

**‘RECIPROCAMENTE RICONOSCENTESI’.
UN ARGOMENTO IDENTITARIO PER IL
MULTICULTURALISMO**

Ogni società del mondo contemporaneo è una società plurale: questo è ormai un dato di fatto non ignorabile né reversibile, e il tentativo di metterlo in discussione, oltre che anacronistico, non può che rivelarsi fallimentare. Più utile è invece analizzare come la condivisione di uno stesso scenario sociale e politico da parte di diversi gruppi etnici e culturali prenda forma in un determinato contesto, in particolare se da tale analisi può emergere una riflessione su come sia opportuno che la collettività cerchi di darle forma in futuro.

Come in gran parte dell’Occidente liberale, lo scenario migratorio europeo è caratterizzato dalla compresenza di due forze opposte, che contribuiscono a delinearne l’aspetto ‘schizofrenico’: se da una parte i confini porosi del sistema di produzione capitalistico richiamano forza-lavoro a basso costo, al contempo questo stesso sistema ne ostacola la legittimazione sociale e legale, che nell’Occidente dei diritti ne precluderebbe lo sfruttamento intensivo¹. All’opposizione strutturale della produzione nei confronti della legittimazione della forza lavoro migrante si affianca l’ostilità manifesta di alcune componenti sovrastrutturali della società. Questa prende le forme più disparate: dal rinnovato interesse

per dinamiche di tipo identitario, a mal giustificate preoccupazioni di natura economica, a una generica e fin troppo umana paura di ciò che non si conosce. La conseguenza, però, è una sola: il rifiuto *a priori* degli stranieri da parte della comunità in cui vivono, e la loro condanna a un’esistenza reificata e invisibile.

Per sottrarsi, è loro necessario un processo di legittimazione legale e sociale: se nel primo caso il percorso, per quanto impervio, è normato e garantito dallo Stato, nel secondo spesso comporta l’omologazione, l’abbandono della propria differenza, la rinuncia alla propria identità, in un processo di ‘sbiancamento’ descritto già mezzo secolo fa da Franz Fanon, secondo cui il ‘nero’ (ma il suo discorso si può ampliare oggi a chiunque non appartenga alla comunità originaria) «è apprezzato a seconda del suo grado di assimilazione»², e l’adozione di un comportamento occidentale è vista con benevola approvazione dal gruppo dominante. Nonostante ciò, però, il processo di ‘sbiancamento’ è già per Fanon drammaticamente destinato a fallire, dal momento che lui stesso, citando Burns, ammette che l’adozione di comportamenti assimilati non sarà mai sufficiente per rendere parte integrante della comunità, poiché «il colore è [...] il segno esteriore meglio visibile della razza, il criterio in base al quale si giudicano gli uomini», un criterio che rende per tutta la vita portatori di differenza, e meritevoli di sospetto.

Date queste premesse, lo ‘*shock* culturale’, reciprocamente percepito dai due poli del supposto scontro, con le sue premesse di diffidenza e ostilità reciproca e aprioristica, sembra destinato a condurre a uno scontro di civiltà. Si tratta in realtà di un caso esemplare di ‘panico morale’, definito da Z. Baumann come il timore diffuso che un male minacci il benessere della società³. In realtà, nel contesto attuale, l’idea di una collisione ‘scioccante’ tra identità rigide e incommensurabili è l’eccezione, e non la regola, dell’incontro culturale: in un mondo di interazioni costanti e crescente globalizzazione, le possibilità di contatto si sono moltiplicate,

«dando origine a dinamiche simboliche peculiari e a fenomeni di appropriazione, di prestito o di penetrazione linguistica spesso imprevisi, tanto nelle nostre società quanto in quelle che occupano le cosiddette periferie del mondo»⁴.

Per questo, nel contatto tra persone o gruppi apparentemente lontani, la distanza culturale, pur inevitabilmente esistente, potrebbe avere meno rilevanza di altre differenze, quali l’istruzione, la classe sociale, l’esperienza biografica. Se in tale contesto, dunque, si verificasse uno

scontro di civiltà, questo sarebbe frutto esclusivo di una profezia autoavverante, secondo dinamiche che saranno analizzate in seguito.

L’obiettivo di questo scritto è di proporre un argomento a sostegno di un diverso modello di coabitazione, quello multiculturale⁵, che scongiuri il verificarsi di questa profezia infausta. Tale argomento non avrà carattere prettamente morale ma politico, e presupporrà il mantenimento del concetto di identità culturale⁶, troppo spesso abbandonato nella riflessione contemporanea in virtù dell’uso quantomeno ambiguo che se ne è fatto nel dibattito contemporaneo. Pur intendendo giungere a una conclusione di respiro collettivo, il punto di partenza sarà l’analisi dell’incontro culturale in una focalizzazione individuale; per questo, gli strumenti cui si farà riferimento, accanto a quelli offerti dalla tradizione filosofica e antropologica, includeranno anche modelli autenticamente psicologici, in particolare tratti dalle riflessioni della scuola esistenzialista-fenomenologica e dagli studi sulla psicologia dell’acculturazione.

1. Modelli di coabitazione

La psicologia dell’acculturazione è la disciplina che per eccellenza si occupa di analizzare le modalità e le variabili in gioco in ogni incontro

culturale. Con “acculturazione” si fa riferimento ai fenomeni che si verificano quando gruppi o individui di diverse culture vengono in contatto diretto e costante, determinando cambiamenti nell’identità di entrambi, anche se spesso in modo asimmetrico. Una fondamentale precisazione: nessun giudizio di valore né normativo è sotteso al processo acculturativo, come suggerisce la reciprocità del fenomeno, che ne nega il carattere di lineare evoluzione teleologica; i suddetti cambiamenti non sono che reazioni

empiricamente verificate, cambiamenti in varia misura necessari, riguardanti l’identità fisica, biologica, politica, economica e linguistica del soggetto individuale o collettivo.

La modalità, l’entità e la direzione di questi cambiamenti sono in parte oggetto di un controllo da parte di entrambi i poli del contatto, secondo la fortunata schematizzazione offerta da J. Berry, e qui presentata in tabella⁷.

Identità culturale originaria	Interazione con altri gruppi culturali	Modalità acculturativa adottata dal soggetto	Modalità acculturativa incentivata dal gruppo dominante
Deliberatamente non mantenuta	Accettato o ricercato	Assimilazione	<i>Melting pot</i>
Mantenuta e valorizzata	Rifiutato	Separazione	Segregazione
Mantenuta e valorizzata	Accettato o ricercato	Integrazione	Multiculturalismo

Nel dibattito contemporaneo, che – almeno a livello accademico – rifiuta a priori il modello segregazionista, la riflessione sulle modalità di società plurale che la collettività deve incentivare vede aperto un dibattito tra le alternative del *melting pot* (assimilazione) e del multiculturalismo (integrazione). Nel *melting pot*, la diversità etnica è quanto più possibile armonizzata: il soggetto è libero di mantenere la propria differenza, custodendola però in ambito privato, e dismettendo tali vesti al di fuori di questa dimensione. In un contesto multiculturale, invece, l'individuo è invitato, se e nelle modalità in cui lo desidera, a essere parte integrante della collettività proprio in quanto membro di un gruppo etnoculturale.

Nell'Occidente liberale, diverse voci si sono levate contro il modello assimilativo, in particolare laddove imposto, poiché accusato – per motivi che in seguito saranno analizzati – di non fornire basi stabili alla società plurale, minandone le possibilità di convivenza, tanto da essere definito da Berry “*a pressure cooker*”⁸, una pentola a pressione pronta a esplodere. I suoi sostenitori sono accusati di predicare, nel nome della difesa dell'Identità culturale collettiva, proprio lo ‘sbiancamento’ denunciato da Fanon, e l'annullamento aprioristico della differenza di cui il soggetto è portatore. Il rifiuto del *melting pot* e il sostegno del modello multiculturale è solitamente riconducibile a una tra queste due argomentazioni.

La prima ammette l'ipotesi che uno scenario multiculturale possa essere una minaccia per l'identità collettiva europea, per i suoi valori e le sue tradizioni, ma rinnega l'imposizione di questi ultimi, l'assimilazione forzata e l'ostilità in essa connaturata in quanto moralmente inaccettabili e razionalmente non giustificabili. La seconda, più diffusa, rifiuta l'idea stessa di identità collettiva come quella di identità culturale, facendo propria la lezione schmittiana e denunciandone quindi la natura esclusivamente reattiva, responsabile di aver posto la differenza e il pregiudizio laddove avrebbe dovuto regnare il riconoscimento dialogico dell'eguale. Ritengo che la tesi dell'identità culturale come *flatus vocis*, in Italia sostenuta *in primis* da F. Remotti⁹, pecchi di una concezione di identità collettiva appiattita sull'idea di ‘identitarietà’ e confusa con le sue implicazioni sociali e politiche, mentre, in sé, essa non è che uno tra gli elementi che contribuiscono, nella sua declinazione individuale, a costituire l'identità personale del soggetto. Tale funzione dell'identità culturale sarà approfondita e giustificata nel corso dell'argomentazione: ciò che è qui fondamentale stabilire è che essa è qui considerata uno strumento fondamentale per l'interpretazione simbolica del mondo, cui dunque non è pensabile rinunciare.

Al contrario, l'obiettivo di questo scritto è di proporre una terza posizione, che offra ragioni non morali per il riconoscimento collettivo

della differenza culturale e per l'adozione di una strategia di coabitazione multiculturale. Tali ragioni non solo non rinunciano al concetto di identità culturale collettiva, ma, in modo apparentemente paradossale, hanno addirittura tra i propri obiettivi la sua preservazione.

2. *La questione identitaria*

Secondo la psicologia dell'acculturazione, a causa di cambiamenti nello stile di vita, nell'ambiente e nelle abitudini quotidiane, il soggetto deve – per una necessità non morale né normativa, ma empirica – ridefinire la propria identità.

È a questo punto doverosa una distinzione: con il termine identità non si fa qui riferimento al concetto politico – tipico, ad esempio, dell'ambito delle *identity politics* –, ovvero gli elementi che accomunano un gruppo sociale che non si riconosce in quello dominante; né, d'altra parte, si fa riferimento esclusivamente alla sua declinazione culturale. Con identità, in questo caso, si intende l'identità personale, in senso ampio psicologica, dell'individuo, le condizioni trascendentali della sua singolare esperienza, che certo ne comprendono anche l'identità culturale, ma in nessun modo sono riducibili a quest'ultima. Secondo un modello classico della psichiatria fenomenologico-esistenzialista, qui esposto con i termini di G. Stanghellini¹⁰, la vita psichica consiste infatti nel

continuo lavoro atto a orientarsi nell'"alterità", tutto ciò che è esterno al sé del soggetto, a rielaborarla creando in essa un senso e un ordine che ne consentano la manipolazione simbolica e che favoriscano un'interazione dialogica con essa. Quest'alterità può essere interna al soggetto – costituita quindi dall'insieme dei suoi bisogni, desideri, abitudini irreflesse e pulsioni in continua interazione – o esterna, nella resistenza che il mondo oppone all'io, nella resistenzialità stimolante degli eventi e delle persone che costellano l'esistenza, che possono determinare conflitti tra la coscienza privata del soggetto e i costumi sociali dell'ambiente in cui vive, tra desiderio e realtà, tra natura e cultura, tra i propri valori e quelli di un altro soggetto e così via. Una simile attività ordinatrice viene svolta con strumenti che non sono culturalmente determinati, e sono fortemente influenzati anche da molti altri fattori, quali le relazioni personali, l'istruzione, la lingua parlata, la classe sociale, la religione, l'orientamento sessuale e, ovviamente, le scelte personali e il carattere del soggetto. Ammesso ciò, sarebbe ingenuo non riconoscere che anche la cultura ha un ruolo in questo processo: numerosi elementi compresi nel concetto di alterità mutano a seconda del contesto in cui sono collocati, e forse anche per questo, come afferma Beneduce, «ogni società offre ai propri membri particolari matrici di senso e di simbolizzazione»¹¹, con cui essi si relazionino al proprio specifico contesto.

Da ciò deriva la necessità empirica di riformulare la propria identità: nel momento in cui cambia l'alterità con cui il soggetto si deve relazionare, anche l'identità psichica di quest'ultimo deve cambiare per consentirgliene la manipolazione. Questo, naturalmente, non ne implica l'abbandono, ma la riformulazione, l'adattamento e la traduzione. Il parallelismo con la traduzione è particolarmente fruttuoso: parlare una lingua differente non significa cambiare il contenuto fondante della comunicazione, ma renderlo adatto a uno specifico contesto, in cui gli uditori non potrebbero comprendere la formulazione originaria. Non solo: esprimere lo stesso messaggio in una lingua differente offre la possibilità di vederlo sotto una nuova luce, pensarlo in maniera nuova, soppesare il valore di ogni termine scelto per esprimerlo – il che può condurre a modificarlo del tutto o in parte, ma anche ad aderirvi con maggiore coscienza.

Il processo di ridefinizione identitaria è dapprima postulato e poi analizzato nelle sue forme e modalità sia dall'antropologia che dalla psicologia dell'acculturazione. Secondo le parole di Beneduce:

«L'emigrazione comporta sempre una frattura [...], che può disorganizzare equilibri e compromessi realizzati spesso faticosamente nel corso degli anni. L'individuo cerca di conservare immutato il nucleo profondo della propria

identità e del proprio universo simbolico pur vivendo all'interno di un milieu linguistico culturale ed affettivo diverso, decisamente contraddittorio e spesso conflittuale con quello originario. [...] Il nucleo profondo dell'identità si può allora disorganizzare diventare disarmonico»¹².

Lo stesso processo di adattamento, poi, può risultare destabilizzante, dal momento che, nei termini di T. Nathan¹³, il soggetto deve ricostruire come singolo ciò che normalmente richiederebbe il lavoro di un'intera società, e di diverse generazioni.

Nel campo della psicologia dell'acculturazione, invece, il modello teorico più diffuso per descrivere l'incontro interculturale è quello dello “*stress and coping*”, secondo cui a un primo *shock* culturale (causato da inevitabili difficoltà a orientarsi in un mondo di stimoli prima ignoti), segue un periodo di “*stress* acculturativo”, la cui durata e intensità varia in base a diversi fattori, come la condizione pre-migratoria, la distanza culturale, le motivazioni dell'incontro, le prospettive future, gli ostacoli linguistici e il comportamento della collettività dominante¹⁴.

Bisogna inoltre considerare che lo scenario descritto dalle due discipline è spesso aggravato dalla presenza di un elemento traumatico: in particolare i rifugiati, ma anche alcuni migranti ‘economici’ giunti illegalmente in Europa, sono spesso stati vittime di tortura nell'ambiente

pre-migratorio o nel corso del viaggio: secondo l'*Oxford Companion to International Criminal Justice*¹⁵ questa pratica, nel mondo contemporaneo, ha prevalentemente la finalità di distruggere il credo e le convinzioni della vittima per privarla della struttura di identità che la definisce come persona. Anche qui, dunque, è teorizzata la necessità di una riformulazione identitaria, che non deriva però da inadeguatezza epistemologica, ma da un programmatico annullamento che non di rado, purtroppo, mette a repentaglio le possibilità di una sua ricostruzione autonoma.

3. *Il ruolo del riconoscimento*

Come avviene, dunque, il processo di ricostruzione? Si adotta qui l'ipotesi che in ambito identitario la ri-formulazione segua un andamento analogo alla formazione, ovvero che genesi e ri-genesi del sé necessitino di condizioni e processi simili e comparabili. Proprio per questo, la prima costituirà il punto di partenza dell'indagine.

Le teorie che riguardano la genesi sociale dell'identità personale, ovvero l'idea per cui il sé sia frutto di un'attività relazionale, hanno una tradizione lunga, la cui origine può essere collocata nel superamento della centralità monologica del soggetto che aveva caratterizzato buona parte del pensiero moderno. L'attività relazionale da cui l'identità prende forma è da molti identificata nel riconoscimento intersoggettivo:

un'interazione reciproca, per i più dialogica, tra individui, grazie a cui entrambi si attribuiscono vicendevolmente lo statuto di "Persona". Di questa linea di pensiero, che annovera autori di contesto e area di interesse svariati, da G. H. Mead a C. Taylor a P. Ricoeur, si può individuare l'origine nella *Fenomenologia dello spirito*¹⁶ di G. W. F. Hegel. Sebbene la sua riflessione sul riconoscimento come prerequisito dell'autocoscienza si collocasse in ambito esclusivamente teoretico, a partire da essa i suoi successori hanno identificato alcune caratteristiche paradigmatiche del processo di riconoscimento, ritenute tuttora un riferimento obbligato per chiunque ne tratti.

Probabilmente per questo motivo, F. Fanon, autore cui di seguito si farà particolare riferimento (lo psichiatra e filosofo martinicano fu infatti il primo a declinare il modello hegeliano sulla tematica dell'incontro etnico) apre le proprie considerazioni sul riconoscimento con una frase tratta dall'opera sopra citata: «L'autocoscienza è in sé e per sé solo quando e in quanto è in sé e per sé per un'altra autocoscienza, cioè solo in quanto è qualcosa di riconosciuto»¹⁷. Il confronto con Hegel è continuo e esplicito in *Pelle nera, maschere bianche*, uno dei lavori più famosi di Fanon, interamente dedicato al rapporto 'tra le razze'. L'elemento che del modello hegeliano sta più a cuore all'autore è la necessaria reciprocità del riconoscimento, tale per cui «un'attività unilaterale sarebbe inutile,

perché ciò che dovrebbe accadere può realizzarsi solo mediante il fare identico di entrambe, [...] [in cui] si riconoscono come reciprocamente riconoscentisi»¹⁸. Se l'unico modo di evadere dall'oggettualità di un'esistenza reificata e di essere pienamente Soggetto è essere riconosciuto come tale – come autocoscienza –, allora colui che spezza il circuito mantiene l'altro all'interno di sé, non solo impedendogli l'essere per un tu, ma persino l'essere per sé.

Il contesto coloniale e la militanza politica di Fanon lo portano a fare del discorso hegeliano una vera e propria rivendicazione politica, storicizzata e vissuta in prima persona:

«Incontrando l'opposizione dell'altro, la coscienza di sé fa l'esperienza del Desiderio; prima tappa sul cammino che conduce alla dignità dello spirito. [...]. Io chiedo che mi si consideri a partire dal mio Desiderio. Non sono solamente qui-ora, rinchiuso nella mia coseità. Sono per altrove e per altra cosa [...] in quanto perseguo altro rispetto alla vita, in quanto lotto per la nascita di un mondo umano, ovvero un mondo di riconoscimenti reciproci»¹⁹.

La volontà di calare nella storia le parole di Hegel induce Fanon, sulla scia di Marx, a sottolineare gli elementi di violenta opposizionalità che le pervadono. Nella *Dialettica servo-padrone*, prima del riconoscimento, i

poli dell'incontro sono forme di coscienza che non si sono ancora espresse l'una all'altra nella forma del puro essere-per-sé. Per mostrarsi tali, devono dimostrare di non essere attaccate ad alcuna specifica esistenza determinata, ovvero di non essere legate alla vita, sfidandosi in una lotta che minacci l'esistenza corporea di entrambi. Nella *Fenomenologia dello spirito*, l'esito di questa lotta determina i ruoli del rapporto di servitù. Come è risaputo, in seguito, anche il servo diverrà autocoscienza: questo però non avverrà tramite una seconda lotta, ma attraverso la relazione instaurata tra questi e le cose tramite il lavoro.

Fanon consapevolmente fonde questi due diversi momenti, affermando che il riconoscimento del nero (il servo) da parte del bianco (il padrone) non potrà avvenire a meno di una violenta presa di posizione del primo, che dovrà di nuovo mettere a rischio la propria vita e strappare il riconoscimento del proprio essere soggetto combattendo il padrone. La ragione di questo allontanamento dalla lezione hegeliana è spiegata in una nota: «Per Hegel vi è reciprocità, qui il padrone se ne frega della coscienza del servo. Non reclama il riconoscimento di quest'ultimo, ma il suo lavoro»²⁰. L'uomo bianco, la razza bianca, la società bianca ridono del riconoscimento del nero, poiché essi sono già l'emblema dell'autocoscienza raggiunta, dell'essere-per-sé.

Ritengo che questa presa di posizione sia troppo connessa al contesto storico e politico dell'opera di Fanon: nelle società contemporanee, ciò di cui più la comunità necessita è proprio di essere riconosciuta dal soggetto che gli sta di fronte, dal proprio Altro-culturale. La dimostrazione di questa esigenza è fondata proprio sulla principale caratteristica attribuita da Hegel al riconoscimento agli occhi di Fanon, la sua necessaria reciprocità.

Il riconoscimento, per essere tale, non può per definizione essere unilaterale. L'imposizione di un'acculturazione assimilativa non è però altro che la richiesta – o meglio, la pretesa – di un riconoscimento unilaterale. Un atteggiamento collettivo che promuova la conformità culturale e valorizzi l'omologazione è colpevole di forzare un soggetto, la cui identità è *in fieri*, a riformulare in modo non dialogico il proprio sé. I valori, le usanze e gli atteggiamenti della collettività ospite non potranno così diventare parti integranti e sane della nuova identità in formazione. Al contempo, mettere a repentaglio la conservazione di parte di ciò che costituiva l'identità pre-migratoria implica privare il soggetto di alcuni strumenti fondamentali di manipolazione del mondo che, oltre a consentirne la continuità esistenziale durante un processo di radicale mutamento contestuale, sono inizialmente l'unico mezzo disponibile di in-

terpretazione della nuova alterità. Le parole di Beneduce sono qui notevolmente chiarificatrici:

«In situazioni nelle quali è già difficile attingere alle forze della coesione rappresentate dalla tradizione, le istituzioni finiscono col produrre interventi la cui logica sembra essere rivolta proprio a cancellare le differenze culturali, ovvero inaridire quelle matrici identitarie che soccorrono abitualmente nei momenti di difficoltà o al cospetto di problemi psicologici particolari»²¹.

Il riconoscimento dell'Altro non come oggetto ma come autoco-scienza è dunque una condizione necessaria (anche se, beninteso, non sufficiente) perché questi effettui un'operazione analoga, e riconosca chi l'ha riconosciuto, in questo caso la collettività, come legittima interlocutrice nel proprio processo di ricostruzione identitaria. Se, nella riformulazione del sé, la collettività con i suoi valori, i suoi usi e le sue tradizioni si pone come interlocutore legittimo, tale processo, oltre a essere di per sé meno traumatico e conflittuale, non porterà come risultato – almeno, questa è la scommessa – a un'identità del tutto aliena a quella della comunità. Al contrario, è più probabile che il soggetto si dimostri disponibile ad accettarne alcuni o molti principi e valori, mediandone, come è

giusto che sia, alcuni aspetti con elementi del proprio bagaglio simbolico-culturale.

Al contrario, l'imposizione di un riconoscimento unilaterale, e quindi l'assenza di un dialogo tra il soggetto e la collettività nel processo di ricostruzione identitaria, può avere due conseguenze, entrambe patogene per questa. Nel primo scenario, privato del riconoscimento della collettività, il soggetto non trova altrove il proprio riconoscitore, e gli è quindi impossibile una riformulazione adeguata della propria identità. Privo di strumenti per la manipolazione simbolica dell'alterità, egli rischia così di non riuscire a entrarvi in dialogo e, dunque, di soccombervi, sviluppando un rapporto clinicamente patologico con la realtà²². Nel secondo, il Tu-riconoscitore sarà trovato all'interno della propria comunità di origine, negando così la possibilità di un incontro.

4. Riconoscimento e Collettività

Rimane, però, una questione problematica da dirimere: si è ribadito più volte che l'avvicinamento è di necessità reciproco sia nel processo acculturativo, sia nel riconoscimento intersoggettivo. Ma come garantire questa reciprocità e, insieme, preservare l'identità della comunità? E, quindi, come mantenere la promessa iniziale di dimostrare che il multiculturalismo gioca a favore della preservazione dell'identità?

Questa contraddizione apparente è in realtà semplice da risolvere. È chiaro che tale preservazione non potrà essere statica: anche l'identità della comunità sarà sottoposta agli stessi processi di acculturazione, scambio e integrazione. D'altra parte, bisogna considerare che la funzione dell'identità culturale collettiva è quella di predisporre parte degli strumenti di cui i singoli individui fanno uso nell'interpretazione dell'alterità: in un contesto di mutamenti rapidi e radicali come quello contemporaneo, questa è in costante divenire, è probabile che un'identità collettiva statica non sia in grado di svolgere questo ruolo, poiché le categorie simboliche che offre non sono universalmente valide. Al contrario, se una cultura (intesa come identità collettiva) non si evolve, è destinata a essere abbandonata in quanto non più in grado di guidare l'orientamento dell'individuo nel mondo. In tale scenario, il dialogo e il confronto, il riconoscimento e l'acculturazione possono fungere da stimolo per la vitale evoluzione di un *modus vivendi*, di un insieme di valori, o di prassi acquisite, che resteranno validi finché il costante divenire della realtà li renderà nuovamente obsoleti. L'incontro con l'Altro può – in questo senso – essere considerato la linfa vitale per l'identità culturale di una collettività; al contrario, il rifiuto dell'incontro non può che condurre alla sua stasi atrofica, e alla sua scomparsa. Si potrebbe obiettare che questo processo distorca così radicalmente l'idea stessa di

identità culturale collettiva da determinarne – di fatto, se non di principio – l’abbandono. In realtà, nell’incontro e nel riconoscimento, la contaminazione consente la scoperta e l’emersione di una vicinanza che era implicita e nascosta. Il dialogo e la traduzione fanno sì che il risultato sia portatore dei valori di entrambi i poli, presente seppur mitigato e contaminato.

Le possibili alternative non sono del resto preferibili. In primo luogo, l’assenza di un riconoscimento reciproco porterebbe – per bene che andasse – a una coabitazione separata, problematica quantomeno dal punto di vista politico: è difficile che tra due gruppi che non condividono alcunché si crei il substrato necessario alla democrazia, caratterizzato da atteggiamenti di mediazione e compromesso; prima o poi, un gruppo dovrebbe necessariamente arrendersi all’altro, anche solo per questioni numeriche. Se, invece, la coabitazione fosse non indifferente e impermeabile, ma ostile, le conseguenze sarebbero negative a ogni livello: la comunità sarebbe lacerata da confronti violenti, gli individui potrebbero soffrire per radicali conflitti identitari e, infine, la profezia autoavverante di scontro di civiltà, da cui questa riflessione ha preso il via, diverrebbe reale. Ciò che qui preme affermare, dunque, è che l’incentivazione di una strategia multiculturale potrebbe rappresentare un mezzo per la preservazione dell’identità collettiva del gruppo ospite, e insieme scongiura-

re – o quantomeno rendere meno probabile – un conflitto interno alla società.

Questa posizione può indubbiamente suonare problematica: innanzitutto, non è scontato che il gruppo ospitato sia favorevole a un atteggiamento di multiculturalismo; e l’apertura di uno dei due poli al movimento del riconoscimento è condizione necessaria ma non certo sufficiente al suo verificarsi. La necessità di un movimento duplice e reciproco rende possibile una condizione di stallo, il cui superamento è però necessario alla luce degli argomenti presentati finora; e poiché che la relazione di potere che intercorre tra i due gruppi è impari (il gruppo dominante correrebbe un rischio molto minore rompendo lo stallo, pur ottenendone vantaggi analoghi), è giusto che sia quest’ultimo a fare il primo passo nel riconoscimento.

In secondo luogo, il modello teorico deve essere tradotto in pratiche collettive, che possano orientare concretamente le scelte pubbliche verso utilità e giustizia. La sfida principale è offrire una versione collettiva del riconoscimento intersoggettivo che sia specificamente connessa al concetto di identità personale, e non alle teorie del riconoscimento politico, già diffusamente indagate dalle *identity politics*.

Infine, anche dopo la traduzione della teoria in pratiche collettive, è comunque necessaria una maturità personale, collettiva e sociale per

mettere in discussione la propria cultura accettando che il risultato possa essere una mediazione che si discosta da essa. Anche ammesso di essere disponibili a farlo, le dinamiche collettive possono essere guidate? E se sì, come?

Di certo, però, la legge non potrà essere sufficiente: per dirla con F. Jeanson (nell'introduzione alla prima edizione di *Pelle nera, maschere bianche*), grazie alla legge «il Negro (*sic*) è diventato un uomo: il Negro ideale è un essere umano. Ma il Negro reale, con la sua pelle nera, è stato abbandonato tra gli uomini bianchi. E i problemi risolti dalla scienza bianca non hanno smesso di vivere nella viva carne nera»²³.

MARTA BONIARDI

¹ S. Mezzadra, B. Neilson, *Confini e frontiere*, Il Mulino, Bologna 2014.

² F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, 1956, tr. it. *Pelle nera, maschere bianche*, ETS edizioni, Pisa 2015, p. 49.

³ Ad esempio in Z. Bauman, *Strangers at our door*, 2016, tr. it. *Stranieri alle porte*, Laterza, Bari 2016, p. 1.

⁴ R. Beneduce, *Frontiere dell'identità e della memoria*, Franco Angeli, Milano 2004, p. 83.

⁵ All'obiezione per cui non c'è nulla di nuovo nel proporre un modello di coabitazione multiculturale, già sperimentato e messo in pratica in diversi stati occidentali, rispondo che, per quanto riguarda la grandissima parte degli stati europei, dove anche vi fosse una politica ufficiale di tipo multiculturale, all'interno della società civile l'attitudine assimilativa (dove non segregazionista) è innegabilmente preponderante. Finché dunque l'impostazione multiculturale sarà confinata alle aule universitarie e agli organi legislativi, resterà necessario giustificarne i valori e promuoverne l'utilità.

⁶ Il concetto di *identità culturale* sarà utilizzato nel testo in senso soggettivo, come elemento costituente l'identità personale o psicologica di un individuo, all'interno di uno specifico

paradigma psicologico che sarà in seguito adeguatamente indagato. Con *identità (culturale) collettiva* si intende invece la particolare struttura simbolica di un gruppo umano, che ne comprende le tradizioni, i paradigmi valoriali, le credenze e le attitudini. L'identità culturale del soggetto si sviluppa solitamente a partire da un'identità collettiva, tramite derivazione più o meno diretta o discostamento anche radicale.

⁷ La tabella presenta una sintesi dei contenuti del paragrafo 3.3 di D. Sam, J. Berry, *The Cambridge handbook of acculturation psychology*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

⁸ Ivi, p. 36.

⁹ Cfr. F. Remotti, *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma 2014.

¹⁰ Cfr. G. Stanghellini, *Lost in dialogue*, Oxford University Press, Oxford 2016.

¹¹ R. Beneduce, *Frontiere dell'identità e della memoria*, p. 116.

¹² Ivi, p. 67.

¹³ T. Nathan, *La migration des âmes*, 1988, in R. Beneduce, *Frontiere dell'identità e della memoria*, p. 116.

¹⁴ Cfr. D. Sam, J. Berry, *The Cambridge handbook of acculturation psychology*.

¹⁵ A. Cassese, *The Oxford companion to international criminal justice*, Oxford University Press, Oxford 2013.

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807, tr. it. V. Cicero, a cura di, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2000.

¹⁷ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, § 178, cit. in F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, p. 194.

¹⁸ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, §§ 183-4, cit. in F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, p. 195.

¹⁹ F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, pp. 195-6.

²⁰ Ivi, p. 197, nota 9.

²¹ R. Beneduce, *Frontiere dell'identità e della memoria*, p. 201.

²² Cfr. G. Stanghellini, *Lost in dialogue*, p. 1: «I will argue that to be human means to be in dialogue with alterity, that mental pathology is the outcome of a crisis of one's dialogue with alterity, and that care is a method wherein dialogues take place whose aim is to re-enact interrupted dialogue with alterity within oneself and with the external world».

²³ F. Jeanson, Prefazione all'edizione francese del 1952 di *Pelle nera, maschere bianche*. In *Pelle nera, maschere bianche*, op. cit., p. 8.