, tessono le maglie di un ideale della morale interculturale, che Ella definisce *universalismo interattivo*. Il concetto di universalismo interattivo ammette che tutti gli esseri morali capaci di sentire, parlare e agire, siano potenziali interlocutori morali di una conversazione, esso rappresenta il fondamento etico su cui far ergere una prassi pubblica di risignificanza della cittadinanza civile globale. Frutto dell'unione tra etica del discorso e positività del diritto, la concezione benhabibiana dell'universalismo, manifesta, ci sembra, il tentativo di tenere insieme, nell'espressione della cittadinanza, il rispetto dovuto a ciascun individuo, in quanto volto dell'umanità, e la ricerca di norme condivise e accettate da tutti. "Secondo l'universalismo interattivo, è possibile venire a conoscenza dell'*identità* altrui solo attraverso le narrazioni con cui questi identifica se stesso. La norma del rispetto universale mi impone di entrare nella conversazione fin tanto che uno è considerato come un altro generico; ma posso acquisire consapevolezza dell'*alterità degli altri* di quegli aspetti della loro identità che li rendono concreti ai miei occhi, solo attraverso le loro proprie

narrazioni. E poiché le narrazioni culturali (che includono descrizioni linguistiche, etniche, religiose, come anche territoriali e regionali) sono cruciali per la costituzione narrativa da parte di ciascuno della propria identità individuale, processi siffatti di universalismo interattivo risultano fondamentali nelle società multiculturali. La mia particolare rivisitazione dell'etica del discorso attraverso l'universalismo interattivo mi permette di estenderne il modello ai dilemmi del multiculturalismo, in quanto le culture ci offrono sia le narrazioni sia le pratiche, sia le enunciazioni sia gli atti. E' attraverso tali processi di azione ed enunciazione che ci imbattiamo l'uno nell'altro e in noi stessi in quanto altri"[14]. A partire dall'imperativo del rispetto universale e della reciprocità egualitaria, la cittadinanza assume, nella proposta benhabibiana, il significato di quella che, vorremmo definire, una metaetica, incentrata su una *poietica dell'acustica*.

La particolare e, a nostro parere suggestiva, rivisitazione che Ella tematizza dell'etica del discorso, che tenta di coniugare differenza ed uguaglianza, palesa, per la filosofia, una sollecitazione a pensare la stessa identità culturale,

[14] *Ibidem*, pp. 35-36.

quale parte rilevante dell'identità individuale, come rinegoziazione simbolica, riconfigurante il sé, l'altro da sé e i termini ed i limiti della convivenza sociale. Simile prospettiva, che poggia su una concezione narrativa delle culture stesse, si traduce in una singolare definizione del riconoscimento, ossia quale dialogo, condivisione di esperienze e conoscenze, che arricchisce la vita collettiva di discorsi altri sul mondo, discorsi che, divenendo per l'appunto pubblici, vengono sottoposti inevitabilmente al giudizio morale, ossia al giudizio circa il loro valore nel favorire il benessere individuale e collettivo. "I modelli sociali di rappresentazione, interpretazione e comunicazione, -argomenta la politologa- che minoranze oppresse e gruppi esclusi criticano a ragione, possono mutare tramite il riconoscimento della mobilità dei confini di gruppo, la narrazione di storie sull'interdipendenza tra il Sé e l'altro, tra il «noi» e il «loro». Invece di condurre al separatismo o alla balcanizzazione culturale, la politica del riconoscimento può avviare, nell'ambito della vita pubblica, il dialogo e la riflessione critica proprio sull'identità della collettività stessa, per mezzo dei quali l'inevitabile e problematica interdipendenza delle immagini e delle concezioni del Sé e dell'altro viene messa in luce. Le narrazioni del Sé e dell'altro

tornano a questo punto a intrecciarsi per tener conto di nuove dispute, rinarrazioni e ridisposizioni”[15].

2.3 Politica e riconoscimento. Un confronto con Charles Taylor

Da tale concezione del riconoscimento della differenza, che impone una percezione stratificata delle identità e una visione relazionale della cittadinanza, l’Autrice, muove una critica nei confronti delle “lotte per il riconoscimento”, sostenute da Charles Taylor. Taylor, infatti, pur argomentando in favore di una politica delle

[15] *Ibidem*, pp. 103-104.

differenze, capace di tutelare gli esclusi dalla società e le minoranze etniche, finisce con il far propria una visione chiusa, essenzialistica dei sistemi culturali[16]. Per Benhabib, nella visione tayloriana si nasconde una perniciosa commistione tra ontologia e petizione di diritto. In Taylor le lotte per il riconoscimento, inaugurano una concezione della politica, incentrata sulla rivendicazione da parte di gruppi minoritari sia della propria particolarità culturale, all'interno di una determinata compagine sociale e statuale, sia del diritto ad avere diritti cui si lega una volontà di risarcimento. Il concetto di riconoscimento, mutuato da Hegel, attestante l'intersoggettività insita nello strutturarsi dell'identità individuale[17], assume in Taylor un valore socioculturale e politico. Come evidenzia Benhabib, tuttavia, egli nel voler salvare l'alterità dell'altro, seppur animato da una volontà risarcitoria nei confronti degli esclusi e degli oppressi, finisce con l'adottare una visione

---

[16] Cfr. C. Taylor, *The politcs of recognition*, Princeton University Press, Princeton 1992; tr. it. di G. Rigamonti, *La politica del riconoscimento*, in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2001$_3$, p. 24.

[17] Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2001$_2$, pp. 274-291.

ontologico-reificante della differenza, che non tiene conto della dinamicità inscritta negli stessi processi di riconoscimento, una dinamicità, che, secondo la Nostra, invece, proprio una concezione dialogico-narrativa dell'identità e pubblico-deliberativa della cittadinanza, preserva. "Come spesso succede nel caso dei termini felicemente scelti per il loro carattere sintetico (*postmodernismo* ne è un ulteriore esempio), l'iniziale efficacia nel far luce su uno scenario ambiguo si accompagna presto a oscurità dovute a distinzioni approssimative. Quanto più ampia è la loro estensione, tanto meno questi termini sembrano chiarire. E' quanto si verifica con il termine *riconoscimento*. Tutti i movimenti sociali e politici in questione mirano effettivamente al *riconoscimento*? Da chi e in quale modo il riconoscimento dev'essere accordato, espresso o elargito? Le «politiche del riconoscimento» colgono adeguatamente la «condizione post-socialista»? Qual è il rapporto tra multiculturalismo e politica del riconoscimento?"[18]. Per Benhabib, l'impostazione tayloriana, introducendo il parametro della tutela dell'unicità etnico-culturale, finisce con il riproporre,

[18] S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale*, cit., p. 78.

allora, proprio la logica dei *dominanti*, e, dunque, con il pre-dire l'alterità che si vorrebbe conoscere e riconoscere. L'Autrice, dunque, ci sembra cogliere un errore epistemico di fondo nella prospettiva di Taylor, la quale, confondendo la causa con l'effetto, confina inevitabilmente l'alterità nelle strettoie di un già detto a cui viene preclusa proprio la possibilità di potersi narrare liberamente.

Ora, la critica a tale impostazione, che finisce con il pre-dire proprio ciò che non si conosce, emerge significativamente anche nelle analisi dell'antropologa e politologa Gerd Baumann, la quale sostiene, al pari della nostra Autrice, che, negli attuali scenari glocali, segnati dalla riterritorializzazione, che riguarda sia gli autoctoni che i nuovi arrivati, non ha più senso concepire la Cultura come specchio di una società, espressione di un territorio giudicato uniforme al proprio interno, poichè non solo, quella cultura è segnata già da discorsi altri, ma, l'interdipendenza allarga i confini, anche solo virtuali, molto spesso, delle comunità di appartenenza individuali, ridefinendo i controrni delle appartenenze stesse. "La società multiculturale - Ella mette in luce - non è un patchwork di cinque o dieci identità culturali fisse, ma una rete elastica di identificazioni incrociate e sempre mutualmente

situazionali"[19]. Le identità anche sul versante culturale non rappresentano, pertanto, un possesso materiale rigido, esente da mutazioni o una "dote naturale", che i padri tramandano ai figli, rappresentano, invece, un qualcosa di estremamente sensibile al contesto e di variabile nel tempo. Allora, per recuperare al discorso sull'identità culturale il suo essere un *percorrimento* di strade diverse, una mappatura del sé in continuo divenire, occorre utilizzare, quale strumento analitico, secondo Baumann, il concetto di *identificazione*[20]. Secondo la pensatrice, infatti,: "La cultura non è tanto una fotocopiatrice quanto un concerto, o meglio una *jam session* storicamente improvvisata. Essa esiste solo nell'atto di essere eseguita, non può mai fermarsi o ripetersi senza un cambiamento del suo significato"[21]. Baumann lascia scorgere, a nostro avviso, in questa affermazione, un ideale del rapporto individuo-cultura, che si basa sulla

---

[19] G. Baumann, *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*, Routledge, New York-London 1999; tr. it. di U. Livini, *L'enigma multiculturale. Stati, etnie, religioni*, il Mulino, Bologna 2003, p. 124.

[20] Cfr. *Ibidem*, pp. 142-144.

[21] *Ibidem*, p. 34.

appartenenza dialettica dell'uno all'altra, ossia sul fatto che gli individui appartengono alla cultura e fanno la cultura nella misura in cui quest'ultima appartiene agli individui e fa gli individui.

2.4 Per un'etica interculturale del riconoscimento

Ora, per riprendere le argomentazioni di Benhabib, ci sembra che, Ella sostenga che la politica del riconoscimento della differenza culturale non possa e non debba accompagnarsi al criterio di autenticità, in quanto quest'ultimo attribuisce un valore morale alla specificità individuale. A suo avviso, è possibile uscire dalla rete di questa prospettiva ontologico-morale, improntando la questione sulla differenza secondo i principi di

un'etica discorsiva, capace di coniugare rispetto della persona umana, relazionalità e interesse verso l'estraneo. "E' nella sfera pubblica situata all'interno della società civile che le lotte multiculturali trovano la propria sede, e l'apprendimento morale e la trasformazione dei valori hanno luogo. Il mio assunto è che il rilievo dato alla risoluzione dei dilemmi multiculturali attraverso processi di formazione della volontà e dell'opinione nella società civile sia altamente compatibile con tre condizioni normative: la *reciprocità egualitaria*, l'*autoascrizione volontaria* e la *libertà di uscita e associazione*. Ritengo che queste norme sviluppino i principi di rispetto universale e reciprocità egualitaria che sono centrali nell'etica del discorso"[22].

Nel dialogo pubblico, infatti, prende corpo, a suo avviso, una *situazione linguistica*, dove tutti i soggetti presenti godono del diritto universale di manifestare il proprio sè, di narrare la propria esperienza di vita individuale ed il proprio mondo della vita collettivo, e, di partecipare, lungo questo processo, che unisce il privato al pubblico, alla

[22] S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale*, cit., p. 146.

costruzione di norme di giustizia generali. Durante questo *tempo* dialogico-narrativo dello stare insieme, secondo la Nostra, ciascuno scopre il rispetto universale e la reciprocità egualitaria, e, a livello deliberativo, interrogandosi anche sugli esiti delle scelte politiche, che investono la *città*, ogni individuo risignifica il benessere come comunanza di destini incrociati e l'uguaglianza come solidarietà nella parità. La reciprocità egualitaria, in quanto condizione normativa, comporta che: "i membri di minoranze culturali, religiose, linguistiche e di altro tipo non devono, in base alla loro appartenenza, beneficiare in minor misura rispetto ai membri della maggioranza di diritti civili, politici, economici e culturali"[23]; l'autoascrizione volontaria, in quanto condizione normativa, significa che: "un individuo non deve venire automaticamente ascritto a un gruppo culturale, religioso o linguistico sulla base della propria origine. Occorre che l'appartenenza di un individuo a un gruppo consenta la forma più ampia di autoascrizione e di autoidentificazione; lo stato non dovrebbe limitarsi ad accordare al gruppo il diritto di stabilire e disciplinare l'appartenenza a

[23] *Ibidem*, p. 194.

spese dell'individuo"[24]; infine, la libertà di uscita e associazione, in quanto condizione normativa, indica che: "la libertà dell'individuo di uscire dal gruppo ascritto deve essere senza limitazioni, sebbene l'uscita possa accompagnarsi alla perdita di determinati privilegi formali e informali"[25].

Usati all'interno di un regime democratico, di cui rappresentano l'elemento vitale, tali principi, ci sembra di intendere, si traducono sostanzialmente nella libertà di scelta individuale di aderire o meno ad un sistema normativo-valoriale. L'esercizio della Democrazia si attesta, dunque, ci sembra di intendere, nella prospettiva etico-politica benhabibiana di ridefinizione del riconoscimento, quale prassi relazionale universalmente riconosciuta a tutti gli individui, considerati eguali sul piano morale e politico, ma, differenti sul piano culturale, di dar vita ad atti di discorso deliberativi, dove il potere ed il sapere e le decisioni sul benessere si strutturano quale esercizio pubblico e collettivo di argomentazioni.

Ora, riteniamo che, l'etica del discorso o del dialogo interculturale benhabibiana, sia fondata su

---

[24] *Ibidem*, pp. 194-195.

[25] *Ibidem*.

un previo riconoscimento morale della comune appartenenza di ciascun individuo alla famiglia umana, una appartenenza che, si diceva, assume diversi volti e parla differenti linguaggi, ma, che proprio il dono della parola attesta. Nel contatto con l'altro, nella volontà di preservare la sua differenza, infatti, spesso perdiamo di vista proprio ciò che ci accomuna, ossia il far parte tutti e indistintamente del genere umano. Il riconoscimento della differenza, allora, se vuol essere davvero tale, deve presupporre un originario riconoscimento dell'uguaglianza morale di ciascun individuo, riconoscimento che, nelle intenzioni di Benhabib, si palesa proprio a livello linguistico, ossia lasciando che ciascun individuo racconti liberamente di sè e porti avanti, contemporaneamente, in una dimensione pubblica, la richiesta ad avere diritti, senza i quali non può percepirsi come autore della propria esistenza. "I diritti fondamentali e i diritti umani -Ella argomenta- rappresentano delle condizioni per l'esercizio dell'autonomia personale; prima di tutto, in quanto essere morale ciascuno è titolare di un fondamentale *diritto alla giustificazione*. La sua libertà può essere ridotta solo per mezzo di norme generalmente e reciprocamente giustificabili, che trovano uguale applicazione nei

confronti di chiunque. Nella sfera della moralità, generalità significa *universalità*; questa, a sua volta, si riferisce a ciò che sarebbe valido per tutti gli esseri umani considerati come esseri ugualmente meritevoli di rispetto e attenzione"[26]. La reciprocità egualitaria impone, dunque, una trasformazione della cittadinanza, intesa quale godimento ed esercizio pieno dei diritti, che, nel caso dell'Unione europea, in quanto spazio politico liberaldemocratico, sottolinea la pensatrice, comporta la necessità di ripensare la giustizia globale, quale elemento inscindibile per l'esercizio di una appartenenza piena alla *vis publica*, una appartenenza che, vorremmo definire ancora una volta *coscienza di luogo*. "Il diritto di avere diritti -sottolinea Benhabib- significa oggi il riconoscimento a ogni singolo essere umano dello statuto universale di persona, indipendentemente dalla sua cittadinanza nazionale"[27]. La forma transnazionale assunta dalla cittadinanza europea, tra le altre, si traduce, allora, anche nell'esigenza legislativa di formulare dei diritti infraterritoriali, che, secondo Benhabib, trovano la loro matrice nei Diritti dell'uomo, quei

[26] *Ibidem*, p. 107.

[27] *Ibidem*, p. 53.

diritti che, imponendo il rispetto per ogni *volto*, consentono a ciascuno di essere, esistere ed agire autonomamente e responsabilmente. La sfida, per il futuro del pensiero politico di matrice repubblicana e democratica, consiste, allora, secondo la Nostra, nello sviluppare un regime internazionale, capace di tutelare gli individui nella loro autonomia e di sganciare il diritto ad avere diritti dalla nazionalità.

Tuttavia, un simile appello non può non tenere conto della tensione morale e politica, che anima la vita di ciascuna compagine statale, tra le specificità storiche, culturali, istituzionali e giuridiche esistenti nelle varie comunità ed il rispetto dei diritti universali. Benhabib invita, allora, a partire da questa ineliminabile dialettica tra interno ed esterno, a dar vita ad un processo di rinegoziazione, in grado di tradursi in una ricollocazione e riaffermazione dell'universale nei contesti concreti di vita. "La cittadinanza frammentata consente agli individui di sviluppare relazioni e legami di fedeltà multipli e trasversali rispetto ai confini nazionali, in contesti tanto internazionali quanto transnazionali. Il cosmopolitismo, la visione del mondo intero come propria *polis*, è ulteriormente alimentato da queste adesioni multiple e sovrapposte, che si consolidano attraverso diverse comunità linguistiche, etniche,

religiose e nazionali. Queste reti producono una cittadinanza democratica se, e solo se, sono sorrette da un coinvolgimento attivo e da un'effettiva adesione a istituzioni rappresentative pubblicamente responsabili e trasparenti nei confronti della specifica comunità che le autorizza ad agire in proprio nome. Le reti transnazionali prive di vincoli democratici possono alimentare il fondamentalismo, come anche il terrorismo"[28].

Nel dialogo, allora, ci sembra consistere la visione altra, manifestata dall'universalismo interattivo, che Ella teorizza, dialogo, dove si attestano al tempo stesso, per ciascun individuo, la condivisione della propria umanità, la riscoperta (o scoperta) della moralità dell'altro, la rivendicazione pubblica della propria identità e le petizioni di diritto circa il proprio progetto di vita. Il valore normativo trascendentale che Ella ascrive ai diritti umani, percepiti come *grammatica relazionale fondamentale*, rappresenta l'affermazione dell'iscindibile dipendenza da altro, che ci fa essere per esistere, il cui significato, sul piano dell'immaginario sociale e politico, si traduce in una riattualizzazione dell'ideale di una cittadinanza

[28] *Ibidem*, p. 140.

cosmopolitica, infraterritorriale ed internazionale. Qui, risiede il senso, a parer nostro, della particolare rilettura del cosmopolitismo kantiano, che Ella argomenta, quale strumento di "socievolezza", capace di strutturare, per ciascun individuo, il diritto/dovere a vivere in un regno dei fini, orientato alla realizzazione di una pace perpetua. "L'ospitalità è un 'diritto' che appartiene a tutti gli esseri umani in quanto potenziali membri di una repubblica mondiale. Ma il 'diritto' di ospitalità è peculiare nella misura in cui esso non regola le relazioni tra i membri di una specifica entità civile sottoposti a una giurisdizione comune; questo 'diritto' regola le relazioni tra individui che appartengono a diverse entità civili e che si incontrano ai margini delle rispettive comunità. Il diritto di ospitalità si situa ai confini del sistema politico; esso delimita lo spazio civico regolamentando le relazioni tra membri e stranieri. Il diritto di ospitalità occupa quindi lo spazio tra diritti umani e diritti civili, tra il diritto dell'umanità che risiede nella nostra persona e i diritti che ci spettano in quanto membri di specifiche repubbliche"[29].

[29] S. Benhabib, *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Press Syndicate of the University of Cambridge, Cambridge 2004; tr. it. di S. De Petris, *I diritti degli altri.*

All'interno di questo spazio liminare e promiscuo, l'ospitalità linguistica, in primo luogo, secondo la politologa, si connota quale strumento per favorire *iterazioni democratiche*, ossia argomentazioni pubbliche di ciò che si è e di ciò che si desidera per sé e per gli altri. Le iterazioni democratiche sono, infatti: "Complessi processi pubblici di argomentazione, deliberazione e scambio che hanno luogo tra le diverse istituzioni giuridiche e politiche e nelle associazioni della società civile, attraverso i quali le rivendicazioni e i principi universalistici dei diritti vengono contestati e contestualizzati, invocati e revocati, proposti e situati. Questi processi si dispiegano tanto nelle istituzioni 'forti' del potere legislativo, giudiziario ed esecutivo, quanto nella sfera pubblica 'debole' dell'associazionismo civile e dei mezzi di comunicazione di massa"[30]. Esse, in quanto mezzo di conoscenza dell'altro da sé e del proprio sé, favoriscono, dunque, per Benhabib, una ritematizzazione dell'orizzonte normativo, ereditato dalla tradizione, alla luce di sollecitazioni discorsive altre. Legate ad una forma giusgenerativa della politica, ossia ad atti di legislazione pubblica,

---

Stranieri, residenti, cittadini, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006, p. 22.

[30] *Ibidem*, p. 143.

attraverso i quali una comunità si percepisce come vincolata necessariamente ad alcune norme e principi, le iterazioni favoriscono, in una comunità, una riappropriazione attiva e partecipata di norme e valori[31]. In quanto atto di discorso, l'iterazione permette di rivendicare, argomentare e giustificare, il significato ed il senso di quelle norme che fanno di un gruppo di soggetti una comunità. Ma, essa, ci sembra di cogliere nel pensiero della Nostra, proprio in virtù del suo essere prassi pubblica e universale, riarticola il significato dell'universalismo democratico, andando oltre la convergenza speculare tra *demos* ed *ethnos*. "Solo i sistemi politici dotati di una solida democrazia -evidenzia- sono capaci di questa riarticolazione universalistica, attraverso la quale rimodellano il significato dell'esser-popolo. Le tradizioni politiche francesi risulteranno forse meno stabili se saranno le donne algerine o ivoriane a farsene carico e a riappropriarsene? la storia tedesca risulterà meno confusa ed enigmatica se a insegnarla sarà una donna tedesco-afghana?"[32].

---

[31] Cfr. *Ibidem*, p. 145.

[32] *Ibidem*, p. 169.

2.5 Come un uomo sulla Terra[33]

La presenza dello straniero, che rende anche lo spazio geo-politico dell'Unione europea, uno spazio multiculturale, si mostra, si diceva, come una sfida palesata al pensiero teoretico e alla riflessione etico-politica, una sfida dalle cui risposte può dipendere il diritto alla cittadinanza per intere comunità. Un ideale della cultura, basato sulla relazione discorsiva, invita a riflettere sull'alterità presente nel cuore dello stesso e una formulazione della appartenenza, incentrata su buone prassi argomentativo-deliberative, può, a nostro parere, consentire una rinegoziazione del concetto di cittadinanza, una rinegoziazione giocata sulla dialettica tra norme universalmente date, ossia i diritti umani, che travalicano ogni frontiera e diritti dei singoli stati,

[33] Il titolo del paragrafo si riferisce al film-documentario del 2010 di A. Biadene, A. Segre e D. Yimer.

che esprimono usi e tradizioni delle singole realtà nazionali. Una riformulazione, che, condotta sulle analisi di Benhabib, abbiamo visto, può dar vita all'espressione di norme di giustizia cosmopolitiche, capaci di tenere insieme, nelle città-mondo, uguaglianza e differenza. Tali norme, coniugando rispetto morale e giustizia sociale, infatti, rappresenterebbero lo strumento per vincolare gli individui, in quanto persone morali e soggetti giuridici e gli stati, in quanto concretizzazione di una volontà pubblica generale a una società civile globale. Al loro interno, i diritti dell'uomo assumerebbero, a livello metafisico, il valore di un'astrazione efficace, capace di attestare la presenza di un'*essenza* umana comune. L'umanità, infatti, deve rappresentare, a nostro avviso, all'interno del dibattito sul multiculturalismo, un imperativo, che concorre a definire la cittadinanza oltre la nascita.

Al riguardo, Benhabib ci offre una ulteriore sollecitazione "altra", recuperando il valore dell'ospitalità, intesa quale strumento di apprendimento dell'uguaglianza, che determina l'esercizio della democrazia, come prassi politica, incentrata sul dialogo con l'alterità. "L'*ospitalità* - mette in luce la pensatrice- non deve essere intesa come una virtù della socievolezza, come la

gentilezza e la generosità che si possono dimostrare verso gli stranieri che giungono sul nostro territorio, o che in seguito a determinate circostanze naturali o storiche diventano dipendenti dai nostri gesti di magnanimità; l'ospitalità è un diritto che spetta a tutti gli esseri umani in quanto potenziali appartenenti a una repubblica mondiale"[34]. L'ospitalità, allora, attesta uno spazio di incontro e dialogo possibile tra uomini uguali, ma, differenti per lingua, comportamenti, ricordi ed esperienze. Il dovere di ospitalità tocca proprio, in un intreccio tra morale, etica, politica e diritto, il rapporto tra singolo e realtà statali circoscritte, come già evidenzia Kant, laddove sostiene che: "Non si tratta di filantropia, ma di un *diritto*, e quindi *ospitalità* significa il diritto di uno straniero che arriva sul territorio di un altro Stato di non essere da questo trattato ostilmente"[35].

Il valore trascendentale delle norme cosmopolitiche nell'influenzare, guidare e limitare la nostra vita politica, creando nuovi spazi per l'esercizio della cittadinanza, realizza il fine di

---

[34] S. Benhabib, *Another Cosmopolitanism*, Oxford University Press, Oxford 2006; tr. it. di V. Ottonelli, *Cittadini globali*, il Mulino, Bologna 2008, p. 27.

[35] I. Kant, *Per la pace perpetua*, in Id., *Scritti di filosofia politica*, cit., p. 112.

ampliare la nostra stessa immaginazione politica. Qui, ci sembra di cogliere, nel percorso politico benhabibiano, consiste il senso del richiamo ai diritti umani, intesi quali titolarità fondanti l'appartenenza al genere umano e strutturanti l'agire individuale. Per la cittadinanza europea, in particolare, il rispetto delle norme cosmopolitiche, evidenzia la Nostra, unendo rispetto della tradizione ed esigenze di innovazione, sortisce l'effetto etico-politico di riterritorializzare le identità delle varie comunità di cui è geograficamente e culturalmente composta l'Europa. "La fine del modello unitario di cittadinanza, quindi, non vuol dire che la sua influenza sulla nostra immaginazione politica o la sua forza normativa nel guidare le nostre istituzioni siano diventate obsolete. Significa che dobbiamo essere pronti ad immaginare forme di azione e soggettività politica in grado di anticipare nuove modalità di cittadinanza politica. Nell'era delle norme cosmopolitiche, sono emerse nuove forme di azione politica che mettono in crisi le distinzioni tra cittadini e residenti permanenti, fra chi sta dentro e chi sta fuori. La diffusione delle norme cosmopolitiche, sotto la cui egida avviene la

disaggregazione della cittadinanza, ha portato a mettere in discussione i confini del *demos*"[36].

Le norme cosmopolitiche, allora, per Benhabib, danno luogo, a livello linguistico, a quelle che, come abbiamo visto, Ella definisce *iterazioni democratiche.* Gioco linguistico di appropriazione creativa, l'iterazione: "è la riappropriazione dell'«origine». E' contemporaneamente la sua dissoluzione in quanto originale e la sua conservazione attraverso il suo impegno ripetuto. Le iterazioni democratiche costituiscono ripetizioni linguistiche, giuridiche, culturali e politiche in trasformazione, richiami che sono anche revoche. Esse non solo mutano le interpretazioni stabilite, ma trasformano anche quella che passa per la visione valida o consolidata del precedente dotato d'autorità"[37]. Ripensare la cittadinanza per reimpostarla attraverso iterazioni democratiche significa, ci sembra di intendere, per la pensatrice, accrescerne lo statuto, trasmutandone e vivificandone il significato ed il valore per i singoli e per le collettività. Ma, tale prassi argomentativa è possibile solo per quelle comunità, ancorate

[36] S. Benhabib, *Cittadini globali*, cit., p. 64.

[37] *Ibidem*, pp. 65-66.

storicamente a *nomoi* democratici. "Solo le comunità politiche saldamente democratiche -pone nuovamente in evidenza Benhabib- sono capaci di questa riformulazione universalistica, attraverso la quale rimodellare il significato del loro essere popolo"[38]. Riformulare la cittadinanza, e con essa il significato dell'appartenenza anche come appartenenza al genere umano, assume, allora, il valore di strutturare, per noi cittadini gobali, l'esercizio della democrazia, come prassi universalistica e contingente al tempo stesso, che, in virtù del suo statuto fondamentalmente etico, riesce a preservare la città sia da derive plebiscitarie che da tentazioni omologanti.

Il legame tra riconoscimento delle differenze e delle ingiustizie sociali, diritto alla cittadinanza linguistica e politica, che fa parte di una stessa strategia politica, volta a rimuovere ciò che impedisce la fioritura umana di ciascun individuo, si diceva, si colloca nelle riflessioni della politologa, oltre le visioni categorizzanti delle identità culturali. I diritti umani assumono, dunque, in Benhabib, il valore di strumenti possibilitanti, ossia di mezzi per permettere a ciascun individuo di vivere una vita

[38] *Ibidem*, p. 108.

degna di essere vissuta e di ricevere il riconoscimento del proprio diritto a vivere, essere ed agire nel proprio presente storico. Essi, rappresentano, pertanto, nelle sue analisi, quei fondamenti per l'azione, che ineriscono alla nostra *natura* di *animali sociali* e senza i quali non potremmo vivere come esseri umani. Nelle sue riflessioni, a nostro avviso, il riferimento alle capacità estende la portata dei principi ugualitari, sia perchè stabilisce un rapporto stretto tra uguaglianza e libertà, sia perchè implica una più esplicita attenzione alle condizioni individuali e ai fattori relazionali, che possono limitare le possibilità di un individuo, sia, infine, perchè accompagna la promozione dei diritti alla condivisione e alla partecipazione pubblica, aprendoli ad una dimensione collettiva di solidarietà, che si esplica in contesti micro e macro sociali, tra donne e uomini.

Tale richiamo "pragmatico" ai diritti dell'uomo avvicina l'Autrice alle riflessioni portate avanti da molti altri autorevoli esponenti del dibattito etico contemporaneo, un dibattito che cerca, soprattutto nelle tematiche, che ineriscono alle questioni legate al riconoscimento di culture altre, di coniugare uguaglianza e differenza. Ciò che ci sembra accomunare Benhabib ad altri esponenti, quali

Amartya Sen, Martha Nussbaum, Jürgen Habermas e Zygmunt Bauman, è il concepire tali diritti, in quanto codice etico e giuridico universale, come strumento normativo per avvicinare l'etica alla politica e, in questo, rappresentare una risposta alle aberrazioni del Novecento, che, proprio a causa del distacco tra etica e politica, ossia tra norme e fatti, resero legittimo e lecito lo strapotere dell'uomo sull'uomo[39]. I diritti umani, infatti, forniscono una mappa concettuale, un linguaggio comune, un vocabolario collettivo, che rende l'individuo capace, in quanto libero, ossia non limitato da impedimenti di alcun genere, di diventare persona, soggetto agente e attore morale. In essi troviamo una mirabile fusione tra individualismo, autonomia, autodeterminazione e altruismo, ma, soprattuto troviamo rispetto per l'altro, "cittadino" come noi di una *Koinè*, regolata da norme egalitarie[40]. Essi indicano un *quid* minimo nel quale rientrano, come sottolinea Benhabib, che, in questa lettura, ci sembra, particolarmente vicina alle riflessioni di Sen e

[39] Sul legame tra politica ed etica, realizzato dal rispetto dei diritti umani, cfr. F. Viola, *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1997.

[40] Cfr. F. Bonsignori, *Diritto, valori, responsabilità*, Giappichelli, Torino 1997.

Nussbaum, l'idea di capacità personale, intesa nel senso più ampio di realizzazione di una "vita felice" e l'idea di socialità, intesa come relazionalità ed espressione di un'etica pubblica, orientata al rispetto di ciascun individuo[41].

Tuttavia, evidenzia la nostra Autrice, l'universalismo dei diritti umani, deve, oggi, proprio in virtù del suo essere una griglia interpretativa della nostra relazione con l'altro, capace di riorientare un agire e una prassi politica, finalizzata all'ascolto e al dialogo tra donne e uomini, pari, ma, diversi, coniugarsi con il particolarismo, ossia con il riconoscimento delle differenze. Al pari di Habermas, allora, i diritti umani, nell'etica politica

---

[41] Cfr. A. Sen, *Development as Freedom*, Alfred A. Knopf, 1999; tr. it. di G. Rigamonti, *Lo sviluppo è libertà. Perchè non c'è crescita senza democrazia*, Mondadori, Milano 2000 e Id., *La libertà individuale come impegno sociale*, Laterza, Roma-Bari 2003$_5$. M. C. Nussbaum, *Women and Human Development. The Capability Approach*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2000; tr. it. di W. Maffezzoni, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, il Mulino, Bologna 2001. Per il ruolo svolto dalla nozione di capacità nel dar vita ad una nuova formulazione del rapporto fra libertà ed uguaglianza cfr. E. Somaini, *Paradigmi dell'uguaglianza*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 140-154.

benhabibiana, a nostro avviso, rappresentano degli strumenti per favorire la rinascita di una politica glocale nei mercati mondializzati, che attestano il declino dello Stato-nazione, inteso quale spazio chiuso, autoregolamentato ed autosufficiente[42]. Al pari di Bauman, invece, la ripresa dei diritti dell'uomo, rappresenta anche per la Nostra, il mezzo per rifondare una comunità vitale di cittadini eticamente autonomi e responsabili, articolata sul triplice principio di libertà, differenza e socialità[43]. L'attualità del richiamo ai diritti umani consiste nella capacità, ci sembra di cogliere nella tematizzazione di Benhabib, che essi hanno di attestare un circolo giusgenerativo tra libertà di parola e richieste di riconoscimento, al cui interno, l'uguaglianza rinvia a parità di diritti e il rispetto della differenza allude, tuttavia, all'irriducibilità di ciascun soggetto. I diritti umani, ci sembra emergere come tratto distintivo nel suo pensiero politico, devono primariamente invitarci a riflettere sulla nostra umanità condivisa, sui tanti volti che essa assume, e come dei

---

[42] Cfr. J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996; tr. it. di L. Ceppa, *L'inclusione dell'altro*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 10.

[43] Cfr. Z. Bauman, *La società dell'incertezza*, cit., p. 23.

performativi, segnare il percorso che va dal "dire" al "fare", disegnando, lungo questo itinerario, l'orizzonte di una prassi condivisa in cui l'altro è visto come uno di noi, ossia un uomo libero di scegliere un progetto di vita. Essi devono abituarci a pensare, nell'attuale temperie storica, come già mette in luce Kant, che "la vera politica non può fare alcun progresso, se prima non ha reso omaggio alla morale"[44].

2.6 Identità e narratività. Un confronto con Paul Ricoeur

Nel pensiero di Benhabib, emerge una definizione dell'identità come un sè relazionale, che nel discorso trova l'ambiente per percepirsi come capace innanzitutto di interlocuzione e nel dialogo trova le

[44] I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., , p. 152.

situazioni per sottoporre a vaglio pubblico le proprie scelte valoriali, passando dalla descrizione argomentativa circa il proprio essere alla prescrizione morale circa i propri comportamenti. Ci sembra che, in tale concezione, che pone l'individuo dinnanzi ad un orizzonte di senso da comprendere e ulteriormente risignificare narrativamente, grazie al rapporto con l'alterità, sia possibile rintracciare una vicinanza con la definizione di identità narrativa, formulata da Ricoeur. In Ricoeur, infatti, il racconto si attesta quale trama, testo, *segno* della presenza di un'alterità, che dà a pensare e orienta altrimenti la nostra esperienza. In quanto espressione di un vissuto diverso rispetto al nostro e di una memoria altra rispetto alla nostra, esso carica il presente di una storia diversa, che si offre ai suoi ascoltatori come possibile orizzonte di senso[45].

Per il filosofo, dire il sé, in relazione all'altro da sé assume il significato di scoprire che il sé e l'altro non sono più da pensare quali elementi che si presuppongono e si intersecano, ma, quali *partners* di una relazione narrativa[46]. La dialettica identitaria

---

[45] Cfr. P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965; tr. it. di E. Renzi, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, il Saggiatore, Milano 2002, p. 55.

[46] Cfr. Id., *Sé come un altro*, cit., p. 78.

ricoeuriana concettualizza l'identità quale espressione di una polarizzazione tra una modalità *ipse* e una modalità *idem*, ossia tra il desiderio di restare fedeli a sé stessi e la volontà di mutamento, che il trascorrere del tempo attesta inesorabilmente, espressione che mostra il dinamismo dell'identità stessa, quale emerge nello snodarsi temporale di atti descrittivi, narrativi e prescrittivi. La rete di interlocuzione, allora, rete simbolica e semiotica, che con Benhabib abbiamo visto precederci e orientarci nel nostro agire nel mondo, ci immerge in un dire che spezza l'autofondazione del soggetto pensante, ponendoci in una dimensione trascendentale dove l'altro ci permette di sondare le nostre capacità di esseri sensienti e agenti.

Una tale concettualizazzione dell'identità come relazione narrativa, che non può prescindere in quanto tale dall'attenzione nei confronti dell'altro, collocata all'interno della riflessione sull'etica del dialogo interculturare, consente, allora, a nostro avviso, di connotare la comprensione dell'altro come disposizione ad "andare oltre le apparenze" e a lasciarsi provocare dal differente modo di abitare e raccontare l'essere, presentificato dall'alterità nel discorso, un differente modo, che, si diceva, dice qualcosa anche a noi stessi circa il nostro modo di

abitare e raccontare l'essere. Tale visione, sortisce l'esito di recuperare, alla contingenza ontologica dell'uomo, la dimensione temporale in senso heiddegeriano, senza la quale nessuna idendità può essere e divenire, dimensione la quale connota il sé come un "che" *addivenire*, come un progetto di vita incalzato da incessanti apprendimenti e sottoposto a continue riterritorializzazioni. *Comunicare*, allora, all'interno della rete di interlocuzioni, in una società multiculturale, assume il valore performativo, sia per i singoli che per le comunità, di dar vita ad un recupero della propria particolarità, senza tralasciare lo *sguardo* altrui. In altri termini, comunicare nella città-condominio, acquisisce il valore di lasciarsi attraversare *linguisticamente* dalla polisemia del dire e di cogliere, lungo questo percorso, la frammentarietà dei discorsi sul reale.

L'identità narrativa, che si articola, come sottolinea Ricoeur, nel tempo e attraverso il tempo, sortisce l'esito propositivo, a livello teoretico, di frantumare ogni pretesa sostanzialistica, attribuita alla soggettività, imponendole il confronto con nuove proposte di senso, che giungono da un mondo interumano dove ciascuno si ritrova attivo e passivo, e in cui, abbiamo visto con Benhabib, le norme cosmopolitiche e il diritto/dovere all'ospitalità, che

le accompagna, danno vita a differenti modi di riannodare il discorso, per ciascun interlocutore, con le proprie tradizioni di pensiero e di pensare il proprio presente di vita.

Qui, ci sembra risiedere il valore etico delle *performances* narrative e discorsive, presente nelle riflessioni ricoeuriane e benhabibiane, ossia nella loro valenza giusgenerativa di complessificare l'agire sociale e politico, grazie all'interazione tra più comunità. Nel racconto, infatti, la relazionalità discorsiva, permette a ciascun soggetto morale, quel soggetto che, per il solo fatto di potersi narrare e poter dar conto di sé e dei propri gesti, va rispettato nella propria irriducibile umanità, di comprendersi come un altro, e contemporaneamente di valutare la "saggezza" del proprio progetto di vita. "Le esperienze che conduciamo nel vasto laboratorio dell'immaginario -evidenzia, infatti, Ricoeur- sono anche indagini condotte nel regno del bene e del male"[47], e, dunque, come abbiamo visto in Benhabib, se condotte a livello pubblico, riconfigurano e riformulano l'immaginario etico-politico di una comunità, legata al vincolo normativo di reciprocità egalitaria. L'identità, la narrazione e la cultura stesse

[47] *Ibidem*, p. 258.

sottostano, per la politologa, ad una matrice narrativa, essendo l'espressione, a livello storico, di dialoghi complessi[48], segnati da accordi e discontinuità temporali. Ella, tuttavia, sottolinea che: "La riluttanza del multiculturalismo a vedere le culture come internamente scisse e discordi rimanda alla visione del Sé concepito, in questo caso, come essere parimenti unitario e armonico, dotato di un irriducibile centro culturale. Al contrario, io guardo all'individualità come allo straordinario e fragile successo del Sé nell'intrecciare narrazioni e fedi contrastanti in una biografia irripetibile. Nella sfera morale e politica, l'autonomia pratica si definisce come la capacità di esercitare la facoltà di scegliere e agire in rapporto alle condizioni delle proprie identificazioni narrative. Tale capacità comprende necessariamente una certa disponibilità di risorse materiali, quali reddito, accesso alla crescita intellettuale e professionale, nonché a istituzioni e spazi pubblici. Facendo ricorso al modello dialogico e narrativo di costituzione dell'identità, propongo, di definire le identità di gruppo in termini molto più dinamici, e sostengo che nella riflessione sulla

[48] Cfr. S. Benhabib, *Premessa* a Id., *La rivendicazione dell'identità culturale*, cit., p. 11.

politica identità/differenza la nostra attenzione dovrebbe concentrarsi meno su ciò che il gruppo *é*, e maggiormente su ciò che i leader politici *reclamano* nella sfera pubblica"[49]. Potersi narrare dinnanzi ad altri, allora, manifesta per entrambi i pensatori, ci sembra di intendere, un accrescimento d'essere, che grazie al linguaggio, dialettizza la stima di sè nella sollecitudine per l'altro.

Si delinea, lungo questo percorso, offerto da Benhabib e Ricoeur, un ideale di "politica del riconoscimento", vera sfida per le società multiculturali, incentrato sulla scoperta o riscoperta dell'eticità del linguaggio, sulla sua valenza pragmatica nel delineare i tratti fondamentali di un'umanità sempre più interdipendente e, per questo, *intimorita*. La richiesta di riconoscimento da parte dell'alterità culturale, che abbiamo definito come un *domandare*, crea una *ferita* nella nostra stessa identità, una ferita che, se non vuole portare ad una emorragia, deve tradursi in una scommessa con il nuovo, nella consapevolezza che la nostra gettatezza ci pone in perenne cammino con e per gli altri ed in continuo ascolto di voci diverse, le quali possono approfondire o anche modificare le risposte che

[49] *Ibidem*, pp. 37-38.

siamo soliti dare circa ciò che rende la nostra vita "buona". Tra mantenimento e cambiamento, a livello individuale, tra tradizione e innovazione, a livello collettivo, la ricerca e la ricognizione etica sull'identità si trasmuta, vorremmo dire con Gadamer, in forma ed in forza d'essere, al confine tra un già là e un non ancora[50]. L'ermeneutica, quale prassi interrogativa circa l'alterità e l'ipseità rappresenta il codice interpretativo, vorremmo ribadire, per aprire un confronto fecondo con la differenza culturale al tempo stesso non omologante e non sostantivante. Come suggerisce Benhabib, infatti, analizzando il parametro conoscitivo ermeneutico: "Le conversazioni ermeneutiche più riuscite sono disagevoli proprio perchè avviano processi di sfida, messa in discussione e apprendimenti reciproci"[51].

L'intreccio delle narrazioni, secondo prospettive diverse, genera quella saggezza sociale, alimento primario di ogni democrazia sostanziale, a nostro avviso, la quale, non può essere resa, per non tradire la propria vocazione pluralistica, da una sola prospettiva e da un solo questionamento sul mondo.

---

[50] Cfr. H. G. Gadamer, *Verità e metodo,* cit., p. 143.

[51] S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale*, cit., p. 60.

Il tempo dialogico-narrativo diventa, allora, quel luogo, come suggerisce la Nostra, di incontro tra le differenze, regolato dalla ospitalità linguistica, da cui far dipendere una risignificazione del proprio sè e della propria tradizione. E qui, ci sembra di cogliere un ulteriore elemento di comunanza con le ultime riflessioni ricoeuriane di natura etico-politica. Nella sua totale esposizione al tempo, "l'identità narrativa rivela infatti -secondo Ricoeur- la propria fragilità quando viene messa alla prova nel confronto con altri, che si tratti di un individuo o di una collettività. Le minacce che attestano la fragilità dell'identità personale o collettiva non sono illusorie; non è infatti irrilevante che le ideologie di potere intraprendano, con inquietante successo, la manipolazione di tali identità fragili tramite mediazioni simboliche dell'azione, e principalmente grazie alle risorse di variazione offerte dal lavoro di configurazione narrativa, dato che è sempre possibile (...) raccontare altrimenti. Queste risorse di riconfigurazione diventano così delle risorse di manipolazione. E su questo terreno minato prospera la tentazione identitaria, che consiste nel ripiegarsi, da parte dell'identità-*ipse*, sull'identità-*idem*"[52]. La

[52] P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Éditions

rappresentazione dell'altro nasconde, sottolinea il filosofo, come avevamo notato anche in Benhabib ed Amselle, un rapporto di dominio dalle valenze morali e sociali. "Le rappresentazioni -sottolinea parimenti Ricoeur- non sono dunque idee che si muovono galleggiando all'interno di uno spazio autonomo, ma sono (...) delle mediazioni simboliche che contribuiscono alla instaurazione del legame sociale; esse simbolizzano infatti le identità che conferiscono una configurazione determinata a quei legami sociali in corso di instaurazione"[53].

L'identità ha, dunque, un uso sociale e proprio per questa sua *funzione*, dovrebbe essere, ci invitano i nostri Autori, continuamente sottoposta a "valenza pubblica", ossia all'ascolto altrui per saggiarne la peculiarità (la differenza), per mostrarne la parità (la dignità) e per sondarne la possibile condivisione di elementi (la saggezza e l'universalità). In una recente intervista, la stessa Benhabib ha riconosciuto gli elementi che la avvicinano a Ricoeur. Ella ha, infatti, sostenuto che: "La critica standard all'universalismo è che l'universalismo è esclusivo, che lascia da parte

---

Stock, Paris 2004; tr. it. di F. Polidori, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, pp. 121-122.

[53] *Ibidem*, p. 155.

gruppi di umanità, che è dominante; tradizionalmente, c'è sempre un fondo di verità in tutto questo. Ma l'universalismo compreso in una prospettiva interattiva e dialogica è una specie di *telos*, una specie di imperativo verso il quale ci possiamo muovere. Da un punto di vista epistemologico questo non significa un impegno verso la trasparenza delle menti. Questa è una critica che è stata spesso rivolta ad i miei lavori e a quelli di Habermas, sui quali ho basato molte delle mie teorie. La critica sostiene che queste teorie si sviluppano a partire dal presupposto di una mente idealistica e trasparente a se stessa. Ma il consenso, sottolineo, non è un idillico stato di unione, è piuttosto una forma di dialogo che comprende sia la comprensione che l'incomprensione. Come sostiene Richard Rorty, il punto è portare avanti la conversazione, perchè è soltanto attraverso questa che abbiamo la nostra unica occasione per continuare a chiarire le incomprensioni e lasciar sorgere nuove domande. E' un principio regolativo quello di lasciare che la narrativa dell'altro/a e dell'alterità sia parte della conversazione. Ho sviluppato la cornice filosofica di questa teoria in *Situating the Self* (...) e su questa cornice ho basato le analisi più politiche in *The Claims of Cultures* e *The Rights of Others*. Come voi

potete vedere questa cornice filosofica è stata certamente ispirata da Habermas con il quale ho studiato, ma è anche molto vicina al lavoro di Paul Ricoeur e io sto scoprendo la mia vicinanza a Ricoeur sempre di più con il passare degli anni"[54].

2.7 Identità, genere, cultura e pratiche di discorso

Benhabib delinea, pertanto, a nostro avviso, all'interno del dibattito sul multiculturalismo, l'ideale di una filosofia della narrazione, che percepisce l'identità e le narrazioni culturali come esposizione allo sguardo e alle parole altrui, da cui far nascere un ideale della cittadinanza globale

[54] G. Fazio, O. Nicolini, "Il racconto degli altri. L'universalismo dialogico di Seyla Benhabib. Intervista a Seyla Benhabib", tr. it. di A. Gallina, in http://www.giornaledifilosofia.net/public/scheda.php?=74.

democratica, postmoderna ed infranazionale[55]. Tratto distintivo delle *metafisiche femministe*[56], l'identità personale come apprendimento sociale, come interazione e come argomentazione, connota fortemente la riflessione sulla società multiculturale

---

[55] Cfr. S. Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community and Post-Modernism Contemporary Ethics*, Routledge-Polity, New York-London 1992 e Id., *Cultural complexity, moral interdependence, and global dialogic community*, in M. C. Nussbaum, J. Glover (a cura di), *Women, Culture and Development: A Study of Human Capabilities*, Clarendon Press, Oxford 1995, pp. 235-259.

[56] Cfr. P. Garavaso, N. Vassallo, *Filosofia delle donne*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 37-41. Sul concetto di metafisica femminista, sorto a partire dagli anni Ottanta in area anglosassone e sul ruolo centrale che esso ascrive al sé ed al sentire, intrecciando riflessione filosofica e psicoanalisi, con lo scopo di sanare la distanza tra soggetto conoscente e oggetto da conoscere, cfr. S. Bordo, *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*, University of New York Press, Albany 1987; L. Boella, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006; C. Gilligan, *In a Different Voice*, Harvard Ubiversity Press, Cambridge 1982; F. MacBride (a cura di), *Identity and Morality*, Clarendon Press, Oxford 2006; A. Panepucci (a cura di), *Psicoanalisi e identità di genere*, Laterza, Roma-Bari 1995; C. Zamboni, *La filosofia donna*, Demetra, Verona 1997.

benhabibiana. La definizione linguistico-narrativa del sé delinea, nella Nostra, i tratti di un'umanità dipendente e fragile, frammentata e solidale, sollecitata da altri a compiere un viaggio di ricerca e di scoperta di cui non conosce nè l'inizio, nè la fine. Questa umanità, come evidenzia Adriana Cavarero, partecipa di una *sostanza* esponibile e insieme narrabile, che si costituisce sempre nella relazione all'altro[57]. L'identità, per Cavavero, infatti, non risulta da un processo di semplice identificazione con un progetto di vita, ma, da ciò che designa un'esistenza singola delicata ed irripetibile, continuamente tenuta in scacco dal tempo. "Il sé narrabile rientra così in quella che si potrebbe chiamare un'etica relazionale della contingenza, ossia un'etica fondata sull'ontologia *altruistica* dell'esistente umano in quanto finito"[58].

La stessa relazionalità e interdipendenza etica, caratterizza le culture, le quali partecipano tutte, come gli individui, che le raccontano e le argomentano, di una *sostanza* plasmabile. Di tale dato espositivo-relazionale, che rende interdipendente ogni progetto di vita, godono,

[57] Cfr. A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 2007[7], p. 57.

[58] *Ibidem*, pp. 115-116.

inevitabilmente, come evidenzia Butler, anche i singoli stati, il cui ideale di autonomia ed omogeneità è continuamente messo sotto prova dall'attraversamento di *altri*. L'esposizione all'altro frantuma ogni pretesa monadica del sè e scardina ogni ideale autofondativo della soggettività e della statalità. "Il mio dar conto di me -argomenta, infatti, Butler, in relazione alla nascita del sé- è sempre parziale, ossessionato da qualcosa per cui non posso escogitare alcuna storia definitiva. Non posso spiegare esattamente perché ho fatto la mia comparsa in questo mondo, e tutti i tentativi di dargli senso narrativamente sono sottoposti a costante revisione. C'è questo in me, e di me, di cui non posso dar conto, che non posso raccontare. Ma ciò significa davvero che, in senso morale, io non sono responsabile di quello che sono e di quello che faccio? Se, nonostante tutti gli sforzi e le buone intenzioni, mi rendo conto che una certa opacità persiste e che non posso rendere pienamente conto di me, si tratta davvero di un fallimento etico? O si tratta piuttosto di un fallimento che lascia presagire una pre-disposizione etica altra rispetto all'idea di una piena trasparente responsabilità narrativa? C'è, in questa ammissione di parziale trasparenza, la possibilità di riconoscere una forma di relazionalità

che mi lega al linguaggio, e a un 'tu', più profondamente di quanto non potessi sapere prima? E proprio questa relazionalità che condiziona e inganna il 'sé' non sarà per caso una risorsa indispensabile per l'etica?"[59].

La *scena interlocutoria*, secondo la pensatrice statunitense, si presentifica sempre come una scena morale, al cui interno la frammentazione individuale, ma, vorremmo sostenere anche di gruppo, apre alla sfida etica. Per Butler, allora, "L' 'io', in fondo, è narrato ma anche presupposto e articolato all'interno del quadro specifico della scena interlocutoria. (...) Il 'tu' è mutevole e immaginario nella stessa misura in cui è delimitato, costretto, recalcitrante, sempre ostinatamente là: è un oggetto verso il quale un'intenzione di desiderio diventa articolabile. Il fatto, però, è che ciò che ricorre in questa relazione con e verso l'altro, in questa scena in cui si articola il desiderio, riproduce un'opacità che non è mai totalmente 'illuminata' attraverso il discorso. Insomma, 'io' racconto una storia a 'te', e noi potremmo prendere in considerazione insieme i

[59] J. Butler, *Giving an account of oneself*, Fordham University Press, New York 2005; tr. it. di F. Rahola, *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 56-57.

dettagli della storia che ti racconto. Ma se questi dettagli li racconto a te nel quadro specifico di un transfert (del resto, si possono davvero raccontare senza un transfert?) sto compiendo qualcosa con il racconto, sto in qualche modo agendo su di te. E questo racconto sta pure facendo qualcosa su di me, sta agendo su di me in modi che mentre procedo posso non avere del tutto chiari"[60]. Nella narrazione di sè ad un altro, dunque, il soggetto, ma, anche le comunità, in Cavarero, Butler e Benhabib, si ricostruisce e si ristruttura ogni volta che è chiamato dalla narrazione stessa e non è mai maneggiabile, proprio in quanto processo in corso, come un tutto dotato di una verità chiara e incontrovertibile.

Ora, l'attenzione etico-politica posta da Benhabib alla dimensione linguistica si traduce in una scoperta o riscoperta della differenza, che ciascuno e ciascuna rappresenta, da cui deriva un ulteriore posizionamento del proprio sé. Scoprire di essere una alterità tra le alterità, significa, a nostro parere, all'interno della filosofia sociale e della differenza, comprendere, grazie al linguaggio, la propria irriducibile individualità come la parte di un tutto, che non è la somma di molti, ma, la polisemia di più

[60] *Ibidem*, p. 72.

voci, che ricercano un bene comune. Seguendo le riflessioni di Benhabib, abbiamo inteso mostrare, all'interno del dibattito sul multiculturalismo, il valore di un ideale dialogico-relazionale dell'identità e storico-processuale delle appartenenze culturali, sociali e politiche, i cui confini devono essere intesi come dotati di una irrimediabile permeabilità e opacità. L'identità narrrativa ci sembra rappresentare, allora, il corollario di una soggettività postmoderna nomade, così come viene intesa nel pensiero di Rosi Braidotti, la quale, interrogandosi sulle possibili alternative di pensiero, che può offrire il femminismo, rispetto ai dilemmi dell'identità culturale, concettualizza l'ideale di una cittadinanza vissuta ed agita al convergere di più *confini*. "La figurazione che propongo del soggetto in generale, -Ella sostiene- ma soprattutto del soggetto femminista -e di una sua interpretazione situata, postmoderna, culturalmente differenziata- è il/la nomade. Questo soggetto si può definire anche postmoderno/industriale/coloniale a seconda del proprio punto di enunciazione. In quanto la classe sociale, razza, appartenenza etnica, genere, età e altri tratti specifici sono gli assi della differenziazione che, intersecandosi e interagendo, costituiscono la soggettività, la nozione di nomade si riferisce alla

simultanea presenza di alcuni o molti di questi tratti nello stesso soggetto. Il che rispecchia le complesse interazioni dei vari livelli della soggettività"[61]. Per Braidotti, la nozione di nomadismo svolge la funzione critica di mettere in luce sia il legame tra il potere e il sapere, che abbiamo visto rappresentare uno dei tratti distintivi del percorso di analisi di Amselle e Benhabib, da cui si originano le definizioni identitarie, espressione sempre di particolari prospettive sul "mondo", sia la natura fluida, flessibile e relazionale della soggettività, che scalza da essa ogni pregiudiziale sostanzialistica rigida.

La soggettività nomade, allora, in quanto percezione della propria particolarità, contingenza e storicità dà vita ad un pensare filosofico multirelazionale, aperto alla sfida del confronto con la diversità e alla sua possibile, vorremmo aggiungere, quanto necessaria inclusione nell'*ordine del discorso*. Sostiene, infatti, la pensatrice: "Lo stile nomade mi permette di riflettere sulle questioni che ritengo fondamentali: il fallologocentrismo, l'etnocentrismo, la positività della differenza. Il pensiero filosofico -come disciplina- è estremamente

[61] R. Braidotti, *Nuovi soggetti nomadi*, cit., p. 13.

fallologocentrico e antinomadico. Intrattiene un rapporto privilegiato con la dominazione, il potere e la violenza. Di conseguenza, richiede dei meccanismi di esclusione e di dominazione in quanto facenti parte delle sue pratiche codificate. La filosofia si crea attraverso ciò che esclude, almeno quanto ciò che asserisce. La teoria, in particolar modo la filosofia, afferma i suoi valori mediante l'esclusione di tanti altri valori: non maschili, non bianchi, non colti e così via"[62]. Il pensiero della differenza femminista si colloca, al contrario, lungo il percorso di riflessione nomadico, che Ella propone, al crocevia di più discorsi, senza dimenticare il posizionamento da cui ciascuno e ciascuna prende parola. "La coscienza nomade (...) consiste nel non considerare alcuna identità come permanente. Il nomade è solo di passaggio; lei/lui costruisce quelle connessioni necessariamente situate che le/gli consentono la sopravvivenza ma non si fa carico mai pienamente dei limiti di un'unica fissa identità nazionale: il nomade non possiede passaporti, oppure ne ha troppi"[63].

---

[62] *Ibidem*, p. 52.

[63] *Ibidem*, p. 55.

Il nomade, dunque, per la filosofa, incarna l'ideale di un soggetto cosmopolita e relazionale, inserito all'interno di una fitta rete di rapporti interpersonali, che lo abituano ad attraversare più frontiere. Egli adotta, come sostiene Paul Zumthor, rispetto ai *residenti stanziali*, la logica del prestito e non del possesso[64]. Per Braidotti, l'incarnazione del sé si traduce nell'acquisizione della propria consapevolezza linguistica, che, in relazione all'altro, attesta una responsabilità per il linguaggio, ossia un vivere nel e per il linguaggio. "E', ovviamente, l'essere iscritto nel linguaggio che fa del soggetto incarnato un 'io' dotato di parola, cioè un'entità sessuata funzionale, socializzata"[65]. L'incarnazione, allora, rappresenta innanzitutto il luogo delle enunciazioni, ossia la prospettiva da cui dipende una particolare focalizzazione sul mondo degli uomini e delle cose, a partire dalla quale ciascuna e ciascuno parla e narra di sé anche a livello culturale. E' il punto da cui, vorremmo aggiungere, ogni soggetto relazionale scopre da dove viene al fine di comprendere meglio dove può andare.

---

[64] Cfr. P. Zumthor, *Babele ou l'inachèvement*, Éditions du Seuil, Paris 1997; tr. it. di S. Varvaro, *Babele. Dell'incompiutezza*, il Mulino, Bologna 1998, pp. 113-123.

[65] R. Braidotti, *Nuovi soggetti nomadi*, cit., p. 79.

Ora, l'identità situata scopre nel contatto il dissimile nel simile, che la differenzia, ma, la colloca al tempo stesso nella propria inalienabile umanità. Questa collocazione, si traduce, per il pensiero politico, in un'attitudine a coltivare, si diceva, la multidirezionalità, ossia nell'attitudine a lasciar emergere modi di dire altrimenti l'essere, che nel caso del nostro spazio di cinadinanza europeo, si traducono in un'attitudine a *trasvalutare* la nostra tradizione, per trarne gli elementi condivisibili e per riorientarla grazie agli apporti simbolici, che ci provengono dall'*esterno*. E proprio circa i futuri scenari di cittadinanza europea, Braidotti argomenta che: "quando ci si trova di fronte all'inevitabile gamma delle posizioni -derivate dalle nostre appartenenze politiche o di altro tipo- occorre trasformare le nostre differenze in oggetto di scambio discorsivo senza farci dominare dal timore del relativismo. E' necessario parlare di queste differenze e non tentare di omogeneizzarle dentro una concezione dell'identità europea falsamente unitaria, e, a mio avviso, auto-compiacente. Penso che occorra affrontare i paradossi dell'esclusione e dell'affermazione, di potere e di verirà, che stanno al cuore di questa ricerca di identità, specialmente nel contesto europeo. Questo significa che per poter

sostenere una nuova identità legata al progetto di Unione europea, occorre andare verso un concetto postnazionalistico di identità culturale”[66].

La sollecitazione altra, che ci sembra di cogliere nelle sue analisi, consiste, allora, nell’invitare il pensiero a percepire le nazioni come comunità viventi, flessibili, aperte, animate da un senso dell’essere europei certamente unitario, ma, non-nazionalista.

[66] *Ibidem*, p. 167.

2.8 L'umanità tra modernità e intercultura

Braidotti ci consente di argomentare ulteriormente la nostra riflessione sul rapporto tra identità e differenza, in un mondo globale, e su un ideale forma di cittadinanza cosmopolita, ossia giocata sul diritto di ospitalità, linguistica innanzitutto, quale segno di accoglienza nei confronti di colui che ci appare totalmente altro, ossia estraneo. Al riguardo, Wieviorka sottolinea come: "Le differenze sono inquietanti perchè non le conosciamo. E meno le conosciamo, più ci appaiono inquietanti. In questo senso, per porre rimedio al problema, è assolutamente necessario ampliare e approfondire le analisi sociologiche e antropologiche. Le differenze, inoltre, appaiono inquietanti perchè non siamo disposti ad ammettere che il dibattito politico è possibile. Se accettiamo di trasformare in dibattito le nostre paure e i problemi che esse suscitano, avremo più possibilità di trovare risposte politiche adeguate.

Affronatere le differenze oggi ci permette di affrontare il futuro in modo più sereno. Continuare ad avere paura delle differenze è un errore che potrebbe costarci caro"[67].

Non può, dunque, esservi soggetto, abbiamo tentato di illustrare, rileggendo il pensiero politico di Benhabib, se non nel riconoscimento della reciprocità, il che equivale ad ammettere che siamo soggetti solo ammettendo che anche tutti gli altri esseri umani lo sono allo stesso titolo, ma, con *voci differenti*. La Cultura, che abbiamo voluto intendere come una prassi etica, volta a socializzare tradizioni e vissuti, da cui far sorgere una forma di cittadinanza in situazione, "rende -come nota Galli- l'umanità universale un insieme di particolari, non l'astratto minimo comune denominatore fra i singoli esseri umani ma un'unità complessa in sé differenziata e articolata"[68]. Il riconoscimento, cui fa perno l'etica discorsiva, da cui non è esente lo scontro, produce, allora, un cambio di paradigma nella definizione dell'identità stessa, che nell'edificare il proprio progetto di vita, scopre la temporalità del proprio divenire con e per gli altri. Una temporalità che

[67] M. Wieviorka, *L'inquietudine delle differenze*, cit., p. 63.

[68] C. Galli, *L'umanità multiculturale*, cit., p. 30.

configura l'esistenza individuale, ma, anche quella collettiva come scommessa e sfida al tempo stesso. Una sfida cui compete più che mai, oggi, rifondare l'umanità, come sostiene Galli. Infatti, "Oggi l'umanità più che un dovere è una sfida. La sfida di dare un volto umano all'umanesimo; di stare nella contingenza secondo modalità di un conflitto che, per quanto reale, non sia distruttivo ma sia anche un «prendersi cura» di Sé e dell'altro; di esprimere una passione per l'uomo non inutile ma tanto sapiente da consentire che attraverso di essa si salvi l'umanità nella concretezza e nella differenza delle creature e degli individui, e che la natura umana non sia più stravolta dall'ostilità verso se stessa e verso la natura del mondo"[69].

[69] *Ibidem*, p. 85.

CAPITOLO TERZO

Oltre il lim*es*. *La cittadinanza europea nelle analisi di Etienne Balibar*

"La filosofia è nata sotto il segno dell'acqua. Nel VI secolo a. C., in Asia Minore, nelle città fiorenti dello Ionio, in riva al mare Egeo."

Cécile Guérard, *Philosophie légère de la mer*, Éditions des Équateurs, Paris 2006; tr. it. di L. Brioschi, *Piccola filosofia del mare. Da Talete a Nietzsche*, Ugo Guanda Editore, Parma 2010, p. 19.

Le riflessioni di Benhabib sui dilemmi della cittadinanza contemporanea, segnata dalla convivenza con l'alterità culturale, ci hanno condotto all'ideale di una ragione pratica relazionale e discorsiva, una ragione il cui tratto distintivo abbiamo voluto cogliere nella condivisione dei destini della città. Una simile configurazione della ragione, ci ha spinto ad argomentare l'identità come riconoscimento innanzitutto di quelle qualità etiche, capacitanti e possibilitanti, iscritte nell'orizzonte

normativo dei diritti umani. Il felice connubio tra individualismo e solidarietà, che essi illustrano, ci ha consentito di avanzare l'ideale di una cittadinanza e di una appartenenza cosmopolitiche, fondate sull'attraversamento di luoghi, che, tuttavia, nell'erranza, mantengono inalterata, la visione dell'uomo come fine in sè, che si comprende a partire dai propri progetti di vita e dalla messa in comune del proprio vissuto.

Si è tentato, inoltre, di descrivere l'identità nel suo legame con la cultura, ripercorrendo le ultime riflessioni benhabibiane e, confrontandole con le analisi ricoeuriane sulla tematica del riconoscimento, quale scambio, comunicazione, relazione narrativa, inserita in un contesto discorsivo ed argomentativo comunitario, si è cercato di darne una caratterizzazione pratica e pubblica, atta a inserire l'individuo in un tessuto sociale e politico polisemico.

Ora, dopo aver illustrato i tratti meticci e nomadici, relazionali e narrativo-discorsivi dell'identità, tratti che contraddistinguono anche i sistemi culturali, in quanto organismi viventi, genesi di una tensione perenne tra tradizione e innovazione, vorremmo soffermarci, affrontando la questione relativa alla cittadinanza, sulle implicazioni spaziali connesse al

vivere insieme, inteso quale riconoscimento dell'uguaglianza, della differenza e della interdipendenza, che lega ciascuno di noi in un orizzonte onto-teleologico policulturale. All'interno di questa proposta di senso altro da dare al convivere, la gettatezza e la cura, che segnano la nostra venuta al mondo, assumono i connotati di una contingenza dell'universale, contingenza, alla quale vorremmo dare il significato di presenza a se stessi dinnanzi ad altri, quindi, come abbiamo proposto di coscienza di luogo, che, in quanto atto di posizionamento del sé in relazione all'*esterno*, consente ad ogni singolarità di strutturarsi e manifestarsi, dando conto di sé nell'inestricabile intreccio discorsivo tra vissuto personale e vita pubblica.

L'intercultura, allora, quale luogo di incontro tra singolarità e collettività differenti, rappresentando il segno più manifesto della statualità *postmoderna*, se non vuole cedere, a nostro avviso, né ai rischi di frantumazione sociale, né ai pericoli di omogeneizzazione culturale, deve riuscire a conciliare, nell'appartenenza, istanze di riconoscimento, rivendicazioni di diritti e richieste di spazi per esercitare sia la scelta che la critica, nel senso foucaultiano di possibilità, fornita a ciascun

individuo, di dire in quale modo vuole essere governato, senza rinunciare alla dignità, alla libertà e all'autonomia[1]. L'identità del cittadino globale, pertanto, nel suo intreccio relazionale e narrativo con l'alterità, che la colloca inestricabilmente nella dimensione etica del dar conto di sé e nella dimensione politica della critica e della richiesta, si viene configurando, come sostiene Alberto Pirni, quale inserimento volontario in un sistema codificato e condiviso di usi, tradizioni e valori, passibile di modificazioni, riterritorializzazione dei vissuti ed *esercizio* della propria umanità nella comunità[2].

L'identità culturale, in particolare, quale *medium* tra sé e il mondo, finisce inevitabilmente per assumere i tratti, come abbiamo visto nelle riflessioni di Amselle e Benhabib sulla relazione tra identità e cultura, della continua alfabetizzazione e della *compromissione*, tratti, che non ne segnano la sconfitta, bensì, ne ampliano la struttura e ne modificano il senso ed il significato. Come sottolinea, infatti, Franco Remotti. "L'identità è un fatto di decisioni. E se è un fatto di decisioni,

---

[1] Cfr. M. Foucault, *Illuminismo e critica*, a cura di P. Natoli, Donzelli, Roma 1997, pp. 51-56.

[2] Cfr. A. Pirni, *Prefazione* a Id. (a cura di), *Comunità identità e sfide del riconoscimento*, cit., pp. 9-11.

occorrerà abbandonare la visione essenzialistica e fissata dell'identità, per adottarne invece una di tipo convenzionalistico (...) non esiste l'identità, bensì esistono modi diversi di organizzare il concetto di identità. Detto in altri termini, l'identità viene sempre, in qualche modo, 'costruita' o 'inventata'"[3]. Ergendosi, allora, grazie al precario equilibrio tra credenze e scoperte, l'identità può ben essere intesa quale prassi simbolica, organizzativa, orientativa del nostro essere e fare, del nostro vivere e convivere. Da tale prospettiva sulla tematica, prende corpo, a nostro avviso, la necessità di ripensare anche i termini e le finalità della comunità, ossia di quello spazio relazionale dove ogni individuo attesta la propria umanità, e, al cui interno, i vari atti linguistici, posti in essere dai vari soggetti, consentono di riconoscere la propria singolarità, di conoscere la diversità, arrivando a riscoprire il simile nel dissimile.

A partire da siffatto sfondo, vorremmo soffermarci, più compiutamente, nel prosieguo del lavoro, sulle analisi politiche di Etienne Balibar, che hanno per oggetto l'identità e la cittadinanza della Unione

---

[3] F. Remotti, *Contro l'identità,* Laterza, Roma-Bari 1996, p. 5.

europea, territorio unificato, ma, al tempo stesso diversificato al proprio interno, territorio antico cui spetta, oggi, il compito di pensare il nuovo. Tuttavia, prima di entrare nel merito della trattazione balibariana, vorremmo illustrare alcune delle riflessioni più recenti sulla cittadinanza globale, che hanno segnato il dibattito sulla società multiculturale.

3.1 Appartenenza e cittadinanza: la poietica della relazione

L'appartenenza, che abbiamo voluto definire come coscienza di luogo, si traduce inevitabilmente in una riconsiderazione del sé, quale *ente* dotato di emotività ed eticità. La città multiculturale necessita, pertanto, come evidenzia Pirni, per dar vita ad un agire sociale orientato all'interculturalità, ossia alla relazione e alla conoscenza reciproca di tutti i soggetti presenti sul *territorio*, di ripensare l'uomo:

"non come essere in sé e per sé concluso e autosufficiente nella propria individualità di pensiero, bensì come quell'essere fondamentalmente aperto all'altro da sé e che si costituisce proprio grazie ad una costante relazionalità con ciò che gli è -fenomenologicamente- esterno, ma anche -eticamente- estraneo"[4]. Necessita, dunque, di rifondare l'umanità all'interno della comunità, percepita quale luogo di comunanza, socializzazione, *fratellanza* e ricerca del bene comune, ossia di un bene generato da argomentazioni pubbliche, ragionate e trasvalutate.

La questione relativa al *cosa* condividere implica, innanzitutto, non solo l'assolutezza di un imperativo categorico per l'uomo postmoderno, pellegrino spesso per necessità, consistente nel non misconoscere l'umanità nell'altro uomo, come si diveva, ma, comporta soprattutto nell'agire politico e legislativo, la necessità di rifarsi ad atti di iterazione giusgenerativa, come ci ha illustrato Benhabib. Momento pubblico di critica costruttiva e di esercizio della virtù politica, l'iterazione consente di rispondere alla presenza sconvolgente e perturbante

[4] A. Pirni, *Dire comunità, oggi?*, in Id. (a cura di), *Comunità identità e sfide del riconoscimento*, cit., p. 90.

dello *xenos*, verso il quale abbiamo un dovere incondizionato di ospitalità, dando vita ad una riformulazione delle norme, capace di trasformare il carattere giuridico della cittadinanza e della sovranità, assegnando loro un valore includente e democratico. Le iterazioni, infatti, come sottolinea Benhabib, non si limitano a modificare considerazioni già consolidate, ma, trasvalutando la tradizione, per rispondere ad esigenze di innovazione politica, trasformano un punto di vista organizzativo autoritativo dello spazio pubblico in un dato autorevole, e, dunque, passibile di ulteriori modifiche e aggiornamenti[5]. Al pari di un gioco linguistico, che ha per oggetto l'essere cittadino di uno Stato, esse, a nostro parere, segnano il passaggio dal *cosa* rende cittadini al *come* e *perchè* si è cittadini, nel momento in cui consentono ad un popolo, vincolato da determinate norme e principi, di riapriopriarsene per reinterpretarli, dimostrando, in questo modo, di essere non soltanto *oggetto* ma anche *autore delle leggi*. Tale prassi etico-politica, non solo pone dinnanzi al fatto che, oltre ai soggetti/oggetti della norma, è presente il *medium*

[5] Cfr. S. Benhabib, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, cit., pp.114-145.

della legge, fondata sul rapporto tra trascendentalismo (ciò che non può non essere) e positivismo giuridico (ciò che deve essere), ma, in virtù del suo dinamismo, apre uno sguardo sul presente, quel presente, che ci è dato vivere e progettare, senza dimenticare, tuttavia, che, essendo, come si diceva, un tempo di passaggio, non sarà mai interamente nelle nostre mani e non ci permetterà mai di cogliere tutti i germogli, che da esso nasceranno, ma, che abbiamo il *dovere* di porre in essere.

L'iterazione, allora, fonda una nuova volontà democratica, proprio a partire dal dono della parola, fatto ad altri e, legandosi, per un verso, alla teoria dell'agire comunicativo, e, per l'altro, all'identità narrativa, avvia il pensiero verso un superamento definitivo di concezioni identitarie rigide, soprattutto a livello culturale, che si traducono, sul versante politico, in visioni ghettizzanti, falsamente inclusive e partecipative, della cittadinanza. Essa rappresenta, a nostro avviso, lo strumento di un agire politico, che, nel suo rapporto strutturale con l'*alterità*, nel suo appello al valore orientativo capacitante dei diritti fondamentali, stabilisce, per la cittadinanza, il senso di un fare, che tenta di coniugare bene individuale e benessere collettivo. L'alterità di

discorso e narrazione, attraverso cui la prassi giusgenerativa attesta il proprio valore e sonda la propria valenza, al fine di inverare una forma di cittadinanza plurale ed egalitaria, rappresenta, quindi, per i soggetti nomadi del Terzo Millennio, non una perdita di orizzonte, bensì, un possibile *oriente* di significati altri, in cui dimorare, nel e attraverso il linguaggio, per trovare una ulteriore, forse più ricca, messa a fuoco del proprio sé.

3.2 Individualità e universalità. La prospettiva ermeneutica

L'orizzonte linguistico rende le culture comunicabili, giudicabili e condivisibili, a livello individuale esso permette quella che, con Benhabib, abbiamo definito ascrizione volontaria, ossia il diritto garantito a ciascuno e a ciascuna di inserirsi "ragionevolmente" e criticamente in un sistema

culturale e di decidere quali norme e quali valori adottare per valutare le proprie capacità e realizzare le proprie azioni. L'identità che sorge da questo sistema dinamico-relazionale, manifesta, in maniera incontrovertibile, non solo la fragilità e l'interdipendenza del soggetto, ma, configura l'atto comunicativo quale atto di comprensione, ossia atto all'interno del quale comprendere significa lasciarsi dire qualcosa, lasciarsi coinvolgere dalla narrazione dell'altro, atto che, nella dimensione etica, rende il soggetto capace di dar conto di sé all'altro, come pone in luce Ricoeur, e, nella dimensione pubblica, struttura la dinamica domanda/risposta col fine di trovare una intesa su un ideale di benessere condivisibile da tutti, poichè in grado di tenere insieme umanità, universalità, solidarietà, parità e differenza.

Al riguardo, significativa ci appare la prospettiva ermeneutica gadameriana, laddove il filosofo sostiene appunto che: "Questo nesso tra ascoltare (*Hören*) e comprendere (*Verstehen*) è in verità il libero aprirsi alla dimensione dell'altro"[6]. Il

[6] H. G. Gadamer, *Über das Hören*, in *Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000; tr. it. di D. Di Cesare, *Sull'ascolto*, in Id., *Linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 200.

comprendere, allora, nella visuale ermeneutica, assume i connotati non di un gesto di mera appropriazione, bensì, di un atto intenzionale di ascolto, che, all'interno del dialogo tra culture, si concretizza quale prassi di continua ridefinizione dei propri confini linguistici, valoriali, comportamentali. La cultura diventa pertanto, ci sembra di cogliere nella analisi gadameriana, un orizzonte mobile, in continua formazione di cui si è parte e a cui si partecipa attivamente, sia a livello individuale che collettivo. La riflessione di Gadamer sulla cultura, ci permette, allora, di trovare un ulteriore supporto ad una concezione interdipendente ed intersoggettiva di ciascun patrimonio identitario e culturale, che, come abbiamo visto con Amselle, Benhabib e Braidotti, eccede sempre ogni precomprensione delimitante.

La cittadinanza, vissuta ed esperita nel linguaggio, cui l'*arte del comprendere*, consente di dare un connotato relazionale e critico, assume il significato di un essere e agire individual-collettivo, di un compartecipare, che segna proprio quel passaggio dal dovere etico dell'ospitalità e dell'attenzione verso una estraneità, che non è più altrove, ma, ci incalza, ormai, al diritto politico dell'accoglienza e dell'ascolto, fondamentale per l'interculturalità. Significativamente Dal Lago, interrogandosi proprio

sugli effetti della globalizzazione sull'identità e sulla appartenenza alla comunità, sostiene che l'unica via d'uscita alla frammentazione sociale e all'individualismo morale, veri e propri naufragi dell'umanità, è rappresentata da una concezione intersoggettiva delle dinamiche sociali, la quale solamente può riuscire a riqualificare la partecipazione alle sorti della *polis*, nel segno della prossimità[7].

L'arendtiano diritto di avere diritti, oltre i confini di uno stato-nazione, nell'epoca dell'interdipendenza, che rende policromi i confini tra territori, sancisce, grazie ad una prospettiva ermeneutica, il riconoscimento, per ciascun individuo *insider* o *outsider*, di essere un *soggetto morale* e una *persona giuridica*, titolare di alcuni diritti inalienabili, indipendentemente dallo status di appartenenza politica. Tale diritto, modificando lo statuto della cittadinanza nel segno della transnazionalità, per inverarsi, deve passare dallo statuto di petizione di principio, alla forma di un imperativo per la ragione

---

[7] Cfr. A. Dal Lago, *Esistono davvero i conflitti tra culture? Una riflessione storico-metodologica*, in C. Galli (a cura di), *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, il Mulino, Bologna 2006, pp. 45-79.

relazionale, fondato, per l'appunto sull'ascolto, sulla cura, sulla solidarietà e sulla co-responsabilità.

3.3 Strategie di linguaggio: dalla referenza alla conoscenza

La dimensione linguistica, che abbiamo voluto privilegiare quale luogo della risignificazione del sé, assolve, tuttavia, un'altra funzione, la connotativa, alla quale demanda il compito di descrivere, nel rapporto ostensivo con gli *oggetti*, che circondano la nostra esistenza, anche quella alterità, quella estraneità, tremenda e affascinante, che, come si diceva, non abita più oltre le colonne d'Ercole. Riflettendo sul rapporto tra il *dire* ed il *predicare*, Curi osserva acutamente che: "Nelle lingue indoeuropee il termine che designa lo straniero contiene contemporaneamente in sé l'intero

repertorio delle accezioni semantiche dell'alterità, e cioè il forestiero, l'estraneo, il nemico, ma anche lo strano, lo spaesante; in una parola, tutto ciò che è *altro* da noi, anche se con noi viene comunque in rapporto"[8]. Lo straniero è, dunque, quel *lontano* da noi, innanzitutto per usi e costumi, è il non conosciuto, che può suscitare curiosità o ripulsa.

L'ambiguità *semantico-relazionale*, vorremmo dire, insita nel termine straniero, appare già in Benveniste, laddove, egli sottolinea, la duplicità di significato, che connota l'etimologia della parola. L'*Hostis* latino, infatti, precisa, è contrapposto all'*in-genuus*, ovverosia a colui che, per diritto di sangue, appartiene alla comunità, è, dunque, il forestiero, e, tuttavia, curiosamente per assonanza *hostis* rinvia ad un altro termine, che designa sempre l'estraneità, ma, con una diversa accezione, ossia al termine *hospes*, ospite, e tale parola indica quella figura, che, aprendo un varco nel nostro spazio comunitario, richiama ad un obbligo di accoglienza morale e di sollecitudine etica[9]. Lo straniero, sconosciuto

---

[8] U. Curi, *Straniero*, cit., p. 57.

[9] Cfr. É. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européenes*, Les Éditions de Minuit, Paris 1969; tr. it. di M. Liborio, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 1976, vol. I, pp. 68 e sgg..

ospitato, mette in moto con la sua presenza una relazionalità differente, si diceva, rileggendo le riflessioni derridariane sull'ospitalità, basata non più solo sulla consanguineità, ma, paradossalmente sullo stupore della diversità, *sentimento*, che può tradursi in amicizia, empatia ed al fine, ci sentiamo di sostenere, anche in *ermeneutica*.

Il tema dello straniero *fascinans*, portatore di un dire altrimenti, è un tema ben presente nella nostra tradizione di pensiero, basti pensare ai dialoghi platonici, dove spesso è proprio colui che viene da un altro luogo a dare una definizione altra della verità, oltre quella consuetudinaria, e con questo gesto a mostrare la retta via del ragionamento agli altri[10]. Esemplare al riguardo, ci appare la figura di Diotima nel *Simposio*, la sacerdotessa di Mantinea, che rivela a Socrate la vera natura di Eros, che è, al tempo stesso, donna di sapienza e straniera[11]. Solo successivamente i termini *hostis* ed *hospes* hanno intrapreso strade differenti, separandosi sia

---

[10] Cfr. H. Joly, *Études Platoniciennes. La question des étrangers*, Libraire Philosophiques J. Vrin, Paris 1992; tr. it. di R. Prezzo, *La questione degli stranieri. Platone e l'alterità*, et al. /Edizioni, Varese 2010, pp. 5-81.

[11] Cfr. Platone, *Simposio*, in *Opere complete*, vol. 3, tr. it. di P. Pucci, Laterza, Roma-Bari 1991[7], XXII-XXIX..

politicamente che giuridicamente e dando vita ad una accezione dell'estraneità che ha mantenuto solo il ricordo della irriducibile differenza, che può portare solamente ad *inimicizia* e scontro[12].

Da tale biforcazione linguistica, ci sembra di poter cogliere, proprio l'origine di quelle visioni chiuse dell'identità altrui, che tendono appunto a percepirla come un dato incontrovertibile e immutabile, caratterizzato esclusivamente da attitudini negative, se non addirittura inumane. Curi sottolinea tale tendenza *alienante*, in atto nell'uso del termine straniero, evidenziando appunto che: "Nel linguaggio comune, si può notare che l'impiego dell'espressione 'straniero' implica una caratterizzazione in termini esclusivamente negativi, poiché allude a ciò che gli individui così designati non sono (originari del nostro paese) o a ciò che non hanno (la nostra lingua, la nostra cultura, la nostra religione). L'espressione si limita a rilevare il loro essere-esterni privo di qualsiasi altro connotato salvo quello della stranezza, che dà una particolare tonalità alla parola sia in italiano sia in francese (*étranger*) e

[12] Cfr. P. Nepi, *Amicizia e giustizia tra antico e moderno*, in "Babelonline/print. Voci e percorsi della differenza", *Amicizia ed ospitalità da e per Jacques Derrida*, a cura di C. Dovolich, cit., pp. 181-191.

in inglese (*stranger*). All'esteriorità si aggiunge così la nota della difformità da ciò che è consueto, e che perciò suscita perplessità e sconcerto. In molti casi, dunque, è 'estraneo' o 'straniero' quello che è anche percepito come strano"[13]. Tale uso performativo del linguaggio, nota ancora il filosofo, nasconde una rappresentazione che, percependo il diverso solo come *altro*, ossia come il precipitato di una visione, che, a ben vedere, accomunando tutti, misconosce ciascuno, nella sua irriducibile differenza (di genere, culturale, religiosa, ideologica), oscura ogni diversità e così facendo, impedisce ogni relazione di *scambio*.

Quello che prende corpo, attraverso il gioco linguistico del "descrivere l'altro" è, allora, una sorta di anonimato uniformante, il quale, tuttavia, sortisce effetti anche su noi stessi, mostrandoci innanzitutto attraverso quali modalità siamo soliti "accogliere", soprattutto a livello *mentale*, lo straniero-diverso. "L'anonimato uniformante –argomenta Curi- in cui l'appellativo di 'stranieri' rigetta la varietà dei gruppi umani si riflette sulla natura delle relazioni che entro tale orizzonte di senso diventa possibile, rendendola massimamente impersonale: ciò che mi unisce a colui che, per me, non è che uno straniero non può

[13] U. Curi, *Straniero*, cit., p. 84.

avere nulla di unico e di esclusivo, ma mi accomunerà a lui come a un numero indeterminato e del tutto indifferenziato di altri individui; ciò che, viceversa, da lui mi divide, racchiuso nella sua strana esteriorità, acquisterà su questo sfondo un'importanza decisiva"[14].

Vicino, ma, lontano, affascinante, ma, minaccioso, oggetto di studio e definizioni, lo straniero con la sua venuta inattesa finisce con il creare mondi nel mondo, mondi dove egli vive spesso tra di noi, ma, non sempre insieme a noi. "L'immagine degli stranieri -osserva ancora il filosofo- che lo specchio del nostro linguaggio ci riflette è, dunque, quella di una massa anonima e indifferenziata di uomini che, in quanto abita la nostra terra (ma non la vive) e la nostra cultura senza affondare in esse le sue radici, ci è intrinsecamente estranea. Le molte differenze che, con le parole e con la pratica, in realtà si fanno tra differenti categorie di stranieri (comunitari ed extracomunitari, legalmente soggiornanti o clandestini, profughi, rifugiati, esiliati ecc.) si iscrivono tutte, come determinazioni aggiuntive, entro un'identificazione al suo interno semanticamente vuota e i cui significati si addensano

[14] *Ibidem*.

sul confine netto che essa demarca tra poli nettamente contrapposti. E' a partire da questa struttura formale che il rapporto può configurarsi più facilmente nei termini dell'opposizione amico-nemico"[15].

Lo straniero, allora, in quanto totalmente altro da noi, non sa, non capisce, non riesce ad integrarsi, e occupa spazi, che sono nostri. Al riguardo, Bauman esorta, con un'attenzione storicosociale, a riflettere sul fatto che: "Tutte le società producono stranieri: ma ognuna ne produce un tipo particolare, secondo modalità uniche e irripetibili. Se si definisce «straniero» chi non si adatta alle mappe cognitive, morali o estetiche del mondo e con la sua semplice presenza rende opaco ciò che dovrebbe essere trasparente; se gli stranieri sono persone in grado di sconvolgere i modelli di comportamento stabiliti e costituiscono un ostacolo alla realizzazione di una condizione di benessere generale; se compromettono la serenità diffondendo ansia e preoccupazione e fanno diventare seducenti esperienze strane e proibite; se, in altri termini, oscurano e confondono le linee di demarcazione che devono rimanere ben visibili; se, infine, provocano quello stato di

[15] *Ibidem*, p. 85.

incertezza che è fonte di inquietudine e smarrimento -allora tutte le società conosciute producono stranieri. Il procedimento seguito per tracciare i confini e disegnare le mappe cognitive, estetiche e morali, stabilisce fin dall'inizio gli individui destinati a rimanere ai margini o fuori degli schemi di una esistenza ordinata e dotata di senso: gli stessi che in seguito saranno accusati di causare i disagi più fastidiosi e insopportabili"[16]. Oggi, allora, il *nostro* straniero, che arriva sulle nostre coste, in cerca di vita, deve sollecitare la riflessione a dare risposte altre, in grado di riannodare, all'interno del discorso etico-politico, i temi riguardanti l'ospitalità, la comunanza di destino e l'uguaglianza, temi da cui è sorta la nostra stessa cittadinanza democratica, che non rappresenta un bene per pochi, bensì, un patrimonio per l'umanità.

[16] Z. Bauman, *La società dell'incertezza*, cit., p. 55.

3.4 Vite invisibili

Nella dinamica tra deterritorializzazione e riterritorializzazione, che accompagna ogni vissuto migrante, ma, si riverbera necessariamente anche su chi già fa parte di uno stato, come si diceva, lo straniero vive quella che, il sociologo algerino Abdelmalek Sayad definisce "doppia assenza". Per i nostri sistemi politici, il migrante è *atopos*, è senza luogo, è forza lavoro, sempre in bilico tra presente e futuro. Non è un cittadino, ma, non è neanche un ospite, né un turista, egli, diviso tra due società, quella d'origine e quella d'arrivo, può, forse, a nostro avviso, recuperare il senso della propria esistenza precaria e provvisoria e ricollocare la propria appartenenza al fine di ribadire la propria umanità e di acquistare voce anche nella sfera delle decisioni pubbliche e collettive, facendo propria una concezione ibrida e narrativa della propria identità, una concezione che può creare un ponte tra due mondi, che, ci sembra, possa rappresentare l'unico

antidoto all'estraneità e allo smarrimento rispetto innanzitutto a se stessi[17].

Sayad vede nella provvisorietà in cui viene inserito l'immigrato l'origine del suo sentirsi, diremmo noi, un *non-ente*, un non presente, un senza volto. "Sono innanzitutto i primi interessati, gli immigrati stessi, entrati in modo quasi furtivo e provvisorio (così almeno credevano) in una società che sperimentano come ostile nei loro confronti, ad aver bisogno di

[17] Cfr. al riguardo in D. Iannotta, *La comunicazione fra simbolo e immagine*, Effatà Editrice, Cantalupa (To) 2004, pp. 159-167 l'interessante lettura, che l'autrice fa del film *East is east* (U.K. 1998), il cui protagonista George/Zahir Kahn, un pakistano, immigrato in Inghilterra da prima della Seconda guerra mondiale, nonostante l'acquisizione di un nome inglese ed il matrimonio con Ella, da cui ha avuto sette figli, non riesce a trovare un punto di contatto con il suo "nuovo mondo", capace di arricchire la sua identità di uomo pakistano di fede islamica con narrazioni altre, con usi e costumi che, ormai, fanno prte anche della sua vita. George, vivendo ancorato al passato, non riesce a cogliere e a "comprendere" il proprio presente, e, dunque, non riesce a progettare neanche il futuro dei suoi figli a cui impone la stretta osservanza delle *sue* tradizioni, non senza generare conflitti e rancori tra i suoi familiari. Manca, allora, a George la capacità di vedersi anche come altro e di entrare in dialogo con i suoi nuovi contesti di relazione e di socializzazione a cominciare da quello familiare.

convincersi, a volte contro ogni evidenza, che la loro condizione è effettivamente provvisoria. (...) Sono poi le comunità d'origine (quando non la società d'emigrazione nel suo complesso) a fingere di considerare i propri emigrati come semplici assenti: per quanto sia lunga la loro assenza, sono chiamati certamente (addirittura per necessità) a riprendere, uguali a se stessi, il posto che non avrebbero mai dovuto lasciare e che hanno lasciato solo provvisoriamente. Infine, è la società d'immigrazione che, pur avendo definito per il lavoratore immigrato uno status che lo colloca nella provvisorietà in quanto straniero (...) e che, per lo stesso motivo, gli nega ogni diritto a una presenza riconosciuta come permanente, che sia cioè diversa dal provvisorio continuato, o a una presenza soltanto tollerata (per quanto antica sia questa tolleranza), consente di trattarlo, almeno per quanto vi trovi un interesse, come se tale provvisorio potesse essere definito o prolungarsi per un tempo indeterminato"[18]. Nell'incontro con l'altro, che releghiamo in una

[18] A. Sayad, *L'immigration ou Les Paradoxes de l'altérité. 1 L'illusion du provisoire*, Éditions Raisons d'agir, Paris 2006; tr. it. di S. Ottaviani, *L'immigrazione o i paradossi dell'alterità. L'illusione del provvisorio*, ombre corte, Verona 2008, p. 24.

provvisorietà lavorativa ed esistenziale, allora, scopriamo gli aspetti più caratterizzanti della cultura occidentale: il suo percepirsi come un tutto omogeneo, il suo sentirsi attraversata da un senso di perdita, il suo sentirsi, soprattutto, a livello europeo, come una fortezza sotto assedio, al cui interno, come sostiene Ugo Fabietti, l'umanità termina ai confini del *villaggio*[19].

L'immigrato tollerato, per virtù o necessità (si pensi alle badanti, che assolvono lavori di cura), non ha un "posto pubblico" dove stare, può essere solo alloggiato d'urgenza in capannoni, magazzini, fabbriche dismesse, appartamenti fatiscenti, poichè egli, non facendo, in fondo, parte della nostra comunità, è solo *di passaggio*, poichè egli, inserito in una quota, sembra non avere al fondo nulla da dare e niente da dire. Ancora Sayad fa notare come questa percezione estraniante dell'alterità si trasformi in una sorta di *isteria collettiva*, nel momento in cui lo straniero reclami visibilità e ascolto: "L'emigrazione e l'immigrazione sono sospettate di sovversione e accusate, più o meno apertamente di alterazioni culturali. E' tramite loro che si introducono pratiche in grado di perturbare l'omogeneità culturale del

[19] Cfr. U. Fabietti, *L'identità etnica*, cit., p. 16.

gruppo, di nuocere all'autenticità fondatrice del gruppo.(...) L'emigrazione e l'immigrazione portano oggettivamente con sé la minaccia di attentare all'integrità culturale; la prima, perchè produce dissomiglianza, dissimilitudine negli emigrati e, di conseguenza, perchè al termine dell'esperienza migratoria riporta a casa dei modelli cosiddetti stranieri e che, a seconda dei momenti, e degli interessi adottati rispetto a loro, possono essere ritenuti di grande prestigio o colpiti da anatema; la seconda, perchè produce o tende a produrre negli immigrati *somiglianza*, *similitudine*, per non dire idealmente *assimilazione*, contribuendo così a ridurre l'alterità che essi costituiscono e che hanno introdotto nella loro società di immigrazione"[20].

All'identità negata, alla personalità spezzata, alla tolleranza marginalizzante, allora, ci sembra che, proprio la narratività e la discorsività, quali tratti distintivi di un'identità, che si struttura grazie al *linguaggio*, possano favorire *amicizia* tra diversi, arginare la perdita del sé ed aprire la strada per un'etica del dialogo interculturale, in grado di progettare altri modi possibili di abitare il mondo,

---

[20] A. Sayad, *L'immigrazione o i paradossi dell'alterità*, cit., pp. 91-92. Il corsivo è nostro.

che, abbiamo voluto definire con Amselle e Benhabib, polisemici e plurivoci, e con Braidotti liminari e promiscui.

3.5 Dalla tolleranza alla solidarietà all'intercultura

L'umanità multiculturale, rappresenta, dunque, per noi, come suggerisce Umberto Eco un destino ineluttabile[21]. Essa, abbiamo visto con Amselle, mostra in maniera incontrovertibile l'essere dinamico e stratificato delle soggettività e dei sistemi culturali, essa attesta la presenza di un molti, che accompagna da sempre il nostro viaggio terreno,

[21] Cfr. U. Eco, *Cinque scritti morali*, Bompiani, Milano 1997.

lasciando tracce nella nostra lingua, nei nostri costumi, nelle nostre tradizioni, che, indubbiamente, essendo nostre ci diversificano da altri e rendono con ciò possibile il dialogo interculturale, ma, come ci sollecita a pensare la critica postcoloniale, non sono storicamente pensabili come isole di pensiero. Sayad, analizzando l'ecumene globale, mette in luce come, a dispetto della percezione collettiva, il fenomeno migratorio, acuitosi indubbiamente con la globalizzazione e, per noi europei, con la nascita dell'Unione, sia divenuto, ormai, elemento strutturale delle società occidentali, concorrendo a ridefinirne la forma, gli usi, i linguaggi e i bisogni. L'emigrazione, oggi, non ha, dunque, nulla di *provvisorio* e *occasionale*, essa nasce, fa notare il sociologo, dal bisogno di cercare fortuna altrove e dal "diritto di fuga"[22]. Non assume più esclusivamente i tratti del partire, per mettersi al servizio della comunità di appartenenza, ma,

[22] L'espressione diritto di fuga è stata coniata dal politologo Sandro Mezzadra e allude alla necessità di far rispettare, soprattutto da parte degli Stati europei, il diritto per ciascun individuo ad *attarversare i confini* con il fine di migliorare le proprie condizioni di vita. Cfr. S. Mezzadra, *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, ombre corte, Verona 2001.

significa soprattutto emanciparsi dalle costruzioni del gruppo, emigrare assume, dunque, sempre più spesso la forma di un'avventura fondamentalmente individualistica[23], di un viaggio di *fortuna* e di scoperta, diremmo noi, i cui tratti essenziali sono rappresentati, come abbiamo sostenuto, dalla riterritorializzazione del proprio vissuto e dalla richiesta di riconoscimento di dignità e bisogni anche nella sfera delle decisioni collettive.

Tuttavia, come evidenzia l'antropologa Annamaria Rivera,: "la consapevolezza del carattere strutturale e necessario dell'immigrazione è alquanto debole nella coscienza e nell'immaginario collettivi che, con qualche eccezione, non ne hanno elaborato finora alcuna narrazione pubblica positiva: i migranti sono per lo più percepiti e rappresentati come mera forza-lavoro, come persone di passaggio che prima o poi lasceranno il nostro paese, come degli intrusi, come fruitori abusivi dei benefici dello stato sociale, come minaccia all'identità maggioritaria e alla sicurezza

[23] Cfr. A. Sayad, *La double absence*, Éditions du Seuil, Paris 1999, tr. it. di D. Borca, R. Kirchmayr, *La doppia assenza. dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, p. 57.

collettiva"[24]. Ora, invece proprio un'etica del dialogo interculturale, improntata ad una concezione nomadica, relazionale e narrativa delle identità individuali e collettive e ispirata ai principi di uguaglianza e solidarietà, può rimettere in discussione i rapporti tra culture, rapporti giocati spesso sulle dinamiche di potere, che si riverberano, come abbiamo visto, anche sul sapere, e vedere nei *confini*, non dei limiti invalicabili, bensì, dei luoghi da attraversare e plasmare.

3.6 La semantica della marginalità

Dicevamo che il linguaggio nelle sue molteplici funzioni, svolge un ruolo fondamentale nel riconoscimento o nel misconoscimento dell'alterità,

[24] A. Rivera, *Regole e roghi. Metamorfosi del razzismo*, edizioni Dedalo, Bari 2009, p. 16.

in particolare quest'ultimo ci sembra attestarsi a cominciare dall'utilizzo della forma del "tu", nella nostra lingua, che viene fatto, nella quotidianità delle relazioni, non per manifestare familiarità e confidenza con l'altro-diverso, ma, per sottolineare indifferenza, se non addirittura sudditanza. Riguardo la grammatica in uso nelle relazioni tra autoctoni e stranieri, Rivera mette in rilievo proprio la crescente attitudine alla disumanizzazione dell'*altro*, che sta percorrendo la lingua italiana. Nel quotidiano, ella sottolinea, troviamo, infatti, un: "lessico usuale del disprezzo che nomina il migrante con appellativi stigmatizzanti, inferiorizzanti e deumanizzanti («clandestino», «extracomunitario»). Si tratta di una tendenza che investe sempre di più gli esponenti di istituzioni, nazionali e locali, e i mezzi d'informazione, (...): termini come «piaga», per nominare le false emergenze, costruite di volta in volta dalle campagne politico-mediatiche (...), parole come «caccia», per definire le operazioni di indagine volte a individuare gli autori di un crimine, o «branco», per designare i responsabili di un'aggressione di gruppo, sono ormai entrati nel lessico giornalistico *normale*, perdendo la loro

connotazione metaforica e presentandosi come neutri"[25].

Analizzando le reazioni di misconoscimento e rifiuto, che il contatto con una alterità, percepita come *aliena*, spesso genera, l'antropologa significativamente sottolinea che: "la xenofobia e il razzismo (...) sono ripulsa, paura od odio non principalmente del diverso ma del troppo simile, non di ciò che è sconosciuto ma piuttosto di ciò che si conosce per pregiudizio e che per questo si considera minaccioso, non soprattutto *dell'unheimlich*, ma piuttosto dello *heimlich*, che perciò deve essere estraniato, cacciato nella sfera dell'alterità irriducibile"[26]. Per la pensatrice, allora, riflettere sulla nominazione degli altri, sull'uso performativo di alcuni termini, deve assumere i tratti di un ripensamento di quella visione etnocentrica "progressista-assimilazionista" dell'alterità, che finisce con il generare, a livello di immaginario sociale e politico, un'attesa relazionale verticalizzante e disumanizzante, dove l'altro, già chiaramente identificato da noi, non ha nulla da raccontarci.

---

[25] *Ibidem*, p. 23.

[26] *Ibidem*, p. 35.

A fronte di tali analisi sul nostro tempo, che utilizza l'insicurezza per mantenere uno *status quo*, incerto ed imprevedibile, il riconoscimento del diritto di parola e di potersi, tramite esso, autonarrare ed autodescrivere, e inserire nella sfera pubblica, rappresenta, a nostro avviso, per la riflessione sull'interculturalità, quel parametro su cui edificare una forma di cittadinanza transculturale, disposta sempre a ribadire, per ciascun individuo, i valori di rispetto, dignità e giustizia. Come ci invita a pensare Sayad, la condizione di sospensione tra due società, quella d'origine e quella d'arrivo, rende non progettabile per il migrante la propria esistenza, sia a livello personale che a livello socio-politico. Infatti: "Nello status dell'emigrato (che è sempre l'immigrato) rientra anche l'esclusione *di fatto* dalla politica dell'ordine nazionale a cui appartiene, in quanto si trova all'estero. E non smetteremo mai di ribadire i pericoli nascosti in questa doppia esclusione, in cui un'esclusione giustifica l'altra escludere ed escludersi di diritto e di fatto, da una parte dell'ordine politico a cui si continua in teoria ad appartenere nonostante l'assenza, vuol dire essere privati e privarsi del diritto più elementare e più fondamentale, il diritto di avere diritti, di essere soggetti di diritto, di appartenere a un corpo politico,

avendo in esso il proprio posto, la propria residenza, la propria partecipazione attiva, cioè il diritto di dare senso e ragione alle proprie azioni, alle proprie parole e alla propria esistenza. Vuol dire non poter avere una storia o, in altri termini, un passato e un avvenire; né soprattutto la possibilità di appropriarsi di questo passato e di questo avvenire, di padroneggiare questa storia"[27].

L'etica del dialogo interculturale, ci sembra, fornire, allora, gli strumenti per elaborare un lessico emozionale con e per l'altro, come evidenzia Axel Honneth, un lessico capace di pensare all'esser riconosciuto come ad un *viaggio*, condotto attraverso la parità dell'universalismo e la differenza dell'individualismo, un viaggio incentrato più sulla interazione che sull'osservazione dove: "i soggetti si confermano reciprocamente nella loro concreta natura di esseri bisognosi"[28] in *conflitto* tra di loro, ma, irrimediabilmente uniti, nelle sorti della città, il

---

[27] A. Sayad, *La doppia assenza*, cit., p. 302.

[28] A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992; tr. it. di C. Sandrelli, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, il Saggiatore, Milano 2002, p. 118.

che comporta necessariamente il riconoscimento dell'alterità, pena la dispersione e l'isolamento[29].

3.7 Per una cittadinanza transculturale

Nel mondo attuale, gli stati-nazione, pur essendo esposti ad un sistema-mondo, che, abbiamo visto, ne limita e paradossalmente amplia l'azione, restano le unità di riferimento primarie di qualsiasi relazione politica ed istituzionale. Come illustra Danilo Zolo: "La globalizzazione (...) non determina 'la fine della politica': è, al contrario, l'alveo di sviluppi che collocano l'iniziativa politica «al di fuori del quadro categoriale dello Stato-nazione». E' la prospettiva dei nuovi possibili soggetti di una politica

[29] Cfr. *Ibidem*, p. 132.

transnazionale: movimenti e partiti cosmopolitici capaci di operare in termini di rappresentanza transnazionale dei 'cittadini globali'. E' a partire dalle grandi metropoli -dalle 'città globali'- che possono emergere una comprensione postnazionale dello Stato, della giustizia, dell'arte, della scienza e delle relazioni pubbliche"[30].

La globalizzazione, quindi, non frantuma le realtà nazionali, ne modifica le finalità nel segno della interdipendenza e ne riformula l'ideale di popolo nel segno della policulturalità. Da tale azione di transustanzione, non è esente, a nostro avviso, il concetto di cittadinanza, che, attestandosi su quella che, vorremmo definire una *metaetica fondata su un universale della contingenza*, si snoda tra richieste di riconoscimento e petizioni di diritto. A tal riguardo, Bauman ritiene, allora, necessario un nuovo universalismo politico, capace di garantire la comunicazione e la comprensione, l'uguaglianza e la differenza, senza il quale la nostra *ecumene globale* rischia, come si è visto, l'omogeneizzazione o la frammentazione, e senza il quale la nostra umanità

---

[30] D. Zolo, *Globalizzazione. Una mappa dei problemi*, Laterza, Roma-Bari 2006[2], p. 73. Cfr. anche U. Beck, D. Zolo, *What Is Globalization? Some Radical Questions*, in http://www.cc.nctu.edu.tw˜ cpsun/zolobeck.htm.

rischia l'alienazione o l'indifferenza. L'universalità è, per il sociologo, *la conditio sine qua non* di una repubblica, fondata su stati sovrani non isolati, bensì, interconnessi. "La possibilità dell'universalismo risiede in questa capacità comune -egli sostiene- di raggiungere una comunicazione efficace senza ricorrere a significati e interpretazioni già condivisi. L'universalità non è nemica della differenza, non esige 'omogeneità culturale', né ha bisogno di 'purezza culturale', e in particolare del genere di pratiche cui si riferisce quel termine ideologico. La ricerca dell'universalità non comporta il soffocamento della polivalenza culturale o l'uso di strumenti di pressione per arrivare al consenso culturale. L'universalità non è che la capacità, comune a tutte le specie, di comunicare e comprendersi reciprocamente, nel senso (...) del 'sapere come procedere', ma anche del sapere come procedere in presenza di altri che possono procedere -che hanno il diritto di procedere- in modo diverso"[31].

Ora, tale proposta di senso per il nostro vivere associato, che unisce singolare e plurale, trova, a

[31] Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, cit., pp. 202-203.

nostro avviso, una ulteriore significanza, nelle ultime analisi prettamente politiche di Etienne Balibar. Il filosofo francese, infatti, tenta, nei suoi ultimi scritti, di elaborare un ideale di cittadinanza relazionale e solidale, cosmopolita e transculturale, unico antidono all'emarginazione di interi gruppi sociali e unico strumento per recuperare la differenza quale sovrabbondanza di sensi da dare alla democrazia. Per Balibar, lo spazio europeo, storicamente policulturale, deve dar vita ad una una concezione della sovranità statale, nell'incontro con lo *straniero*, capace di andare oltre la dinamica amico/nemico. "La costruzione dell'unità europea -sottolinea il filosofo- fa parte delle novità dell'attuale mondo «mondializzato», ma essa è anche un modo per curvarne l'evoluzione (altrimenti risulterà del tutto senza avvenire). (...) Costruire politicamente l'Europa, significa dire secondo quale forma, con chi, entro quali limiti e secondo quali modalità di apertura e di chiusura, e, dunque, secondo quale forma democratica e secondo quale immaginario collettivo la si fa. E' su questo che tutti i cittadini «europei» (direi anche tutti i cittadini europei «virtuali», cioè tutti i residenti nello spazio europeo futuro, in senso largo) devono riflettere. Occorre che essi scoprano quali istituzioni vogliono far nascere

nel mondo di domani, e quali relazioni di scambio, e anche di interdipendenza, essi hanno interesse a intrattenere con il mondo intero. E' così che essi creeranno una identità politica, secondo modalità senza dubbio molto differenti da quelle degli Stati-nazione tradizionali, profondamente segnati dalla chiusura delle frontiere e dalla loro «difesa» contro nemici reali o immaginari"[32]. L'Europa è, dunque, chiamata, ci invita a pensare Balibar, a porre in essere una cittadinanza, basata sull'inclusione, che tolga innanzitutto "invisibilità" ai migranti, i quali rappresentano, per molti versi, la cartina tornasole dell'osservanza dei *nostri* principi di uguaglianza e libertà.

La complessità territoriale europea, ci sembra di intendere in tali argomentazioni, può dar vita ad un circolo virtuoso tra politica e diritto. "Sono (...) convinto che l'Europa politica ha un senso e diventerà un vero «spazio pubblico» concreto per i suoi cittadini solo alla *condizione che* divenga nella pratica una costruzione istituzionale *più democratica* e non meno, di quanto non siano state le nazioni, di cui essa è, pur sempre, il risultato al punto più alto

[32] E. Balibar, *Europa paese di frontiere*, cit., pp. 28-29.

del loro sviluppo”[33]. Ma, l’Europa può, a nostro avviso, diventare uno spazio di democrazia reale, ispirato ai diritti universali, solo elaborando la tematica dell’altro interno e affrontando la questione dell’altro esterno, e può far ciò, seguendo una logica multirelazionale di confronto tra “poteri” e messa in discussione di tutte quelle istituzioni, comprese quelle deputate all’informazione, che risvegliano nei singoli e nelle comunità paure mai sopite e lutti mai elaborati .

Balibar definisce le *battaglie per il riconoscimento*, portate avanti sia dai membri degli stati europei, sia dai residenti provenienti dagli stati extracomunitari, nei confronti delle istituzioni, *cantieri per la democrazia*, allegoria, che lascia intendere che qualcosa, sia a livello orizzontale che a livello verticale, nella società, è attualmente in corso nel e attraverso il *linguaggio*. I cantieri per la democrazia, non solo riformulano, infatti, i limiti tra centro e periferia, arrivando a cogliere i due aspetti contemporaneamente in ogni luogo, ma, riconfigurano anche la funzione delle frontiere, sulle quali si gioca il destino di chi è dento e di chi è fuori. Le frontiere, quali luoghi di separazione sociale e

[33] *Ibidem*, pp. 31-32.

politica, sia all'interno dei singoli stati che all'interno dell'Unione, lungi dall'essere fissate stabilmente a livello geo-politico, dovrebbero, secondo Balibar, essere rese mobili e flessibili, per permettere a ciascun individuo di transitare liberamente in uno spazio animato da condivisione e basato sulla ricchezza d'essere, generata dalla mescolanza[34]. L'Unione può divenire, al dunque, ci sembra di cogliere in tali analisi, più democratica, riconoscendo se stessa come spazio meticcio, ossia come territorio vissuto da un popolo, che non ha una purezza da difendere e non è un'entità omogenea sovrastorica e può divenire più cosmopolita, se riconosce che la cultura non è un elemento disincarnato, bensì, un organismo vivente, dinamico e flessibile. L'Europa, allora, se saprà seguire tale percorso giusgenerativo di rinnovamento delle proprie prassi politiche, potrà, secondo il Nostro, rappresentare una terra di opportunità e non un territorio di conflittualità.

L'epoca postnazionale non ha, infatti, determinato la scomparsa dei nazionalismi e dei razzismi e di ciò la nascente identità plurima europea deve tener conto, per riuscire ad affrancarsi dall'idea che le

[34] Cfr. *Ibidem*, p. 114.

occorrano dei nemici interni o esterni per sapere e dire chi è. Sottolinea, al riguardo, Rivera, analizzando l'effetto che hanno prodotto, a livello di immaginario collettivo, le vicende più recenti che hanno avuto per oggetto *visitatori improvvisi*: "Lo Slavo diventa il nemico interno, sostituendo o aggiungendosi al Marocchino e all'Albanese, fino a poco tempo prima capri espiatori per eccellenza. D'altro canto, con l'arrivo dei profughi dal Kosovo, subisce un'impennata anche l'antiziganismo, tratto profondo e strutturale dell'intolleranza europea, che si era già riattivato negli anni della guerra civile in Jugoslavia. Più tardi, gli attentati dell'11 settembre 2001 rinfocolano l'islamofobia latente (...) e spostano sul Musulmano la propaganda razzista e l'attenzione delle politiche repressive"[35]. La risposta a tale isteria collettiva, può essere rappresentata, allora, ci sentiamo di sostenere, solo dal coraggio di ricordare il nostro passato migrante e coloniale e dalla forza di mettere in atto un processo di rinnovamento democratico, incentrato su condivisione e corresponsabilità

[35] A. Rivera, *Regole e roghi*, cit., p. 10.

3.8 Identità in transito oltre il confine

Le analisisi balibariane sullo spazio di cittadinanza europeo si concentrano sulle frontiere interne ed esterne del continente, avanzando una significativa lettura del confine, ossia quale punto di sovrapposizione, convergenza e *traduzione* tra il *popolo europeo*, quel popolo che, a livello politico, rappresenta una "invenzione", non un postulato, quel popolo, che è da sempre pellegrino, per scelta o per necessità, quel popolo, vorremmo dire con Braidotti, sedotto dalla volontà di andare oltre l'orizzonte. Allora, in quanto soggetto politico, che trascende le identità statali, esso, secondo il filosofo, deve essere pensato come una: "*tendenza immanente alla pratica politica degli Stati e dei popoli dell'Europa*"[36], come

[36] E. Balibar, *Europa paese di frontiere*, cit. p. 69,

un dover essere, dunque, che si struttura nel godimento pieno e universalmente riconosciuto dei diritti fondamentali.

Da qui, si origina, per l'Unione, un ideale di cittadinanza infraterritoriale e transculturale, aperta al possibile, attenta più ai contenuti che alle genealogie del potere. "Ciò che farà o non farà della «costituzione dell'Europa» un processo duraturo, -evidenzia il filosofo- non è il fatto di ricondurre il titolo di cittadino a un livello sovranazionale (federale, confederale, ecc.), ma *il contenuto nuovo* che saprà conferire all'idea stessa di cittadinanza, il progresso che realizzerà (oppure non realizzerà) in relazione a modelli precedenti di cittadinanza, aggiungendo in qualche modo «un nuovo capitolo» alla sua storia. Prima di chiedersi chi è o chi sarà «cittadino *dell'*Unione europea», bisogna cominciare a chiedersi quale sia la sostanza politica della nuova cittadinanza istituita *nella* UE"[37].

La relatività del *limes*, il suo essere variabile e permeabile ci dice che l'Europa può rispondere alle sue sfide interne ed esterne, teoretiche ed etico-politiche, e con ciò divenire uno spazio realmente di diritto, solo accettando la frizione degli spazi. "Non

[37] *Ibidem*, p. 83.

è possibile concepire la storia dell'Europa -evidenzia significativamente il Nostro- come un confronto tra identità collettive pure e, dunque, sempre esposte al rischio di uno snaturamento, ma solo come storia di identità *costruite* (e *ricostruite*), a partire da incontri contingenti tra «civiltà» (se si vuol mantenere questo termine), e progettate con «frontiere» interne ed esterne in trasformazione. Ma ciò vuol dire anche che, a meno di dover ripiegare su norme mitiche (e ben inteso anch'esse costruite), l'Europa in ciascuna delle sua «regioni» è sempre «eterogenea», *differente da se stessa* almeno quanto essa differisce dalle altre regioni, in particolare dalla «nuove Europe» che si sono costituite un po' dappertutto nel mondo. Questa *differenza* interna ed esterna, per dirla con Derrida, non è mai stata ridotta, né potrà mai esserlo in futuro. Essa è la materia con cui si costruisce l'Europa, non il suo ostacolo. Questo vuol dire che occorre, certamente, conservare l'eterogeneità del «popolo europeo» ma soprattutto trasformarla politicamente in un fattore di solidarietà, segnatamente attraverso istituzioni culturali pluraliste, quali potrebbe concepirle e crearle un

«federalismo» di tipo nuovo senza il quale non si avrà in Europa uno *spazio pubblico*"[38].

Sulla dinamica interno/esterno, da cui scaturisce la tensione tra accoglienza ed indifferenza, si gioca, infatti, argomenta Franca Papa, la possibilità, per gli individui, di fronteggiare il *limes*, per poter accedere ai diritti di cittadinanza e acquisire un posto nella società. "Chi è dentro e chi è fuori, *inclusione ed esclusione*, e quindi il fatto che gli stati nazionali abbiano storicamente costituito la propria identità sull'esclusione dell'altro, sull'equilibrio con l'altro, dove però il sé e l'altro erano definiti, precisi, e, o *contrapposti* o *amici* e in relazione tra loro, questo è il tema teorico della questione del superamento della forma tradizionale della sovranità"[39]. E', dunque, proprio dalla risignificazione dell'interno e dell'esterno, ci sembra di evincere, che il territorio può modificare la propria dinamica in relazione all'estensione della cittadinanza e al godimento dei diritti. Ed è a partire da un utilizzo altro, etico, pragmatico del linguaggio, che i confini, le frontiere possono assolvere alla funzione di varco da

---

[38] *Ibidem*, pp. 127-128.

[39] F. Papa, *L'Europa e gli "strati" dell'identità*, in E. Balibar et Al., *Europa Cittadinanza Confini. Dialogando con Etienne Balibar*, cit., p. 42.

trasgredire. "Parlare di «paese delle frontiere» (*Borderland Europe*), -ci invita a pensare Balibar- significa propriamente parlare di un luogo in cui i contrari si mescolano; di un luogo in cui gli stranieri che noi abbiamo stigmatizzato divengono nostri simili, tanto differenti da noi -ma non di più- quanto noi stessi lo siamo tra noi; un luogo dove l'idea della cittadinanza nella sua duplice dimensione di *comunità* e *universalità* è legata alle sue contraddizioni"[40].

Balibar formula, dunque, per l'Unione un ideale di *cittadinanza transnazionale imperfetta*, poiché, già sempre al di là del pensato, che mescola i confini, infrangendone i limiti e aumentandone il valore contestuale di spazi politici. Un ideale, basato su un processo inclusivo aperto, rivolto sia ai membri che agli *ospiti*, che, a nostro parere, ha il pregio di andare oltre sia all'omologazione, intesa come pretesa unica all'inclusione, sia al narcisismo delle differenze, inteso come attestazione di un *ethnic business*, che mantiene inalterata la visione folkloristica dell'alterità, per fini squisitamente commerciali. "Parlare di cittadinanaza imperfetta significa dire soprattutto che la cittadinanza è una pratica e un

[40] E. Balibar, *Europa paese di frontiere*, cit., pp. 155-156.

processo, piuttosto che una forma stabile. Che è sempre 'in divenire'"[41]. Un ideale, dunque, democratico e *repubblicano*, la cui aspirazione di fondo è, nella lotta per il riconoscimento, di ridonare voce a delle quote senza volto.

Significativamente anche in tale formulazione, forse, la più rispondente all'etica del dialogo interculturale, ritroviamo, come negli altri Autori presi in esame, una ripresa dell'orizzonte regolativo dei diritti dell'uomo. "Le sens de la constitutionalisation des droit de l'homme, donc de leur transformation en «droit fondamentaux» inscrits dans la définition de la citoyenneté, c'est de traduire de façon contraignante, au niveau des institutions, les avancées historiques des mouvements d'émancipation et des luttes pour la reconnaissance des deux valeurs fondamentales: l'ègalité e la libertè (L'absences des discrimination et l'élimination des pouvoirs arbitraires indépendants du contrôle des citoyens). C'est aussi de garantir les *conditions sociales* permettant aux *individus* de parteciper à la vie politique comme des acteurs autonomes,

[41] E. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe? Le frontières, l'Etat, le peuple*, La Dècouverte, Paris 2001; tr. it. di A. Simone, B. Foglio, *Noi cittadini d'Europa? Le frontiere, lo stato, il popolo*, Manifestolibri, Roma 2004, p. 157.

également libres de leurs choix"[42]. La cittadinanza europea, allora, si attesta, nella proposta balibariana, anche come rivendicazione di attese di realizazzione individuale, contenute nelle Dichiarazioni, nelle Carte e nelle leggi[43].

3.9 La comunità tra destino, cultura e scelta

L'Europa è una comunità di destino, che nasce, si diceva, al crocevia di più memorie e tradizioni. Tuttavia, il destino non è da intendere come un qualche cosa di già dato e stabilito, ma, quale strada da ricercare, che affratella tutti i membri di una comunità, che interagisce e, argomenta Balibar, "i

[42] E. Balibar, *Sur la «constitution de l'Europe». Crise et virtualités*, in E. Balibar et Al., *Europa Cittadinanza Confini*, cit., p. 33.

[43] Cfr., *Ibidem*, p. 37.

cui limiti non sono determinati anticipatamente ma elaborati pragmaticamente e attraverso il confronto creativo tra più gruppi storicamente costituiti: anche se tra i loro modi di vita e di pensare non ci sono convergenze ciò che conta è che essi, sentendosi obbligati a vivere insieme, devono farlo nel migliore dei modi inventando nuove regole di co-esistenza"[44]. Il destino dipende, dunque, dalla condivisione, dalla comunicazione, dal far parte di una storia in divenire, dipende dai modi di produzione e dai loro effetti sul presente e sul futuro, dipende, al fine, da ciò che rende una storia ed una cultura un insieme di vissuti. Pensare la comunanza di destino, per la riflessione filosofica, sottolinea Maria Solimini: "non significa pensare la comunità identitaria, che introduce un concetto di destino inesorabile che incombe in maniera univoca sugli uomini che non l'hanno scelto o che possono sceglierlo solo a condizione di individuarlo come l'insieme delle possibilità proprie della loro vita. Pensare il comune, la comunanza non è possibile all'interno delle separazioni fra comunitari ed extracomunitari sulla base dell'origine, delle apparteneenze e proprietà. Occorre pensare la comunanza in riferimento ai

[44] E. Balibar, *Noi cittadini d'Europa?*, cit., p. 83.

diritti, al diritto di città, nell'estensione dei diritti politici di tutti i residenti, nella liberazione ed estensione dei diritti che si realizza nella 'negoziazione con i diretti interessati' a partire dai desideri dei soggetti"[45]. Il destino si manifesta, allora, oggi, nella cittadinanza interdipendente ed inter-relazionale, inevitabilmente, come un camminare insieme all'altro per riscoprire, vorremmo dire con Lévinas, l'etica come filosofia prima[46].

Come evidenzia Curi, rileggendo le riflessioni dell'ultimo Derrida su ospitalità e amicizia e di Lévinas sulla vulnerabilità del volto altrui, accogliere, per la nostra tradizione di pensiero, tra l'eredità platonica, che vede nella presenza dirompente dell'alterità la possibilità di ricercare la verità e la lezione kantiana, che vede nel rispetto della finalità, insita in ciascun uomo, la forma più

---

[45] M. Solimini, *L'Europa: comunità e ospitalità*, in E. Balibar et Al., *Europa Cittadinanza Confini*, cit., p. 50.

[46] Cfr. E. Lévinas, *Éthique comme philosophie prèmiere,* Payot & Rivages, Paris 1982; tr. it. di F. Ciaramelli, *Etica come filosofia prima*, Guerini, Milano 1989 e Id., *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset et Fasquelle, Paris 1991; tr. it. di E. Baccarini, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 1998.

compiuta dell'universalità e nel diritto di visita l'aspetto più risolutivo della indifferenza, si struttura, ancora una volta, come ricerca di un passaggio (*poros*) necessario dalla morale, incentrata sul dovere di ospitalità, all'etica e alla politica, basate sul diritto all'accoglienza e sulla fondazione del bene comune[47]. La questione dell'altro, che ci interpella come ospite, non ha, tuttavia, una soluzione definitiva, per sua natura, attraversa il nostro tempo, condiziona il nostro spazio, si riflette sulla parola scritta, parlata e "agita", tocca i nostri corpi con timore e tremore, senza potersi mai acquietare, tale è la vastità della sua portata.

Tocca la nostra identità, sobilla la nostra coscienza, rimodella la nostra soggettività con un fare imprevedibile ed eteropico. Dà vita ad una lotta per il riconoscimento tra localismi e scenari globali, tra popoli, gruppi, culture e sub-culture, fuori e dentro l'Occidente, tra paure e speranze, che ci mostrano, che, al fondo, siamo, tutti *migranti nel tempo* e ci spostiamo dal presente verso un futuro *ignoto*, alla ricerca di altre e nuove forme di umanità e identità possibili.

---

[47] Cfr. U. Curi, *Straniero*, cit., pp. 140-144.

Non rimanere spettattori del presente o semplici fruitori della tradizione senza esercitare nessun giudizio, senza avanzare nessuna critica, rappresenta, forse, la migliore risposta che possiamo dare come persone, innanzitutto, come cittadini e come studiose, poiché solo esercitando la cura e la critica, solo a partire dall'ascolto della nostra voce morale "che non si compiace della propria intimità, ma verifica il proprio valore nel drammatico 'collaudo' della storia"[48], possiamo dirci esistenti.

La nuova identità europea si sta aggirando tra le nostre città, essa chiede la costruzione di una forma di cittadinanza oltre le linee di frontiera, che garantisca libertà di attraversamento per le persone, coesione sociale, sviluppo e sicurezza. L'Europa a 25 è nata, abbattendo anche il muro di Berlino, a noi, il gravoso compito, oggi, di non costruirne altri.

[48] M. Martirano, *Vero-fatto*, Guida, Napoli 2007, p. 172.

CONCLUSIONI

Il mondo globale pone la filosofia dinnanzi all'urgenza di ridefinire il rapporto con l'altro oltre l'ostilità e di riformulare i termini delle appartenenze individuali e collettive attraverso l'accoglienza, innanzitutto linguistica. Questa esigenza critica e rinnovativa, a livello epistemologico, costringe il pensiero occidentale ad andare, a nostro avviso, oltre il *limes*, ossia oltre quegli argini teoretici e quelle barriere etico-politiche, che esso ha eretto, durante il proprio cammino di analisi e definizione dell'uomo e del mondo, per proteggersi, con varie strategie, dal *fuori* e dalle eventuali contaminazioni concettuali che ne potevano arrivare. La mondializzazione, ponendo sotto scacco quella, che spesso si è tradotta in una volontà di dominio e controllo sull'*altro*, sortisce l'effetto di scalzare, da ogni autentica riflessione su tematiche quali l'identità e la cultura, questioni all'ordine del giorno all'interno del

dibattito sul "multiculturalismo", tutte quelle concezioni identitarie incentrate sul recupero della purezza e dell'originalità.

Perturbante ed inquisitorio l'altro, allora, con la sua venuta, fenomenizza non solo le nostre paure e i nostri bisogni, ma, imponendo al tempo stesso una palingenesi al pensiero e un invito alla ricerca di modelli differenti di condivisione del mondo, sollecita a riformulare, superando una visione essenzialistica dell'identità, l'idea di uomo nella concretezza del suo agire individuale e collettivo, quale essere libero e responsabile, *ontologicamente* proiettato verso l'esterno e *metafisicamente* disposto al dialogo. L'incontro con lo *straniero* genera, in prima istanza, come evidenzia Bernhard Waldenfels, riprendendo l'analisi freudiana della relazione Soggetto/Alterità, turbamento, spaesamento e smarrimento, sensazioni che, a livello teoretico, si traducono nell'esigenza di reinterpretare il principio di non contraddizione, in virtù del quale la nostra tradizione di pensiero ha segnato il discrimine tra ciò che è e ciò che non è[1]. A turbare, infatti,

[1] Cfr. B. Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomelogie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006; tr. it. di G. Menga, *Fenomenologia dell'estraneo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008.

nell'osservare il diverso, sottolinea Caterina Resta, è: "l'effetto dell'urto contro il limite della rap-presentazione che, sporgendosi dal suo bordo, tenta di presentare l'impresentabile"[2], ossia la contraddizione, non più e non solo come *niente*, bensì, come *alter*, che può comunicare, forse, qualcosa di differente, circa il nostro essere più proprio.

L'altro, il diverso, invita, con la sua presenza, a ripensare l'appartenenza e la relazione con la differenza non come insignificanza, bensì, come sollecitazione a riconfigurare la trama della nostra tradizione di pensiero e a ridefinire il senso ed il significato del nostro essere nel mondo, un mondo nel quale, vorremmo dire heideggerianamente, ci troviamo *gettati* e *costretti* a progettare la nostra vita in relazione agli altri enti, simili, ma, anche dissimili, rispetto a noi. Scardinando certezze e decostruendo definizioni e descrizioni, che coinvolgono la riflessione sia a livello teoretico, che a livello etico, politico e sociale, lo *straniero*, spezzando l'unità dell'identico con se stesso e con il vicino, situazione emotiva questa, che sempre Heidegger considera

[2] C. Resta, *L'Estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, il melangolo, Genova 2008, p. 60.

fondamentale, al fine di schiudere al *Dasein* la sua più propria possibilità d'essere, ossia l'esodo da sé e dalla propria signoria[3], *esprime* una scommessa, la scommessa di riuscire a ricostruire una dimora discorsiva per l'uomo contemporaneo, singolare-plurale, incentrata sull'uso di un linguaggio non solo referenziale-descrittivo della differenza, ma, anche poietico-performativo dell'esistenza, ossia capace di attraversare il confine tra ordini simbolici diversi per generare schemi di significanza aperti, criticabili, discutibili, e, dunque, potenzialmente abitabili da tutti.

Unico e singolare, uguale e responsabile, il soggetto nella dimensione linguistico-discorsiva e nella attitudine relazionale, di cui ne va, vorremmo sostenere ricoeurianamente, del suo essere e agire, scorge nella polisemia del mondo un sovrappiù di sensi e di significati da dare alla propria identità, alla propria cultura, alla propria vita vissuta pubblicamente con e per gli altri. L'incontro con la differenza, allora, attesta l'irrinunciabile caratteristica relazionale, che connatura i processi di identificazione e costruzione del sé. Al riguardo, Resta, rileggendo Lévinas, invita a: "passare dalle

[3] Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 294.

pretese dell'Io a quelle dell'Altro. L'umanesimo dell'*altro* uomo prenderà allora le mosse non dalla libertà, che scatena conflittualità ed egoismi, ma da una responsabilità per altri che precede ogni altruismo. Essa scuote e risveglia il Soggetto, assoggettandolo ad un *obbligo*, ad una parola -appello, accusa, supplica, lamento, preghiera- che proviene dall'altro, che lo interpella -Dire *prima* di ogni Detto- nella spoglia nudità del volto dello straniero, della vedova, dell'orfano, di tutta quell'umanità sofferente, 'es-propriata' e 'senza casa', votata all'erranza, che non ha neppure modo di far udire la propria voce semplicemente perché *non ha luogo*"[4], un obbligo, vorremmo aggiungere, che invita alla *fratellanza* e alla riscoperta della coappartenenza del genere umano e, aprendo alla dimensione etica del coesistere, dell'essere gli uni con gli altri e politica del condividere ontologicamente parole, spazi e luoghi, nel segno della differenza, che noi siamo per l'altro e che l'altro è per noi, configura il dire "io" come *eccedenza* dell'essere, ossia come un dover dire anche contemporaneamente l'altro. "La comunità a-venire, la comunità dell'evento dell'altro- sottolinea

[4] C. Resta, *L'Estraneo*, cit., p. 95.

ancora Resta, riprendendo Derrida- è allora *una comunità di estranei, ma non di indifferenti*, poiché è la con-divisione dell'alterità, il suo segreto, che li lega, differenziandoli, separandoli gli uni dagli altri. L'estraneo che li spartisce è la medesima estraneità che condividono"[5].

L'estraneità nella vicinanza rappresenta, infatti, uno dei tratti principali della mondializzazione, che, come sostiene Elena Pulcini, appare segnata da una duplice ambivalenza, essa "genera da un lato la crisi, e dall'altro il ricostruirsi del legame sociale in forme regressive e distruttive. Si assiste cioè ad una sorta di nuova polarizzazione che vede da un lato la crisi, e dall'altro il ricostruirsi del legame sociale in forme regressive e distruttive. Si assiste cioè ad una sorta di nuova polarizzazione che vede da un lato l'emergere di un individualismo narcisistico (omologazione, indifferenza, perdita di comunità), dall'altro il configurarsi di un comunitarismo tribale (ritorno alla comunità in forme distruttive ed esclusive). In secondo luogo, l'età globale presenta tuttavia potenzialità emancipative iscritte in prima istanza nella struttura antropologica degli individui"[6]. Essa,

[5] *Ibidem*, p. 115.

[6] E. Pulcini, *L'Io globale: crisi del legame sociale e nuove forme di solidarietà sociale*, in D. D'Andrea, E. Pulcini (a

offre, allora, al pensiero, se compresa nelle sua varie sfaccettature, che possono anche liberare energie argomentative, possibilità inaudite di riflessione e riargomentazione di tematiche etiche e politiche, oltre il già pensato ed il già detto.

A partire, pertanto, da questa constatazione, ci è sembrato, che, nell'era dell'incontro con la differenza, soprattutto culturale, la quale invita a rivisitare concetti centrali della nostra tradizione di pensiero, si diceva, quali l'identità, la soggettività, l'appartenenza, la convivenza, la nazionalità, una riflessione anche di natura filosofica, all'interno del dibattito interculturale, in grado di favorire una ridefinizione della natura del nostro ego, dei nostri sistemi simbolici di significanza e comprensione del mondo e del nostro *ex-sistens* anche pubblico, fosse ineludibile per mettere a fuoco i tratti di un Id *post-moderno* non autoreferenziale, non sostanziale e di una cittadinanza mondana e responsabile, rivendicativa e possibilitante al tempo stesso. Le riflessioni antropologiche, portate avanti da Amselle, contro una concezione etnicizzante dell'identità culturale, che tende a relegarla in schemi

---

cura di), *Filosofie della globalizzazione*, ETS, Pisa 2001, p. 57.

comportamentali e scale valoriali immutabili, ci sono parse rappresentare, allora, all'interno del nostro percorso di ricerca, il termine *ad quem*, da cui partire per avviare un previo, quanto necessario, processo di decolonizzazione del nostro immaginario sociale in relazione a ciò che appare alieno e anormale e per intraprendere un cammino di ricollocazione del soggetto nel fare comunicativo di un'agire in situazione, aperto al confronto e al dialogo con l'altro da sé. Amselle, infatti, negli ultimi decenni, ha dato vita ad una delle più innovative critiche dei concetti di identità, cultura e appartenenza, che lo ha portato a percepire i processi di costruzione del sé come atti di acquisizione compromissoria di elementi afferenti a diverse costellazioni di significati e simboli (linguistici, religiosi, ideologici, artistici). La definizione, che egli avanza di identità come atto di ibridazione e meticciamento continuo, non tra parti considerate pure, bensì, tra pezzi già composti da altri segmenti, contribuisce ad arricchire, a nostro parere, la ricerca sul "multiculturalismo" di una visione altra, dirompente, per molti versi, dell'identità e delle culture, dove la dinamicità e la plasticità dei confini giocano un ruolo fondamentale.

Tuttavia, nel riprendere dall'Autore la nozione di meticciato, siamo state consapevoli del disagio che essa può creare, per la riflessione, in virtù della sua base biologica, poiché è incontrovertibile la constatazione che, per pensare il meticciato, bisogna pensare che all'origine vi siano i gruppi puri, siano essi "razze", etnie o culture. Per meticciare o ibridare, a ben vedere, bisogna innanzitutto fare opera di separazione e selezione tra gli elementi. Ma, come abbiamo sostenuto, tale concezione provocatoria, che Amselle, nel prosieguo delle proprie riflessioni, contribuirà a spiegare e a precisare ulteriormente, contribuisce a rendere merito ad una percezione non sostanzialistica dell'identità, che non può mai ridursi ad un'entità monadica, circoscritta nei propri atti di pensiero e concorre, lungo questo percorso, ad attribuire una caratteristica organica, e, dunque, dinamica ai processi di identificazione. A causa di questo possibile fraintendimento della ragione, vorremmo sostenere, il Nostro ha, infatti, affiancato, alla concezione ibrida e compromissioria dell'identità culturale, l'idea di connessione culturale, che, forse, rende al meglio l'ideale progressivo, in divenire ed "energetico-volontaristico" di ogni soggettività.

Ogni cultura, appare, allora, nel pensiero di Amselle, quale il prodotto di connessioni, ossia di derivazioni operate a partire da una rete di significanti, che è più vasta della cultura propriamente detta. Ne consegue pertanto, che tutte le culture scaturiscono, a suo avviso, da una torsione di significati inglobanti e dalla trasformazione di questi significati in significati locali. La questione, riguardante la rivendicazione della cultura, in contesti policulturali, secondo l'antropologo, va, dunque, tematizzata, cercando di non riprodurre una concezione reificata e astorica dei sistemi di significazione, che siamo soliti definire cultura o civiltà, poiché tale idea finisce con il riprodurre ancora una volta, nella lotta per il riconoscimento, portata avanti dai singoli gruppi, gli schemi concettuali e categoriali dei dominanti e occulta le assai più significative, per ciascun essere umano, lotte sociali, economiche e per i diritti umani. La rivendicazione di diritti culturali, allora, per quanto possa apparire legittima, in un contesto di globalizzazione, sottolinea l'antropologo, fondandosi, tuttavia, su una presunta base etnica originaria da rivendicare e/o da recuperare, rischia di circoscrivere le differenze in visioni stereotipate e pregiudizievoli, privandole paradossalmente proprio

dell'appartenenza all'umanità e confinandole appunto in *altro*, un altro che spesso finisce con l'essere strumentalizzato per fini commerciali e turistici. Amselle sostiene al contrario che anche nella lotta per il riconoscimento, che non deve mai perdere di vista l'appartenenza alla famiglia umana, le identità di ciascuno devono essere concepite come fluide e negoziabili, poiché frutto di costruzioni quotidiane, realizzate nei contesti di vita, dove i rapporti personali, le conversazioni, gli scambi reciproci tra gli individui giocano un ruolo di primaria importanza. L'identità, per essere definita appieno deve essere, pertanto, qui ci sembra risiedere il significato più profondo delle argomentazioni amselliane, sempre contestualizzata, poiché, solo proiettandosi in un luogo, potrà rigettare ogni sua formulazione statica e a-temporale.

Ma, come dicevamo, l'esposizone all'altro, attraversando il *limite*, non solo genera definizioni altre dell'identità e della cultura, sotto l'egida della complessità e della stratificazione di elementi, essa pone in essere anche un'altra idea di politica, plurivoca, deliberativa, compromissoria, ospitale. Una politica che accoglie, ma, non assimila e non ghettizza, lasciando che l'altro si presenti davanti alla comunità qual'è ed eventualmente decida

liberamente cosa donare e cosa ricevere, nel e attraverso il linguaggio. La misura stessa del molteplice, cifra per molti aspetti del nostro tempo, si diceva, consente, ci sentiamo di sostenere, proprio il passaggio dal pensiero dell'altro alla relazione con l'altro, in altri termini, favorisce il percorso, all'interno del dibattito interculturale, che va dall'etica alla politica, riportando nuovamente all'attenzione la questione relativa a ciò che fa di un insieme di individui una comunità. La comunità, forma di vita pubblica, che riterritorializza le singole esistenze, come abbiamo visto con Tomlinson, per rendere autentico, unico e paritario, ogni progetto di vita, deve essere concepita, fichtianamente ed husserlianamente, come argomenta significamente Aldo Masullo, quale insieme di soggetti liberi, al cui interno l'uomo ed il mondo si percepiscono come coappartenenti, pena l'insensatezza dell'esistenza e l'individuo, soggetto *in fieri*, si scopre e ritrova come attivo, storico e responsabile[7].

Il contatto con l'*altro*, all'interno di questa visione intersoggettiva dell'esistenza, non elide il "tra", che insieme relaziona e distingue i singoli, ma,

[7] Cfr. A. Masullo, *Lezioni sull'intersoggettività*, Editoriale Scientifica, Napoli 2005, pp. 12-17.

trasmutata, vorremmo sostenere, in forza d'essere, in prassi argomentativa, bisogni, desideri, sogni e rivendicazioni individuali e collettive. A partire da tale prospettiva, che, dicevamo, ridefinisce il soggetto e l'azione, l'individuo riscopre la propria irrinunciabile differenza e la propria coappartenenza alla famiglia umana e recupera, quali tratti distintivi del proprio essere, la libertà, la solidarietà e la fratellanza, liberandole da ogni declinazione nazionalista ed etnica, acquisita nel tempo, che ne hanno fatto, come nota Roberto Esposito, "una vera e propria macchina da guerra che distrugge tutto ciò che incontra"[8].

All'interno di questo quadro di riferimento etico-politico, ci è parso, allora, che la definizione di identità dialogica, avanzata da Benhabib, incentrata sullo scambio comunicativo e sul riconoscimento morale della facoltà di parola per ciascun individuo, rappresentasse un corollario all'identità ibrida, puntando sulla dimensione temporale degli atti linguistici. Anche per la politologa, l'identità si attesta come un'alterità nell'alterità, che si origina,

[8] R. Esposito, *Amicizia e comunità*, in "Babelonline/print. Voci e percorsi della differenza" Rivista di Filosofia, n 2 Anno 2006, *Amicizia e ospitalità da e per Jacques Derrida*, a cura di C. Dovolich, cit., p. 67.

come già nelle riflessioni di Ricoeur sul sé, grazie a complessi dialoghi e narrazioni private e pubbliche, dove ciascuno e ciascuna scopre paradossalmente nel volto e nella voce dell'altro e propri, l'uguaglianza nella differenza di vissuti, di esperienze, di memorie, di parole e di usanze. Tale concezione storica e contestualizzata dell'identità anche culturale, spinge la Nostra ad interrogarsi, proprio nelle sue ultime riflessioni, sul dilemma della cittadinanza contemporanea, una cittadinanza agitata da istanze centrifughe e centripede, come abbiamo visto con Bauman. Nell'offrirci la propria idea di cittadinanza globale, Benhabib, andando anch'ella oltre il *limite*, si pone nello sguardo degli stranieri, dei *diversi*, di chi osserva, come un soggetto butleriano di desiderio, i confini territoriali dei singoli Stati come frontiere da varcare, per tentare di rendere, in altri contesti di vita, anche la propria esistenza degna di essere vissuta.

La politologa, allora, a partire da questa esigenza primaria, che anima ciascun individuo, dà vita ad un percorso filiosofico di concretizzazione dell'universalismo, che le permette di definire i soggetti sia in relazione alle loro esigenze di sussistenza e realizzazione personale, sia in relazione ai codici culturali appresi, che orientano l'essere e

l'agire nella società, sia in relazione al diritto all'uguaglianza e all'autodeterminazione. Tale visione *in progress* dell'esistenza, la spinge, per quanto riguarda l'identità, a concepirla non in base a ciò che si è, ma, a coglierla in stretta connessione con l'immaginazione civica, strumento di apertura nei confronti dell'altro, che si traduce in una differente considerazione del punto di vista e della storia altrui, individuale e collettiva, i cui confini sono sempre dotati al tempo stesso di una irrimediabile permeabilità e di un inevitavile posizionamento anche narrativo, diremmo con Braidotti e Cavarero e, per quanto concerne la cittadinanza a collocarla sullo sfondo di un dialogo culturale e politico articolato.

Nel dialogo, allora, posizionamento e petizioni di diritto, diventano i cardini di uno scambio intersoggettivo, fondamentale, diremmo con Ricoeur, per permettere alla persona di percepirsi quale soggetto morale ed attore sociale, libero e responsabile, segnando, in tal modo, il passaggio dall'incontro tra diversi alla cittadinanza civile, dalla narrazione tra sconosciuti alla cittadinanza politica. Le culture come le identità, ci sembra essere questo il senso più profondo delle argomentazioni benhabibiane, che toccano più livelli di

argomentazione (il teoretico, l'etico, il sociale ed il politico) si generano, intrecciando relazioni, che, nella dimensione politica del decidere per fare, danno vita all'ideale di una democrazia deliberativa, coniugante autonomia e diversità, uguaglianza e pluralismo, al cui interno la polisemia delle culture si iscrive in un universalismo morale, che vede gli individui in quanto fini, portatori di diritti inalienabili al di là di ogni frontiera di Stato. Per la Nostra, quindi, quella di ripensare le norme, che regolano le pratiche e gli istituti della cittadinanza alla luce di un pensiero multirelazionale e post-moderno, ossia in tensione perenne tra le grandi e le piccole narrazioni, appare una necessità prima morale che politica.

Benhabib ricolloca, dunque, nella riflessione interculturale, l'umano tra universalismo e particolarismo al fine di formulare un modello *meta* ed *infra-etico* di democrazia deliberativa tra individui, considerati liberi ed uguali, potenziali interlocutori nelle scelte comuni, prese per il benessere collettivo e per il buon governo della città. Rispetto ad Habermas[9], allora, riteniamo che, Ella

[9] Cfr. J. Habermas, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, cit., p. 266.

cerchi di rispondere alla rivendicazione dell'identità, nelle società pluralistiche, approdando ad un liberalismo intersoggettivo e comunicativo, il quale tenta di coniugare i diritti individuali, con l'autocostituzione del sé e con l'accesso alle forme di vita collettive e politiche, che sono costitutive dell'identità stessa. La forma di politica deliberativa benhabibiana, come si diceva, andando oltre i limiti della metodologia moderna, che ha privilegiato, nell'affrontare la questione del riconoscimento dell'altro, l'identico rispetto al divergente, dà corpo ad una concezione altra della politica, ossia quale motore della società, sistema d'azione, tra gli altri sistemi, che, favorendo socializzazione, consente il riconoscimento dell'uguaglianza (il diritto ad avere diritti) e della differenza (il diritto per ciascun individuo a poter arricchire la propria narrazione anche culturale di narrazioni altre).

La modernità, che ha pensato l'individuo, ha lasciato in eredità al Novecento la necessità di pensare una forma della socialità, dell'essere-con, che, oggi, si manifesta come esigenza di dar vita ad un recupero della comunità, intesa quale ecumene globale. Un'esigenza, come sottolinea Esposito, che deve fare i conti con uno scenario postmoderno, di atomi separati, reciprocamente indifferenti e

preoccupati solo di realizzare le proprie *performances*, di individui privi, di *communitas*, ossia chiusi in un principio autodifensivo e *immunitario*, il quale li rende paradossalmente incapaci di comprendere e gestire il presente[10]. La presenza dell'Altro, che, abbiamo detto, si traduce in una messa in discussione del medesimo, gesto etico per eccellenza, concretizza, vorremmo dire, la necessità di pensare una configurazione dell'Io, capace di ricostruire i tessuti comunitari, come forme di vita già abitate dalla differenza anche e soprattutto a livello culturale, che attestano l'irrinunciabile vocazione sociale dell'uomo. Una configurazione che, grazie alla corresponsabilità, come sostiene Lévinas, rimanda al tempo stesso all'unicità, all'insostituibilità dell'individuo e alla capacità di rapportarsi all'altro, inteso non più solo come mezzo, bensì, quale fine, ossia soggetto di una tensione relazionale[11].

---

[10] Cfr. R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998, pp. XXIII e sgg.

[11] Cfr. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, Nijoff, La Haye 1974; tr. it. di A. Petrosino e M. T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983. Sul tema della responsabilità cfr. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für*

L'intercultura, allora, situandosi tra etica e politica, come hanno evidenziato Amselle e Benhabib, seppur da prospettive differenti, esorta la filosofia a ripensare l'identità e con essa l'appartenenza nel segno della molteplicità e della dialogicità, a riformulare l'idea di uomo, di quell'animale sociale, fragile, finito e dipendente, per essere e significare, sempre da altro/altri e a ridefinire l'orizzonte politico del vivere associato, non più nel segno dell'Uno e della Totalità. Come sottolineano significativamente Giuseppe Cacciatore e Giuseppe D'Anna, infatti, l'etica non ha una valenza accidentale e occasionale rispetto all'intercultura e alle questioni inerenti l'identità, l'alterità, la differenza, il riconoscimento, la relazione, i diritti umani, l'autonomia e la corresponsabilità, essa ne costituisce, a differenti livelli, proprio l'intima natura. La precomprensione etica dell'interculturalità rappresenta, per i due pensatori, la plurale, polisemica possibilità di riempimento di contenuti della più formale e

---

die technologische Zivilisation, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1979; tr. it. di P. Rinaudo, *Il principio responsabilità.Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990 e P. Nepi, *La responsabilità ontologica*, Aracne, Roma 2008 .

teoretica questione dell'intersoggettività[12], quell'intersoggettività di cui, si diceva, ne va dell'uomo stesso. L'interculturalità, dunque, "si configura -precisano Cacciatore e D'Anna- come una trasposizione concettuale capace di trasformare una concezione oggettivante e descrittiva della differenza culturale (...) in una tensionalità relazionale, progettuale, nonchè dinamica, che ha come scopo la formulazione di una teoria di integrazione 'critica' tra le culture"[13], una teoria critica il cui compito è di guardare alla storia e all'evoluzione delle culture non soltanto nella loro genesi identitaria (religioni, costumi, stili di vita), ma, anche e soprattutto nella dinamica del loro essere luoghi in cui le pratiche umane si organizzano in linguaggi, immagini, attribuzioni di significati e di simboli, in plurali e talvolta contrastanti narrazioni di vite individuali e collettive. La riscoperta della dimensione critica del sapere filosofico, favorita dall'etica interculturale, sottolinea, allora, Francesca R. Recchia Reggiani, schiude, negli attuali scenari

---

[12] Cfr. G. Cacciatore, G. D'Anna, *Dentro la differenza: riflessioni sull'etica interculturale*, *Introduzione* a Id., *Interculturalità***.** *Tra etica e politica*, Carocci, Roma 2010, p. 9.

[13] *Ibidem*, p. 11.

sociali, possibilità altre di definire il condivisibile, il comune, vedendovi, innanzitutto, uno spazio di comunanza in cui può avvenire la sperimentazione e la verifica della densità etica di un valore, di un concetto, di una definizione, di una prassi, di un comportamento[14]. Uno spazio che, con Franzini abbiamo definito di tensione dinamica tra presentificazione ed immaginazione e con Benhabib di prassi giusgenerativa in grado di rinnovare l'esercizio democratico del potere politico decisionale.

L'intercultura rappresenta, quindi, ci sentiamo di sostenere, alla luce di quanto argomentato sin d'ora, una possibilità, un poter essere, un possibile modo di abitare il mondo, che, tuttavia, non è dato a priori, ma, va pensato e costruito, innanzitutto, sentendo la responsabilità del proprio punto di vista, come sostiene Braidotti, della prospettiva da cui individualmente e culturalmente si guarda la realtà. Essa manifesta la necessità di un dinamismo epistemologico, posizionato, ma, in transito, verso prospettive, linguaggi, provenienti da lontano, ma, non meno densi di significati, che, forse, come ci ha

[14] Cfr. F. R. Recchia Luciani, *Immaginare un'etica interculturale per l'età della globalizzazione*, in *Ibidem*, pp. 49-50.

indotto a pensare Amselle, fanno già parte della nostra storia. L'intercultura, come argomenta Cacciatore, palesa al fine la: "presa d'atto che oggi la dimensione dell'umano e delle manifestazioni del suo agire etico sono sempre più caratterizzate dallo 'stare fra le culture', da una situazione segnata, *prima facie*, da un ormai inarrestabile processo di 'ibridazione'"[15], al cui interno la narratività schiude per ciascun individuo la possibilità di abitare modi differenti, forse, realmente universali, poiché sostenuti da vari particolari, di dire il mondo.

A partire da tale riflessione, ci è parso, allora, che le analisi portate avanti da Balibar negli ultimi anni sullo spazio geopolitico europeo unito, attraversato dai funesti fantasmi del razzismo e della xenofobia, come abbiamo visto con Rivera, introducessero una nuova visione della cittadinanza globale, quale luogo di rivendicazione ed attraversamento del confine (linguistico, culturale, religioso, ideologico), al cui interno l'immigrato svolge il compito di introdurre, nella società, che lo ospita, una nuova soggettività, che, portando con sé, direttamente o indirettamente, un insieme di nuove richieste, sollecitata a misurare

---

[15] C. Cacciatore, *Etica interculturale e universalismo "critico"*, in *Ibidem*, p. 29.

la forza dei nostri assunti di uguaglianza e giustizia sociale. Attestando la prassi democratica all'interno di quelli che, egli definisce cantieri per la democrazia, il politologo inserisce, nella riflessione interculturale, la tematica della cittadinanza cosmopolitica, intesa quale diritto di fuga e di transito per tutti gli esseri umani. Egli, allora, a partire da tale tematizzazione del vivere in comune tra diversi-uguali, arriva a sostenere che la migrazione rappresenta una condizione umana universale non un'eccezione, da cui si origina la stessa storia umana.

Secondo Balibar, allora, spetta proprio all'Europa, paese stratificato linguisticamente e culturalmente, nello scacchiere internazionale, il compito di dar vita, in modo coordinato, ad una politica subnazionale, sovrastatale e transnazionale, in grado di concretizzare, per tutte e tutti i residenti ed *ospiti*, una forma di vita condivisa e un riconoscimento di diritti fondamentali per agire ed esistere in quanto donne e uomini. Il riconoscimento, lungi dall'apporre un'etichetta sul corpo delle persone, si struttura, nelle sue riflessioni, come reciprocità di diritti, come ricerca di un lessico interculturale della soggettività, capace di favorire integrazione democratica e non assimilazione omologante.

Balibar, utilizzando la metafora viva, vorremmo dire ricoeurianamente, dell'universalismo frammentato, condiviso nei cantieri della democrazia, ridisegna, a nostro avviso, orizzontalmente la *governance*, mettendo in connessione il pensiero relazionale con i paradigmi morali, i quali non dipendono più da un astratto assolutismo, inteso hegelianamente quale *Totalität*[16] o presa d'atto tollerante sulle differenze, ma, da un processo storico, che reclama uguaglianza, parità, libertà, per tutti e tutte, come oriente normativo-regolativo del vivere comune. Anche nelle sue riflessioni, il rispetto dei diritti umani rappresenta quel mezzo imprescindibile per permettere agli individui di inserirsi nel tessuto sociale, di agire corresponsabilmente e di manifestare pubblicamnte anche i propri usi e costumi, non in maniera folkoristica, bensì, in maniera partecipativa.

In merito al tema dei diritti umani, che sembrano spesso divergere dai cosiddetti diritti culturali, quando si affrontano tematiche inerenti il riconoscimento della differenza, Mario Ricca argomenta sigificativamente, che: "I diritti umani e/o

[16] Cfr. G. W. F. Hegel, *Scienza della logica,* a cura di A. Moni e C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1984$_2$ vol. II, pp. 734.

fondamentali sono un codice che può ospitare innumerevoli versioni della soggettività. Le dichiarazioni dei diritti dell'uomo contengono una serie di icone, di forme della soggettività. A ognuna di esse corrisponde un diritto e l'enunciazione di un diritto. Alla base vi è un'idea dell'individuo, del singolo essere umano. Le sue connotazioni principali sono la libertà, l'uguaglianza, l'autodeterminazione, la dignità. A queste caratteristiche ideali fa da contrappeso il dovere di solidarietà"[17]. Cacciatore, tuttavia, sottolinea acutamente che, tale opera di risustanziazione valoriale universalistica della democrazia, che tenta di conciliare parità di opportunità con differenza di vissuto, può avvenire solo se si riesce: "ad attivare un procedimento (che è anche di conoscenza storico-culturale) di narrazione di differenti contesti in cui accanto alla necessaria traducibilità dei linguaggi e delle 'grammatiche' culturali si costituisca un'attività immaginativa che alla fissità dei principi ordinatori di una cultura sostituisca forme di contaminazione, luoghi di un possibile futuro sapere comune e spazi di condivisione di scelte etiche e di diritti fondamentali:

---

[17] M. Ricca, *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, edizioni Dedalo, Bari 2008, p. 97.

la sopravvivenza, l'integrità della persona e del corpo (specialmente femminile) e la riduzione delle situazioni di indigenza, l'ampliamneto di chance di attuazione di capacità personali"[18].

La cultura, allora, per i nostri Autori e per la nostra Autrice, rappresenta al fine una parte dinamica dell'identità personale, come mostra il vissuto migrante, descritto da Sayad, che si snoda tra l'Io passato e l'Io presente, l'Io emigrante e l'Io immigrato. La cultura, *Bildung* per molti aspetti di un nomadismo della mente e del corpo, si viene configurando, lungo la loro prospettiva, quale capacità simbolica ed immaginativa, che proietta l'essere umano in un mondo di possibilità, di capacità, di storie uniche ed irripetibili, di volti differenti di donne e uomini, accomunati dal desiderio di poter vivere una vita degna di essere vissuta anche in contesti differenti, rispetto a quello d'origine. Ricca, sottolinea, allora, nel tentare di rendere dialettico il rapporto tra diritti fondamentali e diritti culturali, proprio la funzione relazionale e pragmatica, svolta dai diritti umani: "I diritti umani - egli sostiene- sono un potente ancoraggio per

[18] G. Cacciatore, *Etica interculturale e universalismo "critico"*, in G. Cacciatore, G. D'Anna, *Interculturalità*, cit., p. 40.

l'integrazione culturale. Quando gruppi di differente cultura si trovano in un contesto nuovo, come quello di immigrazione, hanno bisogno di posizionarsi socialmente (...). I diritti umani in qualche modo funzionano da aggancio per la propria ri-categorizzazione sociale. Essi hanno un valore che si fonda sull'universalità (...). I diritti umani definiscono una categoria sovraordinata e comprendente, inclusiva rispetto ai gruppi culturali presenti nel contesto sociale. Essi inoltre hanno una valenza normativa. I cittadini, i nativi *debbono crederci*, *debbono assumerli*, come tema del confronto tra le culture, tra i gruppi culturali. In qualche modo quindi i diritti permettono a chi è *Altro* di trovare un terreno di confronto con i nativi in grado di fargli superare la sua posizione di inferiorità o comunque di estraneità rispetto alla comunità sociale"[19].

Le migrazioni pongono con urgenza una rivisitazione di concetti quali identità, cultura, cittadinanza, fratellanza, libertà e diritti, si diceva. Parole chiave queste per comprendere la realtà di chi è escluso dal diritto ad avere diritti. David Held, allora, inserisce nell'agenda della politica

[19] M. Ricca, *Oltre Babele*, cit., pp. 123-124-125.

transnazionale, la necessità di ampliare l'esercizio dei diritti fondamentali, per governare la globalizzazione economica e la cittadinanza cosmoplolitica. "Il cosmopolitismo -secondo la sua visione- può essere inteso come la prospettiva politica e morale che ha il suo punto di forza nell'ordine liberale multilaterale, in particolare nel suo impegno a favore degli standard universali, dei diritti umani e dei valori democratici, e che cerca di definire i principi generali in base ai quali tutti dovrebbero agire. Si tratta di principi che possono essere universalmente condivisi e possono costituire la base per proteggere e alimentare l'identico interesse di ogni persona alla determinazione delle istituzioni che governano la sua vita"[20].

Tali principi, a nostro parere, costituiscono il fondamento etico della democrazia sociale globale, fissando dei criteri organizzativi e tracciando lo spazio entro cui svolgere argomentazioni, richieste, negoziazioni sull'entità dei valori nei quali convergono appartenenze comunitarie, regionali e

[20] D. Held, *Global Covenant. The social democratic alternative to the Washington Consensus*, Polity Press, Cambridge 2004; tr. it. di C. Sandrelli, *Governare la globalizzazione. Un'alternativa democratica al mondo unipolare*, il Mulino, Bologna 2005, p. 216.

nazionali. “Sono principi -evidenzia ancora Held- per un’epoca in cui non conteranno più solo ed esclusivamente le comunità politiche e gli Stati (che pure continueranno ad avere la loro importanza). In un mondo dove le traiettorie di ogni paese sono strettamente intrecciate, è necessario riconoscere la parzialità, limitatezza e unilateralità della «ragion di Stato». Gli Stati hanno un’enorme importanza come veicoli per promuovere una regolamentazione pubblica efficace, un’uguale libertà e la giustizia sociale, ma non possono essere pensati come ontologicamente privilegiati. Possono essere giudicati in base al grado in cui riescono a favorire o meno la diffusione di questi beni pubblici (...).Un internazionalismo rilevante per la nostra era globale deve assumere questa situazione come punto di partenza e costruire una concezione eticamente solida e politicamente robusta della comunità politica e delle relazioni tra le comunità. La democrazia sociale globale, guidata dai principi cosmopolitici, costituirebbe uno dei più grandi passi in avanti in questa direzione”[21].

Ripensare l’individuo tra illimitatezza di potenzialità e finitezza d’essere, ci sembra, al

[21] *Ibidem*, p. 223.

dunque, essere il tratto distintivo delle riflessioni portate avanti da Amselle, Benhabib e Balibar, sui quali si è incentrata particolarmente la nostra ricerca. Pensatori impegnati nel rileggere la nostra tradizione di pensiero occidentale al fine di strutturare il discorso sull'appartenenza e sul riconoscimento culturale non come monoliticità, omologazione e disciplinamento, bensì, come relazionalità, pragmaticità, discorsività, la cui *materia* è, come sottolinea Barbara Henry, "oggetto di ininterrotta rielaborazione, in gran parte conflittuale e dolorosa, ad opera dei depositari dell'identità"[22].

Allora, proprio il dono della parola, particolarmente analizzato da Benhabib, riteniamo possa rappresentare il mezzo per ristabilire un legame di coappartenenza originaria tra tutti gli esseri umani uguali e differenti e riannodare il legame tra filosofia e *curiositas* per il perturbante. Il dono, infatti, palesa il desiderio di legare e di legarsi, di appartenere, ma, anche di ampliare i confini del proprio Ego, proiettandosi in una dimensione *comune*, nella quale l'altro non è una presenza secondaria o scomoda, bensì, costitutiva della nostra stessa identità. Come

[22] B. Henry, *Conflitti identitari e riconoscimento*, in A. Pirni (a cura di), *Comunità, identità e sfide del riconoscimento*, cit., pp. 190-191.

sottolinea Jacques Godbout si dona: "Per collegarsi, mettersi in presa con la vita, per far circolare le cose in un sistema vivente, per rompere la solitudine, per far parte di nuovo della catena, trasmettere, sentire che non si è soli e che si 'appartiene', che si fa parte di qualcosa di più vasto ed in particolare dell'umanità"[23]. Il dono dell'ascolto manda in frantumi la presunzione autofondativa del soggetto moderno, che nella relazione partecipativa con l'altro non scopre una perdita, ma, un possibile arricchimento della propria identità individuale e collettiva.

Il pensiero filosofico contemporaneo appare attraversato dagli interrogativi inerenti il problema del significato e dei criteri di senso, che la società policulturale tende ad amplificare. Nell'incontro con lo *straniero*, sottolinea Ian Chambers, riprendendo un tema caro alle pensatrici femministe, ossia quello della parzialità di qualsiasi argomentazione sul mondo, che non può mai assurgere a neutra visione sulle cose e sugli individui, "L'occidentalizzazione

[23] J. Godbout, *Le langage du don*, La Découverte, Paris 1992; tr. it. di A. Salsano, *Il linguaggio del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 28. Cfr. anche P. Gilbert, S. Petrosino, *Il dono. Un'interpretazione filosofica*, il melangolo, Genova 2001.

del mondo, ossia la modernità occidentale e la formazione del suo soggetto storico (...) viene paradossalmente localizzata, spinta contro i suoi limiti. La sua voce, il suo occhio, ciò che le permette di parlare e di definire, scaturisce da una posizione culturale e da una formazione storica particolari, che una volta consideravano, e spesso ancora considerano linguaggio 'universale', e spesso a beneficio dell'egotismo, confondevano, e ancora confondono, il razionalismo con la ragione. Insistere su questi limiti storici, che sono anche limiti ontologici, significa dis-locare e ri-collocare l'Occidente e i suoi linguaggi (la sua modernità, l'universalismo, l'umanesimo, l'identità, la soggettività, l'agire) in un'altra storia. Quantomeno, significa registrare come questi concetti, nonchè le storie della loro appropriazione dello spazio globale e del potere storico, vengono vissuti variamente, esperiti seguendo ritmo e accenti diversi. Inserite nel mondo eteropico per divenire parte di un luogo, le asserzioni iniziali diventano soggette a enunciazioni multiple e contemporanee, che non offrono una soluzione semplice, bensì richiedono un passaggio politico tra conservazione e riconfigurazione,

tradizione e traduzione, esclusione e inclusione"[24]. All'interno del margine, le posizioni parziali si *scontrano* e rigenerano, dando vita ad un pensare la differenza, che, ci sentiamo di sostenere, non si tratta di una nuova filosofia, bensì, di un atteggiamento del pensiero e di uno stile di vita, che rinunciano alla ricerca di un Fondamento, di una Verità e di un Valore assoluti, in altri termini di un'attitudine mentale, che abbandona i tratti della ragione forte, categorizzante, per affermare una vita che attiva il pensiero e cerca modi pluralisti di comprendere il presente.

Modi, come propone Tzvetan Todorov, che, per rispondere, all'interno del dibattito sul multiculturalismo, alle domande: "Chi sono io?", "Chi sono gli altri?", "Esistono *veramente* gli altri?", devono dar vita ad un universalismo di percorso, contestualizzato, condiviso e criticabile, capace di produrre codici giuridici ed etici, modelli di cittadinanza e di azione politica, il cui tratto distintivo sia rappresentato dalla relazionalità e dalla modificabilità dell'oriente di senso polisemico, che

[24] I. Chambers, *Culture after Humanism*, Routledge, London 2001; tr. it. di N. Nobili, *Sulla soglia del mondo. L'altrove dell'Occidente*, Meltemi, Roma 2003, pp. 198-199.

guida l'uomo globale nelle sue scelte individuali e collettive[25].

[25] Cfr. T. Todorov, *Nous et les autres: la réflexion française sur la diversité humaine*, Éditions du Seuil, Paris 1989; tr. it. di A. Chitarin, *Noi e gli altri la riflessione francese sulla diversità umana*, Einaudi, Torino 1991, pp. 83-88.

BIBLIOGRAFIA

AA.VV., *Identità culturali*, Franco Angeli, Milano 1991.

AA.VV., *Comprendere lo straniero*, Cittadella Editrice, Assisi 2001.

Agamben G., *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 2005.

Id., *Che cos'è il contemporaneo?*, Edizioni nottetempo, Roma 2008.

Aime M., *Eccessi di culture*, Einaudi, Torino 2004.

Albertazzi S., Vecchi R., (a cura di), *Abbecedario postcoloniale: dieci voci per un lessico della postcolonialità*, Quodlibet, Macerata 2001.

Amselle J.-L., *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Éditions Payot, Paris 1990; tr. it. di M. Aime, *Logiche meticce.*

Antropologia dell'identità in Africa e altrove, Bollati Boringhieri, Torino 1999.

Id., *Vers un multiculturalisme française*, Flammarion, Paris 2001.

Id., *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Flammarion, Paris 2001; tr. it. di M. Aime, *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*, Bollati Boringhieri, Torino 2002[2].

Id., *L'etnicizzazione del sociale*, Lectio Magistralis, (Roma, 15 Febbrraio2008), Università degli Studi "Roma Tre", in http://host.uniroma3.it/laboratori/osservatoriorazzismo/index.

Id., *L'Occident déroché. Enquête sur le postcolonialismes*, Éditions Stock, Paris 2008; tr. it. di A. Perri, *Il distacco dall'Occidente*, Meltemi, Roma 2009.

Arendt H., *The origins of Totalitarism*, Harcourt Brace, New York 1951; tr. it. di A. Guadagni, *Le*

origini del totalitarismo, Edizioni di Comunità, Milano 1967.

Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Loffredo, Napoli 1968.

Id., *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1993.

Austin J. L., *Come fare cose con le parole*, a cura di C. Penco e M. Sbisà, Marietti, Genova 1997[3].

Bhabha H. K. (a cura di), *Nation and Narration*, Routledge, London 1992; tr. it. di L. Curti, *Nazione e narrazione*, Meltemi, Roma 1997.

Id., *The location of Culture,* Routledge, London 1994; tr. it. di L. Perri, *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma 2001.

Balibar E., Wallerstein I., *Race, nation, classe. Les identités ambiguës,* La Découverte, Paris 1988; tr. it. di G. Baratta, *Razza, nazione, classe. Le identità ambigue*, Edizioni Associate, Roma 1996[2].

Balibar E., *Nous, citoyens d'Europe? Le frontières, l'Etat, le peuple*, La Dècouverte, Paris 2001; tr. it. di A. Simone, B. Foglio, *Noi cittadini d'Europa?Le frontiere, lo stato, il popolo*, Manifestolibri, Roma 2004.

Balibar E. et Al., *Europa Cittadinanza Confini. Dialogando con Etienne Balibar*, Pensa MultiMedia, Lecce 2006.

Balibar E., *Europe Constitution Frontière*, Éditions du Passant, Bègles 2005; tr. it. di M. Montanari e I. Scarcelli, *Europa paese di frontiere*, Pensa MultiMedia, Lecce 2007.

Bauman Z., *Life in Fragments. Essays in Postmodern Modernity*, Blackwell, Oxford 1999; tr. it. di R. Marchisio e S. Neirotti, *La società dell'incertezza*, il Mulino, Bologna 1999.

Id., *Globalization. The Human Consequences*, Polity Press-Blackwell Publishers, Cambridge-Oxford 1998;

tr. it. di O. Pesce, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari 1999.

Id., *Missing Community*, Polity Press, Cambridge 2000; tr. it di S. Minucci, *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari 2001.

Id., *Intervista sull'identità*, a cura di B. Vecchi, Laterza, Roma-Bari 2003.

Id., *In Search of politics*, Polity Press, Cambridge 1999; tr. it. di G. Bettini, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2009[2].

Baumann G., *The Multicultural Riddle. Rethinking, National, Ethnic, and Religious Identities*, Routledge, New York-London 1999; tr. it. di U. Livini, *L'enigma multiculturale. Stati, etnie, religioni*, il Mulino, Bologna 2003.

Beck U., *Risikogesellschaft Auf dem Weg in eine andere moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986; tr. it. di W. Privitera e C. Sandrelli, *La*

società del rischio. Verso una seconda modernità, Carocci, Roma 2000.

Bello Ales A. (a cura di), *Le figure dell'altro*, Effatà Editrice, Cantalupa (To) 2001.

Benhabib S., *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Cpntemporary Ethics*, Polity Press/Routledge, London-New York 1992.

Id., *Cultural complexity, moral indipendence, and global dialogic community*, in M. Nussbaum, J. Glover (a cura di), *Women, Culture and Development: A Study of Human Capabilities*, Clarendon Press, Oxford 1995, pp. 235-259.

Id., *«Nous» et «les Autres»: The Politics of Complex Cultural Dialogue in a Global Civilization*, in Ch. Joppke e S. Lukes (a cura di), *Multiculturalism Questions*, Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 44-62.

Id., *Sexual Difference and Collective identities: in The New Global Constellation*, in "Signs: Journal of

Women in Culture and Society", n. 24, 2, 1999, pp. 335-361.

Id., *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton 2002; tr. it. di A. R. Dicuonzo, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, il Mulino, Bologna 2005.

Id., *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, University Cambridge Press, Cambridge 2004; tr. it. di S. De Petris, *I diritti degli altri. Stanieri, residenti, cittadini*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006.

Id., *Another Cosmopolitanism*, Oxford University Press, Oxford 2006; tr. it. di. V. Ottonelli, *Cittadini globali*, il Mulino, Bologna 2008.

Id., *Esiste un diritto umano alla democrazia? Oltre interventismo e indifferenza*, in "Politica e societa'", n. 3, luglio-settembre 2009, pp. 107-133.

Benveniste É., *Le Vocabulaire des institutions indo-européenes*, Les Éditions de Minuit, Paris 1969; tr. it. di M. Liborio, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 1976.

Bonsignori F., *Diritto, valori, responsabilità*, Giappichelli, Torino 1997.

Borradori G., *Filosofia del terrore. Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2003.

Braidotti R., *Nuovi soggetti nomadi*, Luca Sossella Editore, Roma 2002.

Bruni L., *La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane*, Margine, Trento 2007.

Butler J., *Precarious life. The powers of mourning and violence*, Verso, London-New York 2004; ed. it. a cura di O. Guaraldo, Meltemi, Roma 2004.

Id., *Giving an account of oneself*, Fordham University Press, New York 2005; tr. it. di F. Rahola, *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano 2006.

Cacciatore G., D'Anna G., *Interculturalità. Tra etica e politica*, Carocci, Roma 2010.

Caillé A., *Don, intérêt et désintèressement*, La Découverte/MAUSS, Paris 1994.

Cavarero A., *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 2007[7].

Cesareo V. (a cura di), *L'altro. Identità, dialogo e conflitto nella società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

Chambers I., *Culture after Humanism*, Routledge, London 2001; tr. it. di N. Nobili, *Sulla soglia del mondo. L'altrove dell'Occidente*, Meltemi, Roma 2003.

Colombo A., *Heidegger. Il ritorno dell'essere*, il Mulino, Bologna 1964.

Cunico G, Pirni A. (a cura di), *Spazio globale: politica, etica e religione,* Diabasis, Reggio Emilia 2005.

Curi U., *Straniero*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010.

Clifford J., *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, Harvard University Press, Cambridge 1988; tr. it. di M. Marchetti, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel XX secolo*, Bollati Boringhieri, Torino 1999[2].

Colombo E., *Le società multiculturali*, Carocci, Roma 2002.

Dal Lago A., *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1999.

D'Andrea D., Pulcini E. (a cura di), *Filosofie della globalizzazione*, ETS, Pisa 2001.

Derrida J., *De l'hospitalité*, Lalmann-Lévy, Paris 1997; tr. it. di I. Landolfi, *Sull'ospitalità*, Baldini&Castoldi, Milano 2000.

Di Marco C., (a cura di), *Percorsi dell'etica contemporanea*, Mimesis, Milano 1999.

Di Vita A. M., Granatella V. (a cura di), *Famiglie in Viaggio. Narrazioni di identità migranti*, Edizioni Magi, Roma 2009.

Eco U., *Cinque scritti morali*, Bompiani, Milano 1997.

Esposito R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998.

Id., *Amicizia e comunità*, in "Babelonline/print. Voci e percorsi della differenza" Rivista di Filosofia, n 2 Anno 2006, *Amicizia e ospitalità da e per Jacques Derrida*, a cura di C. Dovolich, Mimesis, Milano 2006.

Fabietti U., *L'identità etnica*, Carocci, Roma 1998.

Fatigati F., *Condominio-mondo*, Edup, Roma 2009.

Fazio G., Nicolini O., *Il racconto degli altri. L'universalismo dialogico di Seyla Benhabib*, intervista a Seyla Benhabib, in "Il giornale di filosofia" su www.giornaledifilosofia.net/puiblic/scheda.php

Ferrara A. (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992.

Fouad Allam K., Martiniello M., Tosolini A., *La città multiculturale. Identità Diversità Pluralità*, EMI, Bologna 2004.

Foucault M., *Le Mots et le choses*, Gallimard, Paris 1966; tr. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967.

Id., *L'Ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971; tr. it. di A. Fontana, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972.

Id., *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris 1975; tr. it. di. A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1975.

Id., *Illuminismo e critica*, a cura di P. Natoli, Donzelli, Roma 1997.

Franzini E., *Fenomenologia dell'invisibile. Al di là dell'immagine*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001.

Gadamer H. G., *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1960; tr. it di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1995x.

Id., *Linguaggio*, a cura di D. Di Cesare, Laterza, Roma-Bari 2005.

Galeotti A. E., *La tolleranza. Una proposta pluralista*, Liguori, Napoli 1994.

Id., *Multiculturalismo. Filosofia politica e conflitto identitario*, Liguori, Napoli 1999.

Galli C. (a cura di), *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, il Mulino, Bologna 2006.

Id., *L'umanità multiculturale*, il Mulino, Bologna 2008.

Gallissot R., Kilani M., Rivera A., *L'imbroglio etnico in quattordici parole chiave,* edizioni Dedalo, Bari 2007[3].

Garavaso P., Vassallo N., *Filosofia delle donne*, Laterza, Roma-Bari 2007.

Ghirelli M., *L'antenna e il baobab. I dannati del villaggio globale*, SEI, Torino 2005.

Gilbert P., Petrosino S., *Il dono. Un'interpretazione filosofica*, il melangolo, Genova 2001.

Glissant É., *Le discours antillais*, Gallimard, Paris 1997.

Id., *Introduction à une poétique du divers*, Gallimard, Paris 1996; tr. it. di F. Neri, *Poetica del diverso,* Meltemi, Roma 2004[2].

Id., *La poétique de la relation*, Gallimard, Paris 1990; tr. it. di, E. Restori, *La poetica della relazione*, Quodlibet, Macerata 2005.

Godbout J., *Le langage du don*, La Découverte, Paris 1992; tr. it. di A. Salsano, *Il linguaggio del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

Id., *L'esprit du don*, La Découverte, Paris 1993; tr. it. di A. Salsano, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

Id., *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*, Editions du Seuil, Paris 2007; tr. it. di P. Gomarasca, *Quello che circola tra noi. Dare, ricevere, ricambiare*, Vita e Pensiero, Milano 2008.

Guattari F., Deleuze G., *L'Anti-Œdipe*, Les Éditions du Minuit, Paris 1972; tr. it. di A. Fontana, *L'anti-Edipo*, Einaudi, Torino 1975.

Id., *Mille Plateaux*, Minuit, Paris 1980; tr. it. di G. Passerone, *Mille piani*, Castelvecchi, Roma 2003.

Habermas J., *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981; tr. it. di P. Rinaudo, *Teoria dell'agire comunicativo*, voll. 2, il Mulino, Bologna 1997[3].

Habermas J., Taylor C., *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, ed. it. a cura di L. Ceppa, G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 1998.

Habermas J., *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996; tr. it. di

L. Ceppa, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 1998.

Hall S., *When Was the Post-colonial. Thinking at the Limit*, Routledge, London 1996.

Hannerz U., *Transnational Connections. Culture, People, Places*, Routledge, London-New York 1996; tr. it. di R. Falcioni, *La diversità culturale*, il Mulino, Bologna 2001.

Heidegger M., *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1979.

Id., *Identità e differenza*, in «Aut-Aut», 187-188, 1982.

Id., *Che cos'è la metafisica?*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987.

Hegel G. W. F., *Scienza della logica,* a cura di A. Moni e C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1984[2].

Id., *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2001[2].

Held D., *Global Covenant. The social democratic alternative to the Washington Consensus*, Polity Press, Cambridge 2004; tr. it. di C. Sandrelli, *Governare la globalizzazione. Un'alternativa democratica al mondo unipolare*, il Mulino, Bologna 2005.

Hersch J., *Le droit d'être un homme: Anthologie mondiale de la liberté*, Unesco-Payot, Paris-Lousanne 1968; tr. it. di E. Marini, *Il diritto di essere uomo*, SEI, Torino 1971.

Id., *Les droits de l'homme d'un pont de vue prilosophique*, The Estate of Jeanne Hersch 2000; tr. it. di F. De Vecchi, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, Bruno Mondadori, Milano 2008.

Honneth A., *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992; tr. it. di C. Sandrelli, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, il Saggiatore, Milano 2002.

Husserl E. *Ricerche logiche*, a cura di G. Piana, il Saggiatore, Milano 2005, 2 voll.

Iannotta D. (a cura di), *Pensare la differenza*, Effatà Editrice, Cantalupa (To) 2004.

Id., *La comunicazione fra simbolo e immagine*, Effatà Editrice, Cantalupa (To) 2004.

Joly H., *Études Platoniciennes. La question des étrangers*, Libraire Philosophiques J. Vrin, Paris 1992; tr. it. di R. Prezzo, *La questione degli stranieri. Platone e l'alterità*, et al. /EDIZIONI, Varese 2010.

Jonas H., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1979; tr. it. di P. Rinaudo, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990.

Kant I., *Per la pace perpetua*, in Id., *Scritti di filosofia politica*, a cura di D. Faucci, La Nuova Italia, Firenze 1967.

Id., *Critica della Ragion Pura*, tr. it. di P. Chiodi, UTET, Torino 1995.

Id., *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2009[8].

Lanzillo M. L., *La tolleranza*, il Mulino, Bologna 2001.

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

Lemkin R., *Axis Rule in Occupied Europe. Laws of Occupation. Analysis of Government. Proposals for Redress*, Carnegie Endowment for International Peace, 1944.

Lévinas E., *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, Nijoff, La Haye 1974; tr. it. di A. Petrosino e M. T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983.

Id., *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972; tr. it. di A. Moscato, *Umanesimo dell'altro uomo*, il melangolo, Genova 1985.

Id., *Éthique comme philosophie prèmiere,* Payot & Rivages, Paris 1982; tr. it. di F. Ciaramelli, *Etica come filosofia prima*, Guerini, Milano 1989.

Id., *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset et Fasquelle, Paris 1991; tr. it. di E. Baccarini, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 1998.

Lyotard J.-F., *La condition postmoderne*, Les Editions du Minuit, Paris 1979; tr. it. di C. Formenti, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 2001[13].

Malizia P. (a cura di), *Noi, gli altri, noi* versus *gli altri. Saggi su identità, pregiudizio e sulla strutturazione della «differenza»*, Effatà Editrice, Cantalupa (To) 2001.

Mantovani G., *Intercultura. E' possibile evitare le guerre culturali?*, il Mulino, Bologna 2004.

Marramao G., *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

Id., *La passione del presente. Breve lessico della modernità-mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

Martirano M., *Vero-fatto*, Guida, Napoli 2007.

Mauss M., *Essais sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaiques* (1925), in *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris 1950; tr. it. di F. Zannino, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 2002[7].

Masullo A., *Lezioni sull'intersoggettività*, Editoriale Scientifica, Napoli 2005.

McGrew A., Hall S., Held D. (a cura di), *Modernity and Its Futures*, Polity Press, Cambridge 1992.

Mellino M., *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Meltemi, Roma 2005.

Memmi A., *Ritratto del colonizzato e del colonizzatore*, Liguori, Napoli 1979.

Mengal P., «Eloge de la bâtardise», *Mots: les langages du politique*, n. 33, 1992.

Mezzadra S., *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, ombre corte, Verona 2001.

Nepi P., *Amicizia e giustizia tra antico e moderno*, in "Babelonline/print. Voci e percorsi della differenza", *Amicizia ed ospitalità da e per Jacques Derrida*, a cura di C. Dovolich, n 2 Anno 2006, Mimesis, Milano 2006.

Nepi P., *La responsabilità ontologica*, Aracne, Roma 2008.

Nietzsche F., *Genealogia della morale*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Mondadori, Milano 1991[3].

Nussbaum C. M., *Women and Human Development. The Capability Approach*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2000; tr. it. di W. Maffezzoni, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, il Mulino, Bologna 2001.

Pacelli D. (a cura di), *La costruzione della differenza fra politica e politica*, Effatà Editrice, Cantalupa (To) 2001.

Pirni A. (a cura di), *Comunità, identità e sfide del riconoscimento*, Diabasis, Reggio Emilia 2007.

Platone, *Simposio*, in *Opere complete*, vol. 3, tr. it. di P. Pucci, Laterza, Roma-Bari 1991[7].

Pompeo F. (a cura di), *La società di tutti. Multiculturalismo e politiche dell'identità*, Meltemi, Roma 2007.

Id., *Autentici meticci. Singolarità e alterità nella globalizzazione*, Meltemi, Roma 2009.

Prezzo R., Redaelli P., *America e Medio Oriente: luoghi del nostro immaginario*, Bruno Mondadori, Milano 2002.

Remotti F., *Contro l'identità,* Laterza, Roma-Bari 1996.

Resta C., *Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, il melangolo, Genova 2008.

Ricca M., *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, edizioni Dedalo, Bari 2008.

Ricoeur P., *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990; tr. it. di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.

Id., *Approches de la personne*, Ed. du Seuil, Paris 1992; tr. it. di. I. Bertoletti, *La persona*, Morcelliana, Brescia 1998[2].

Id., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965; tr. it. di E. Renzi, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, il Saggiatore, Milano 2002.

Id., *Parcours de la reconnaissance*, Éditions Stock, Paris 2004; tr. it. di F. Polidori, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005.

Rivera A. M., *L'imbroglio etnico, in quattordici parole-chiave*, edizioni Dedalo, Bari 2001.

Id., *La guerra dei simboli. Veli post-coloniali e retoriche dell'alterità*, edizioni Dedalo, Bari 2005.

Id., *Regole e roghi. Metamorfosi del razzismo*, edizioni Dedalo, Bari 2009.

Said E. W., *Orientalism*, Pantheon Books, New York 1978; tr. it. di S. Galli, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano 2007[6].

Sayad A., *La double absence*, Éditions du Seuil, Paris 1999; tr. it. di. D. Borca e R. Kirchmayr, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze del migrante*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.

Id., *L'immigration ou Les Paradoxes de l'altérité*, Éditions Raison d'agir, Paris 2006; tr. it. di S. Ottaviani, *L'immigrazione o i paradossi dell'alterità*, ombre corte, Verona 2008.

Sciolla L., *Il concetto di identità in sociologia*, in AA.VV., *Complessità sociale ed identità*, Franco Angeli, Milano 1985.

Sen A., *Development as Freedom*, Alfred A. Knopf, 1999; tr. it. di G. Rigamonti, *Lo sviluppo è libertà.*

Perchè non c'è crescita senza democrazia, Mondadori, Milano 2000.

Id., *La libertà individuale come impegno sociale*, Laterza, Roma-Bari 2003[5].

Somaini E., *Paradigmi dell'uguaglianza*, Laterza, Roma-Bari 2005.

Spinelli B., *Ricordati che eri straniero*, Qiqajon, Magnano (Bi) 2005.

Sundermeier T., *Den Fremden verstehen. Eine interkulturelle Hermeneutik*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1996; tr. it. di G. Montaldi, *Comprendere lo straniero. Una ermeneutica interculturale*, Queriniana, Brescia 1996.

Tibi B., *Il fondamentalismo religioso*, Bollati Boringhieri, Torino 1997.

Todorov T., *Nous et les autres: la réflexion française sur la diversité humaine*, Éditions du Seuil, Paris 1989; tr. it. di A. Chitarin, *Noi e gli altri la riflessione francese sulla diversità umana*, Einaudi, Torino 1991.

Tomlinson J., *Globalization and culture*, John Tomlinson Press, Nottingham 1999; tr. it. di G. Bettini, *Sentirsi a casa nel mondo*, Feltrinelli, Milano 2001.

Tortolici B., *L'altro. Il diverso amico*, in "Babelonline/print. Voci e percorsi della differenza" Rivista di Filosofia, n. 2 Anno 2006, *Amicizia e ospitalità da e per Jacques Derrida*, a cura di C. Dovolich, Mimesis, Milano 2006.

Viola F., *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1997.

Vitale E., *Liberalismo e multiculturalismo*, Laterza, Roma-Bari 2000.

Waldenfels B., *Grundmotive einer Phänomelogie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006; tr. it. di G. Menga, *Fenomenologia dell'estraneo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008.

Wieviorka M., *L'inquietudine delle differenze*, tr. it. di X. B. Rodriguez, Bruno Mondadori, Milano 2008.

Wittgenstein L., *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953; tr. it. di M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1994[2].

Weber M., *Il metodo delle scienze storico sociali*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1958.

Zanetti G. (a cura di), *Elementi di etica pratica*, Carocci, Roma 2003.

Zolo D., *Globalizzazione. Una mappa dei problemi*, Laterza, Roma-Bari 2006.

Zumthor P., *Babele ou l'inachèvement*, Éditions du Seuil, Paris 1996; tr. it. di S. Varvaro, *Babele. Dell'incompiutezza*, il Mulino, Bologna 1998.