

focus

La mediazione inter-culturale tra vecchie e nuove convivenze urbane

GUALTIERO HARRISON

*Nel discutere delle differenze
constatabili nei complessi di suoni che, nei vari paesi,
si riferiscono a una stessa realtà,
ci si dovrebbe anzitutto assicurare
che si tratta veramente di una stessa realtà.*

Robert Graves

Riassunto

La riflessione proposta in questo *focus*, riprende le linee essenziali dell'impegno assunto nel tempo dall'antropologia rispetto alle migrazioni che da sempre l'uomo ha promosso su tutto il pianeta. Queste ed altre considerazioni ci portano a guardare i momentanei punti di arrivo di questi flussi di migrazione: le realtà urbane di tutte le città e, maggiormente, di quelle europee degli ultimi anni. La chiave di lettura di tutte le convivenze urbane, in questo lavoro, è sottesa a considerare i meriti della ricerca sui diritti umani a partire dagli anni sessanta fino ai giorni nostri. Sembra, tuttavia, che la sperata convivenza pacifica fra le diverse culture che si contendono lo spazio urbano di una piazza, oppure il più elementare diritto di abitare una casa non sia un desiderio soddisfatto con gradevole condivisione fra i tanti che ne fanno richiesta, ma avvenga, invece, dentro un contesto relazionale al quanto conflittuale. Infatti, sembra che si possa affermare, osservando la vita quotidiana di un contesto urbano, che più che i teorici del consenso l'abbiano avuta vinta i teorici del conflitto. L'autore con queste argomentazioni ci invita a rileggere le nostre città senza dimenticare che in ogni cultura, e in ogni tempo, la tendenza umana a sminuire o denigrare l'altro è sempre stata presente fino al punto che ancora oggi noi crediamo che gli africani che raggiungono la civile e tecnologica Europa provengano tutti da villaggi che non hanno ancora visto la luce elettrica, dimenticando che la maggior parte di loro è nata in Megalopoli e, forse, ha visto meno animali esotici di un europeo medio del nord Eu-

focus

ropa. Come può avvenire tutto questo è descritto e analizzato in questo *focus* con la chiarezza e la padronanza di uno studioso che tratta questi temi da ormai parecchi decenni.

Parole chiave: Cultura; Intercultura; Convivenza Urbana; Mediazione; Diritti Umani.

The inter-cultural mediation between old and new urban cohabitation

Abstract

In this focus the proposed reflection resumes the essential lines of the engagement, regarding human migrations that men have always promoted all over the earth, assumed by anthropology during the times. These and some others remarks lead us to look at the final brief points of these migratory flows: urban realities in all the cities and, overall, in the European ones in the last few years. The reading key of all the urban cohabitations, in this work, is subtended to consider the merits of the research on human rights from the Sixties till nowadays. However it seems that the hoped and peaceful cohabitation between the various cultures, who compete for the urban space of a public square or for the most basic right to inhabit a house, is not a need or a wish satisfied by a pleasant sharing of the most who make a demand on it, but it happens, instead, within a relational context rather conflictual. As a matter of fact it could be asserted, observing the daily life of a city context, that, more than the agreement theorists, the conflict theorist had won it. The author with these reasonings invites us to reread our cities without forgetting that in every culture, and in every time, the human tendency of belittling or denigrating the other has always been present until the point that still today we believe that the Africans who reach the civil and technological Europe all came from villages that haven't seen yet electrical lighting, forgetting that the greater part of them has been born in megalopolis and, perhaps, have seen less exotic animals than a mean European of North Europe. As all this can happen is described and analyzed in this focus with the clearness and the mastery of a studios that by now draft these topics from several decades.

Key words: Culture; Interculture; Urban cohabitation; Mediation; Human rights.

1. - L'analisi culturologica del fenomeno urbano è determinata ad individuare, nella incessante circolazione di cose e di rappresentazioni, di individui e di raggruppamenti, le nuove forme di scambi e i nuovi tipi di incontri che attivano sincretismi nelle innovazioni, e commistioni nella riscoperta delle idee e nel riciclaggio delle cose. La rinnovata epistemologia delle scienze umanistiche, che ha marcato il passaggio dal quantitativo al qualitativo, dall'economico al simbolico, dal sociale al culturale, rappresenta l'innovazione metodologica della ricerca antropologica sin dall'approccio teorico per la sua possibile applicazione ai problemi sociali, così come nelle più diverse prospettive relazionali con altre differenti discipline. È già progetto ambizioso voler considerare le forme comunicative ed espressive, ricostruendone la diffusione nei quartieri della città, per analizzarne i legami con forme analoghe del passato. Ma la complessità urbana ci richiede ben altro: e cioè di evidenziarne i prestiti da altri codici e da altri linguaggi; e del fare i conti con le "confluenze" e le "intersezioni" provenienti da altri paesi, riguardo ai produttori ed ai fruitori. È però proprio quel che costituisce l'usuale ipotesi di lavoro per affrontare, nella contemporaneità, ricerche di Antropologia Urbana: cioè ricerche sullo sviluppo interculturale indotto in una città che veda confrontarsi il proprio vissuto storico con altri vissuti, la propria personalità sociale tradizionale con altre personalità, altre identità, altri caratteri nazionali.

La vita quotidiana contemporanea è scandita da un alternarsi di badge, di password, di barriere di ingresso e codici di identificazione con cui vengono circoscritti i territori disegnati dalla riformulazione dei confini. È sufficiente uscire di casa, o guardare svogliatamente un telegiornale per accorgersi quanti e quali siano i sistemi di controllo, le zone protette, le aree cuscinetto: che qualificano gli spazi che ci circondano: "increspati ovunque da impreviste chiusure e nuove separazioni". E nell'espandersi delle frontiere, in maniera variabile ed incontrollata, si addensa l'esteso procedere della frammentazione culturale che da sempre - ma mai come oggi - differenzia le varie regioni del vasto mondo. È questa l'altra faccia della globalizzazione che per il suo verso incornicia, invece, maree di individui che si muovono da un continente all'altro, da una nazione all'altra, insieme ai flussi tumultuosi delle merci, ed agli scambi alluvionali delle informazioni: che tutt'insieme percorrono la terra scorrendo in ogni direzione. È vero chespresso proliferano per difendere privilegi e abitudini, ma servono anche a controllare porzioni di territorio, e ci aiutano a dosare gli effetti degli scambi di culture e di linguaggi. "Per questo i confini oggi non sono linee, e non sono solo muri". Così si diceva in un progetto della Fondazione San Carlo di Modena: parlando di confini come sensori delle dinamiche del mondo contemporaneo.

L'antropologia interpretativa, definendo la cultura come un concetto semiotico, ci aiuta in ogni descrizione fluida della simultaneità: enfatizzando la natura sempre intersoggettiva dei significati, e riconoscendo la vita come un processo di continua negoziazione, un work in progress, in cui ogni com-

focus

portamento è comprensibile se posto all'interno di una rete stratificata di significati e di più ampie rappresentazioni.

La città contemporanea s'alimenta di discordanze e concordanze che nella loro reciprocità coesistono, interferiscono, e si trasformano; ma che tentano, al contempo, di resistere ai cambiamenti, di conservare memorie collettive ed individuali, e di tutelare le loro proprie specificità. La cultura è pertanto una interazione dialogica di natura intersoggettiva che si rifrange in quella complessità contestuale in cui attori sociali diversissimi si muovono e agiscono nel determinarsi a vicenda. Ma individuare l'altro in un sistema contestuale relazionale complesso, infrange per sempre ipotesi di immobilità e staticità: e restituendo dinamismo alle identità le riconduce al loro storico carattere di processualità, di continua re-definizione, di re-introduzione nella loro natura reticolare fatta di simboli e di relazioni per rendere intelligibili valori e atteggiamenti, resistenze e modi di mutare la (e nella) città.

Secondo la concezione del cosiddetto "g-localismo" - locuzione nuova che sta ad indicare queste reciproche interferenze tra "globale" e "locale" - è necessario attribuire centralità teorica ed una collocazione primaria all'azione del mediatore inter-culturale che trova nel territorio urbano, un suo ruolo determinante. Sono mutati i valori simbolici delle appartenenze ed i valori organizzativi delle interrelazioni da quando l'epocale mobilità degli esseri umani - gruppi sociali e popolazioni intere - spostandosi con vari andirivieni hanno definito nuove realtà, hanno coinvolto nelle trasformazioni una moltitudine di attori sociali, ed hanno statuito nuove interconnessioni e nuove modalità per i loro confronti ed i loro conflitti relazionali. La mutevolezza e la trasversalità che ne sono conseguite, continuano ad espandersi ed a proliferare inducendoci a pensare alla mediazione come il meccanismo per facilitare i contatti e per gestire i cambiamenti.

Gli spazi cittadini e metropolitani proliferano ovunque, ma in certe parti del mondo riescono a condizionare totalmente la vita quotidiana. Soprattutto laddove i confini urbani agiscono da dispositivi dinamici, nel loro vibrare delle energie e delle resistenze che - nel bene e non solo nel male - muovono la storia presente" (FSC, 2004). Il progetto di Modena proseguiva ribadendo, con i suoi accenti icastici, che ci sono confini che come imbuto, configurano lungo una costa o una frontiera un punto di raduno e di convergenza per il disordinato movimento di gruppi umani: com'è il caso degli approdi a imbarcazioni che trasportano, il continuo, inarrestabile andare e venire degli immigrati attraverso il Mediterraneo. Ma ci sono anche gli altri che sembrano tubi impenetrabili: come le strade a scorrimento veloce che attraversano Israele e la Palestina; ovvero quelli che nascono da sacche tra due territori in conflitto: ed è il caso della striscia deserta che taglia a metà Nicosia. E ci sono anche i confini che - come spugne - attraggono popolazioni e investimenti, creando nuove comunità"; ed all'opposto quelli che continuano a funzionare, come arto-fantasma, anche quando non esistono più. Per non parlare dei sempiterni recinti: di filo spinato o di cemento, che logicamente si

possono contrapporre a quelli mobili come la nave da crociera "The World Residesea" dov'è possibile comprare un appartamento, e con esso l'identità di cittadino off-shore. I suoi passeggeri, isolati dal resto del mondo, vivono come abitanti d'un vero e proprio condominio di lusso in perenne viaggio.

L'attore sociale nella cultura della globalità mondiale, l'individuo d'ogni società pluralista, viene pre-addestrato e successivamente supportato perché perseveri, nel modello di transito continuo e ripetuto, da una sfera culturale a un'altra: imparando sperimentalmente sulla propria pelle - e sul processo di formazione dell'identità (culturale, etnica, nazionale) - che ogni sfera culturale, anche se coesistente e interagente con le altre, ha sue particolarità e sue regole specifiche. Ciò produce non solo scarti differenziali nella società e nelle conseguenti socializzazioni primarie e secondarie, ma anche nella interiorizzazione delle definizioni culturali e della formazione della personalità. In situazioni di globalizzazione e di interdipendenza il mutamento culturale stesso è differenziale, e il suo prodotto diventa così l'eterogeneità e la dissonanza, quand'anche non la marginalità e l'incongruenza. Da Como a Chiasso la nostra emigrazione è internazionale ed extracomunitaria; dalla Sicilia alla Val d'Aosta è interna; da Lampedusa a Edimburgo è comunitaria.

L'esistenza di etnie, minoranze, nazionalità, differenti e diversificate, ma che convivono all'interno di uno stesso territorio - ed il caso urbano ne costituisce l'eponimo - l'esistenza stessa, in sé e per sé, di tale mescolanza, attiva processi di messa in scena delle specificità, delle caratteristiche e delle univocità: attiva "conflitti". Del resto Max Weber aveva pensato che la stessa Pace non fosse altro che "un mutamento del tipo di conflitto": "quanto agli antagonisti o quanto agli oggetti, o quanto ai metodi di soluzione". Weber intendeva così collocarsi tra i "Teorici del Conflitto" - che concentravano le loro ricerche sui fondamenti di quel che fa cambiare le società - opponendosi allora ai "Teorici del Consenso" che affermano che la radice dell'ordine sociale sprofondi in quei valori condivisi e che sono in grado di garantire un equilibrio costante nelle relazioni sociali esistenti. Secondo la teoria del consenso, la disfunzione ed i disequilibri sociali vanno interpretati pertanto come effetto di "conflitti non risolti". La teoria del conflitto, al contrario, afferma che l'ordine sociale si fonda sulla coercizione e sul dominio esercitati dal potere attraverso forme diverse di controllo e di mediazione sui cambiamenti, riuscendo così a raggiungere più avanzati equilibri. Dal conflitto all'accordo, e poi a nuovi cambiamenti differentemente interpretati dagli appartenenti ai gruppi sociali tradizionali che attivano componenti innovative ed interattive.

La mia personale prospettiva antropologica allo studio relazionale degli incontri/scontri mi porta a privilegiare l'attenzione sulla nascita e l'esistenza di tensioni e di difficoltà - i conflitti, appunto - e di conseguenza ad abbandonare, la visione della "città pluriculturale" come comunità armoniosa di intenti, se non ancora di fatti.

focus

2. - Postulare, da un punto di vista antropologico, che gli uomini siano fondamentalmente caratterizzati dalle differenze, significa concepire il coesistere delle disparità come interferenza intenzionale per raggiungere compiti alternativi; e significa quindi ricercare la produttività dell'incontro" nella organizzazione di regole per la trasformazione e nella presa in carico dei processi d'adattamento mirati a stabilire livelli nuovi di "normalità".

Con grande capacità premonitrice, Robert Park, già nel 1915, aveva notato che "Le città in generale e le città americane in particolare comprendono un caleidoscopio di genti, di cultura e di modi di vita molto diversi, tra cui spesso c'è solo il contatto più debole, la più grande indifferenza, la più larga tolleranza, occasionalmente l'aspra contesa, ma sempre il più acuto contrasto". Nell'odierna realtà del mondo virtuale dei mass-media, la situazione delineata da Park viene indicata con il termine "intercultura", perché quei soggetti sociali diversi, portatori di memorie storiche e di caratteristiche etniche incommensurabili, reciprocamente vengono chiamati ad interagire proponendosi una integrata gestione culturale delle proprie come delle altrui differenze. È in una tale nuova politica culturale che risiederebbe la ragione d'essere storica dell'incontro/scontro fra "speculari alterità". Si tratta quindi d'un'attività in grado di andare oltre il mero riconoscimento di situazioni di pluralismo linguistico, culturale e religioso. Nella assunzione di una valenza positiva per confronti epocali, i gruppi etnici conviventi sono chiamati a gestire crisi e conflitti; e dovrebbero essere in grado di costruire reti sociali che pongano in interazione mappe mentali diverse. Così, e solo così, verrebbero, come si auspica, ad essere promosse e garantite le basi culturali delle identità etnolinguistiche per gli attori sociali individuali e collettivi, che la stessa logica dei diritti umani sembra ai giorni d'oggi esser chiamata, finalmente, a tutelare.

Il più rilevante problema, centrale nella contemporaneità, è costituito dalla "disuguaglianza tra i sistemi di significato". La soluzione per il lavoro della interpretazione antropologica, potrebbe allora consistere nel tentativo di "tracciare una mappa complessiva di tutte le forme sociali possibili": nel tentativo di creare - secondo Ernest Gellner - un sistema transglottico - un "linguaggio simbolico trasversale" - che tenga in rete la tipologia complessa di strutture ed istituzioni: che coesistono come entità distinte e separate, ma ideologicamente connotate dal principio regolativo del reciproco riconoscimento. Perché l'analisi culturale così determinata individuerà, allora, le nuove forme di trasversalità e i nuovi tipi di incontri, generando meticcianti ed incroci delle idee spirituali e dei prodotti materiali, che si presenteranno nelle impreviste riscoperte e nelle apparenti innovazioni.

Considerare le rappresentazioni collettive per ricostruirne la diffusione nelle piccole comunità come nelle smisurate megalopoli; analizzare i legami con forme analoghe del passato, per evidenziare i "prestiti" da altri codici e da altri linguaggi, e le contaminazioni che provengono da culture di altri paesi a cui si ricollegano più vaste mode: tutto ciò, e quant'altro mai, potrebbe costituire l'ossatura d'una ricerca di Antropologia Urbana che indaghi sullo svi-

luppo interculturale come viene a prodursi in una collettività cittadina che debba confrontare il proprio vissuto storico con altri vissuti, la propria personalità sociale tradizionale con altre personalità, altre identità, altri caratteri nazionali. E in queste ricerche dovremo quindi soffermarci, sui modi in cui le differenti identità sociali, compresenti in una città, raggiungono reciproci riconoscimenti, che le rendono possibili e praticabili nell'era della Grande Migrazione. Ed assumo allora a riferimento del mio dire un pensiero di Hans M. Enzensberger - che del termine "grande migrazione" è stato l'inventore - e per il quale "i grandi movimenti migratori portano sempre a lotte per la ripartizione del territorio; ed oggi le disponibilità di integrazione non possono essere presupposte in nessun paese e in nessuno schieramento". La società multiculturale - aggiunge Enzensberger (1993) - resterà "un confuso slogan" sino a quando saranno considerate tabù "le difficoltà che il concetto pone ma non chiarisce".

Io proverò a sviluppare i due temi della Grande Migrazione e della Città Inter-culturale nella prospettiva d'analisi dei "Fondamenti antropologici dei diritti umani": disciplina che pratico come oggetto della mia ricerca scientifica, da quando ho preso ad insegnarla per un bel po' d'anni alla Scuola di Specializzazione in "Istituzioni e Tecniche di Tutela dei Diritti Umani" dell'Università degli Studi di Padova. Tale disciplina assegna agli universi culturali "altri" - che nell'ieri erano stati resi accessibili dalla antropologia, e che nell'oggi lo sono per condivisione di un territorio urbano divenuto planetario - la mission di esperire la molteplicità del mondo per relazionare il pluralismo delle esperienze storiche dell'umanità, con la eguaglianza degli uomini, davanti al tribunale dei diritti dell'uomo. È il processo di proliferazione demografica che si commisura con l'infittirsi dei contatti e dei cambiamenti, e che, in prospettiva antropologico critica, appare ambiguo e gonfio di contraddizioni. Se è infatti consolidata la tendenza a considerare i diritti umani nel loro aspetto egualitario, è riscontrabile anche la consapevolezza che ogni individuo debba essere considerato portatore di diritti diversi, "a seconda della sua specificità di genere, della collocazione sociale, e della sua appartenenza generazionale".

Nel primo decennio post-bellico, l'emergere dei "nuovi diritti umani", che anche al di fuori dell'Assemblea dell'ONU si andavano diffondendo dall'Occidente ai diversi Paesi degli altri continenti, poneva gli antropologi occidentali, di fronte alla necessità di cercare una soluzione al "problema" di coniugare insieme la dignità umana come ideale con l'esistenza storica delle reali differenze culturali. A parlarne per primo, in modo esplicito e come problema di "politica antropologica", era stato, in pieno conflitto mondiale, Gregory Bateson, quando s'era ripromesso di "considerare l'espressione dignità dell'uomo alla luce della grande varietà delle culture e delle civiltà esistenti sulla faccia della terra". Scriveva Bateson, nel 1942: "A livello internazionale dovremmo pianificare in modo da favorire la differenziazione, con un'accettazione e una comprensione delle differenze (...). Io attribuisco grande valore alla varietà dei modelli culturali che diversificano il mondo (...).

focus

Il problema, a mio parere, sarà quello di dare ordine a questa varietà; non eliminando tutti i modelli tranne uno, bensì ideando modelli di comunicazione che trascendano le differenze” (1997).

Sul finire degli anni Quaranta, per l’Antropologia è accaduto, non solo un cambiamento di atteggiamento, ma un cambiamento nella comprensione dell’atteggiamento per cui non è stato più possibile mantenere la “identità disciplinare” nella continuità dell’utilizzo di un patrimonio di regole accumulato nei precedenti decenni. Nel secondo dopoguerra tutto il mondo si avviava a rinnovarsi radicalmente: vecchi imperi si dissolvevano e nuovi imperi subentravano, nazioni appena nate “si affiancavano, petulanti e prepotenti o al contrario coscienti di sé e già mature nell’agorà internazionale, mentre altre nazioni scomparivano o perdevano il loro peso politico, con una rapidità impensabile appena mezzo secolo prima”. A tale cambiamento della “faccia del mondo” va collegato quello corrispondente dell’antropologia “con un ricorso rigoroso alla metodologia quale non era avvenuto mai in passato”. (M. Calzari Galli, 1993). Una metodologia divenuta essa stessa fatto politico “per provare il valore dimostrativo di valutazioni e di rappresentatività”. Questo momento di svolta penso si debba individuare nella redazione dello Statement on Human Rights che Melville Herskovits curò nel 1947, per conto del comitato esecutivo, come Presidente della American Anthropological Association e che sottopose all’approvazione della Commissione delle Nazioni Unite sui Diritti Umani. Dalla Dichiarazione dei Diritti dell’Uomo e del Cittadino degli albori della Rivoluzione Francese, a questa nuova Dichiarazione Universale dei Diritti Umani era cambiata la concezione dell’Uomo, si era prodotta una vera e propria mutazione antropologica. Le società europee “orfane della referenza divina delle antiche monarchie andavano alla ricerca, col nazionalismo e quindi con ideologie comuniste e naziste, di nuove certezze per acquietare l’angoscia dell’uomo moderno”.

L’antropologia culturale di quegli anni Quaranta si rifiutava di seguire tali pretenziose assunzioni. Tutto al contrario il fondamento antropologico proponeva una incertezza radicale che accettasse la “sfumatura” e facesse della “relatività” dell’esistenza d’ogni cosa non una eccezione spiacevole e dolorosa ma invece una risorsa, un possibile elemento di soluzione. Per cui ciò che lo Statement di Herskovits proponeva era in aperto contrasto con quel verbo politico che la vittoria della democrazia (parlamentari e socialiste) sui fascismi, ma anche sugli imperialismi coloniali, legittimava: quando nel dopoguerra di Versailles, si radicò la convinzione conclamata dei “benefici dello Stato-Nazione” come battistrada verso il sistema democratico, e come corollario per la storica affermazione del diritto dei popoli attraverso la garanzia della loro autodeterminazione.

L’attuale ideologia internazionalista dell’ONU vorrebbe invece di nuovo imporre, ad ogni gruppo umano, la necessità di condividere, nella comune convivenza con gli altri gruppi diversi, il “rispetto dell’altro” andando - come si blatera - al di là della tolleranza. Ma i contesti che si dicono segnati dal-

le specificità, abitano lo stesso spazio globale interdipendente in cui si dovrebbero affermare regole che per realizzarsi necessitano che in ogni luogo del pianeta si superino le settorialità e si ristabiliscano le connessioni, per attivare come conclamate sinergie, l'aiuto, la solidarietà, la cooperazione.

Nel clima anni '50 del nascente "diritto internazionale dei diritti umani" che ribadiva quell'universalismo che la Dichiarazione aveva conclamato, gli antropologi d'ogni paese avevano insistito sulla impossibilità scientifica di classificare, secondo un qualunque ordine gerarchico, le culture con le loro peculiarità e i loro scarti differenziali. Ed essi stessi riaffermavano che la possibilità di mettere a confronto, l'una con l'altra, culture differenti si legittima unicamente perché, con una grossa dose di etnocentrismo occidentale, attribuiamo a tutti gli esseri umani, in nome della comune discendenza, il diritto al medesimo rispetto d'una comune identica dignità.

3. - Quando insegnavo antropologia culturale a futuri psicologi, per i due decenni e passa della mia appartenenza al Bo' di Padova, mi interessavo di ricerche antropologiche sui caratteri nazionali: troppo sbrigativamente accantonati, da noi, per perplessità epistemologiche giuste; ma che non tenevano conto che tutti - insisto tutti - i gruppi primitivi studiati secondo il metodo etnografico dell'osservazione partecipante, da tanti decenni fanno ormai parte di uno o l'altro degli Stati-Nazione, inserito a sua volta, come il nostro Paese, in nuove realtà sopranazionali ed internazionali. Questa, che mi pare la vera e autentica "globalizzazione del mondo" - l'antesignana delle altre successive - ha determinato per i differenti popoli della terra la loro interconnessione in un contesto relazionale comune. Al crepuscolo del colonialismo europeo e dei suoi fasti ottocenteschi, e nel mentre compariva l'aurorale decolonizzazione, il nuovo internazionalismo dei diritti umani ha fatto comparire gli statinazione nei continenti extra-europei e, di seguito, la loro ammissione all'ONU. Francamente: l'analisi di questa realtà politica (globale) mi par degna dell'interpretazione antropologica, almeno quanto lo è stata quella della "collezione di farfalle" (come è stata chiamata da un maestro dell'antropologia sociale britannica) che s'era costituita a seguito delle varie indagini etnologiche sulla "vita di villaggio", sempre condotte - ricordiamolo! - nell'interesse delle Potenze Coloniali che con le loro amministrazioni dei territori d'oltre mare, le loro missioni religiose e le loro Università, le avevano promosse e finanziate.

Le "nuove nazioni" della società internazionale, a partire dalla seconda metà del secolo scorso, si sono costituite quali entità gruppali specifiche, sulle quali mi sembrava, e mi sembra, legittimo investigare, da antropologo, la "formazione dei processi psichici" che germinano dal loro interno. I caratteri nazionali sono stati infatti concettualizzati dal nuovo ordine mondiale, quali "configurazioni psicologiche di legami": configurazioni che agiscono sollecitando ogni soggetto sociale a conformarsi al modello egemone che la Storia del gruppo di riferimento propone come distintiva della giusta e santa modali-

focus

tà di proporsi. Ogni essere umano, anche se in modo differente a seconda dei contesti culturali, è titolare di suoi propri status giuridici che lo collegano, come attore sociale, in una rete di ruoli che lo fanno relazionare con gli altri suoi connazionali. Il “cittadino d’una nazione” non è però considerato come pura e semplice “entità in relazione”: perché preliminarmente lui è soggetto politico così come il suo diritto di cittadinanza lo ha prodotto per prassi quotidiana del suo sociale d’elezione.

Pur appartenendo a realtà sociali diversissime tra loro, ogni essere umano, in ogni luogo e in ogni tempo, è dotato della stessa identica “plasticità” che gli ha consentito, e gli consente, di poter essere portatore di qualunque possibile tipo di cultura. Anche se poi lo stesso uomo risulta storicamente legato, e in maniera indissolubile, a quel particolare stile di vita che concretamente ha ricevuto - come mappa mentale - dal gruppo in cui è stato allevato, educato, socializzato: in cui, usando la terminologia antropologica - ha ricevuto la sua propria, specifica “cultura”, durante il processo di “inculturazione”.

L’attuale ordine internazionale connota, ogni suo gruppo, con la necessità del confronto e della convivenza con gli altri gruppi diversi, ed ogni contesto sociale viene contrassegnato dalla “pluralismo culturale”. I processi storici che sono stati messi in gioco dalla equiparazione delle culture - ma come anche dalla loro differenziazione - l’estraneità è sempre stata, di per se stessa, messaggio del cambiamento: l’altro, che entrava a far parte di una “tradizione” diversa dalla sua originaria, svolgeva un’azione di rottura di vincoli antichi: produceva, cioè, asimmetrie di potere. Nella dimensione attuale, che il confronto etnico mette prepotentemente in campo, due anime antitetiche della modernità si fronteggiano: l’universalità giuridica dell’uomo e la specificità storica delle differenti esperienze culturali. Compito dell’antropologo è allora far capire che ciò che realmente coinvolge insieme società con problematiche e con radici diverse è la tensione sempre in atto tra gli aneliti accomunanti il gruppo sociale (etnico o nazionale) e le istanze avvaloranti identità culturali e memorie storiche. Il tutto si presenta e si rappresenta configurato nello spazio della condivisione di differenze e di concorrenze, dicotomiche se non più spesso antinomiche. La quotidianità allora ci appare “abitata”, da straniere mescolanze e da aliene articolazioni, da imprevisti incroci e sovrapposizioni inaspettate. Ma anche se l’analisi antropologica ha privilegiato, come nuovo punto di vista, il “sistema di rete” - nel quale ogni comunità locale è allora calata - tuttavia materialismi vetusti continuano a condizionarci spiegando le vicende degli insediamenti umani nei termini di un asservimento dell’uomo alla dittatura del territorio ed ai condizionamenti economici delle disponibilità e delle carenze interposte dall’ambiente naturale e da quello storico. Così nei rapporti di rete non sono connessi la “memoria dei luoghi e delle persone” e la tradizione dei racconti storici - culti e popolari - come “luogo interstiziale della vita comunitaria”. La mediazione inter-culturale si assume, allora, il compito di “tradurre” l’ordine straniero del discorso, costituito da quelle che potrebbero sembrare “disposizioni naturali” possedute dai

membri della cultura aliena, e proporle in un riconoscersi proprio nella dimensione territoriale urbana: e così poterla produrre e significare, imparare ad usarla e gestirla: insomma attribuirle nuovi valori e nuove funzioni.

Sin dagli anni '50, l'antropologo statunitense Clyde Kluckhohn ci ha sollecitato ad assumere l'uomo, oggetto della nostra scienza "in tutta la sua complessità": dovendo con-prendere insieme l'unità evolutiva della specie che fa essere interscambiabili e quindi eguali tutti gli esseri umani; che però all'interno di uno stesso gruppo sono, a causa dell'esposizione allo stesso sistema educativo, assai più simili tra loro che non nel confronto coi membri di altri gruppi, perché educati in altri sistemi; salvo non esser comunque mai identico alcun individuo a qualunque altro individuo. Ed allora "il gruppo sia". Cos'è che però ci fissa nella collocazione interna o esterna ad esso, a partire da una condivisa concezione dell'essere o del non essere "uno di loro"?

I folkways: di cui ha scritto William G. Sumner, agli inizi del XX secolo. Argomentando sui sotto-gruppi in cui sempre tende a dividersi ogni gruppo, Sumner arriva a scoprire quali possano essere i rapporti reciproci che li avvicinano e insieme li diversificano. "Così ha origine una differenziazione tra noi, il gruppo-di-noi o "gruppo interno" e tutti gli altri, i gruppi-di-altri o "gruppi esterni". I membri di un gruppo-di-noi si trovano in una relazione di pace, ordine, legge, governo, industria. La loro relazione con tutti gli stranieri, o gruppi-di-altri, è una relazione di guerra e di saccheggio, a meno che non siano intervenuti degli accordi a modificarla. Per l'universale proibizione dell'incesto, ogni gruppo è idealmente esogamo: le donne che vi si trovano sono nate in un "altrove" simbolico, quando non è possibile che sia anche reale. Gli altri stranieri che vi si potrebbero trovare sono persone adottate, amici, ospiti e schiavi. Le relazioni di fratellanza e di pace all'interno del gruppo di noi e la relazione di ostilità e di lotta verso i gruppi-di-altri sono correlative". Così la guerra e la pace hanno influito l'una sull'altra e hanno agito reciprocamente sul proprio sviluppo, l'una all'interno del gruppo e l'altra nei rapporti tra gruppi. "In corrispondenza a questa situazione si producono vari sentimenti: la lealtà verso il gruppo, il sacrificio per esso, l'odio e il disprezzo per gli stranieri, la fratellanza all'interno e la ostilità all'esterno si sviluppano simultaneamente, in quanto prodotti comuni della medesima situazione".

Quando però, nel progredire della seconda metà del secolo trascorso, la Dichiarazione Universale dei Diritti Umani fu successivamente sposata dalla totalità (quasi) dei Paesi della Terra, le varie e radicalmente differenti ottiche culturali attivarono nei nuovi adepti innumerevoli distinguo dettati appunto dallo sforzo di ricondurre posizioni generali e astratti principi ai concreti sistemi di valori ed alle effettive pratiche sociali quotidiane differentissime. Cioè s'è sviluppato un tipo di "relativismo culturale di Stato" nei vari Paesi; e per primi sono stati quelli che, in nome di una salvaguardia delle radici, della

focus

tradizione, e dell'identità hanno giustificato la mancata tutela ed applicazione dei diritti fondamentali all'interno dei loro territori nazionali.

Dovrebbe risultar chiaro, a questo punto, come sia da applicare il marchio del fallimento a quella "negativa" cultura dei diritti umani che si basi su una assimilazione delle altre realtà sociali alla realtà della società più forte. Ma risultar chiaro lo dovrebbe anche per quanto sia rischioso insistere su moduli di radicalizzazione delle differenze. Nel nome, infatti, di una generica supposizione - l'identità - si finisce col riproporre di fatto, la stessa dinamica dei pregiudizi razziali, ma sotto le nuove vesti di un etnicismo furibondo e del cosiddetto razzismo differenzialista: cioè d'una discriminazione articolata non più su dati biologici e somatici, ma sulle differenze culturali e sociali, linguistiche e religiose. In qual contesto dovremmo allora declinare diritti umani al plurale: tenendo conto, cioè, di istanze diverse e d'una mediazione tra l'universalità dell'eguaglianza ed i "particolarismi" delle differenze?

Nel dopoguerra fu la battaglia per l'emancipazione delle colonie ad essere responsabile della mancata affermazione dei diritti dei popoli, quelli soprattutto che si affacciavano all'indipendenza coloniale, e che nella conquistata libertà, si disinteressarono delle proprie radici. Il rifiuto a lottare per il riconoscimento della tradizione fu altezzoso ed accompagnato dall'accusa rivolta all'associazione antropologica internazionale - che con il suo Statement aveva raccomandato di rispettare la specificità storica delle culture - di voler invece solo impedire ai popoli delle ex-colonie (e proprio in nome del rispetto delle loro culture tradizionali) di accedere alla Modernizzazione, al Progresso, al Futuro.

Gli antropologi invece andavano affermando, e già da decenni, una loro teoria che ribadiva come in ogni gruppo umano siano presenti i molteplici e complessi aspetti della generale cultura umana: dalla organizzazione della vita sociale e della politica, ai sistemi per produrre, distribuire e consumare i beni economici, ai valori etici, alla tecnologia, alla morale, la religione, l'arte. In ogni gruppo umano, però, tali tratti assumono caratteri storici differenziali, che rendono ogni società diversa dalle altre: e quindi unica.

4. - Nell'apprendere che Robert Fowler era partito per il suo volo transcontinentale, aveva chiesto: "Uomo bianco lassù?" - poi s'era limitato ad un'alzata di spalle. Ogni antropologo sa che sto parlando di Ishi, un cacciatore Yana che s'era avventurato nella nostra civiltà; e che ad un osservatore superficiale poteva apparire privo d'emozioni e d'interessi. Quel che unicamente sembrava colpirlo erano gli avvolgibili delle finestre e il soffio dei freni idraulici delle automobili d'allora. Come ci assicura l'antropologo americano Edmund Carpenter, il panorama della vita urbana statunitense, e la tecnologia metropolitana di San Francisco, non parvero mai riuscire ad appassionarlo.

Claude Lévi-Strauss quarant'anni fa ci ha fatto tutti quanti sufficientemente edotti, l'inclito e il colto, quando dall'alto della sua cattedra al Collège de France, vaticinò il rischio che la nostra "pretesa conoscenza" dell'alterità

etnica potesse esser “condannata a restare bizzarra e inadeguata quanto quella che un visitatore esotico avrebbe della nostra società”. E l’ottimo massimo di tutti gli antropologi citava - guarda il caso - l’altro indiano d’America di cui voglio parlarvi: il Kwakiutl che Franz Boas invitava, qualche volta, a New York perché gli servisse da “informatore”. Anche costui “restava indifferente” come lo Yana - al cospetto dell’altra metropoli americana della costa occidentale - dinanzi allo spettacolo dei grattacieli e di grandi strade percorse dal traffico. Ed anch’egli riservava tutta la sua curiosità intellettuale “ai nani, ai giganti, e alle donne barbute che venivano allora esibite in Times Square, ai distributori automatici di piatti cucinati, alle sfere di ottone che ornavano l’inizio delle ringhiere delle scale”. Tutte queste cose eccitavano la sua memoria culturale, ed era “essa sola che egli cercava di riconoscere in taluni aspetti della nostra”.

Vedremmo quindi, noi cittadini civili, e loro, i barbari delle selve, essenzialmente quello che le nostre rispettive culture ci hanno abituato a vedere. E ciò può essere accettato con facilità. Ma dobbiamo invece interrogarci sul come una città riesca a diventare interculturale per coloro che giammai siano stati precedentemente e preliminarmente educati in ambiente urbano. Se è vero che i due indiani d’America - lo Yana e il Kwakiutl, cui poc’anzi ho accennato - e di cui ci hanno narrato i due grandi “padri” dell’antropologia culturale statunitense, non percepivano le caratteristiche architettoniche ed urbanistiche della metropoli dell’Atlantico e di quella del Pacifico: entrambe, per noi, così tanto note, non sembrerebbe essere più vero che la città possa essere considerata, di per sé, già universalmente educativa.

Ma non è sufficiente asserirlo: almeno per me che, per beghe di parrocchia antropologica, devo propendere ad adottare lo stesso criterio interpretativo dei maggiori antropologi del ‘900: Boas e Kroeber e Lévi-Strauss. Con un’opportuna avvertenza, però: che, a ruoli invertiti, per un qualunque caso accidentale della vita, ognuno di noi, riunito in questa sala avrebbe potuto essere educato alla cultura barbara delle selve e sentirsi estranei in Italia. Così come i selvaggi che avessero preso il nostro posto sarebbero stati adattati alla vita civile delle nostre città: avremmo insomma visto noi il mondo da barbari, e loro da cittadini.

Ma allora, visto che ci siamo, ancora un’ulteriore opportuna avvertenza: i “barbari odierni” non vengono più dalle selve, né la loro cultura è rimasta quella selvaggia. Al contrario hanno sperimentato, prima dell’incontro con la nostra città, l’esperienza e la socializzazione con le sterminate megalopoli del Terzo Mondo, e qui da noi incontrano e sperimentano una città “a misura d’uomo”; e da questa prospettiva forse dicono a se stessi: “piccolo è bello!” - E noi? Noi abbiamo la possibilità di sperimentare la loro esperienza urbana che ha gli stessi pregi e difetti della nostra, ma anche difetti e pregi differenti. Ed imparando a scambiarsi queste somiglianze e queste differenze potremmo allora (e solo allora) abitare noi e loro insieme la “città educativa”: nello spazio d’una tale interculturalità. E che tale sarà quale risposta ad una società

focus

pluralista che sia compatibile con i diritti umani. Sarà cioè educativa, la città del prossimo millennio, proprio perché capace di inquadrare i diritti umani, ma contemporaneamente anche i doveri sociali, in un modello di pluriculturalità nuova che consenta una migliore condizione di vita fondata su un concetto e un concerto di memorie e di relazioni diverse.

Sullo sfondo dei diritti fondamentali ormai abbiamo imparato ad invocare l'esigenza di salvaguardare il diritto umano alla cultura: ma attraverso un progetto che dovrebbe coinvolgerci tutti: la classe politica ed i comunicatori di massa, gli sportivi e gli intellettuali, gli amministratori e i cittadini, i ricercatori scientifici e gli operatori sociali, la famiglia e l'educazione pubblica. Un progetto di politica culturale che potenziasse il "sistema formativo urbano" - dalla scuola ai massmedia - per garantire la disseminazione, su zone territoriali sempre più ampie ed interconnesse, dell'efficacia e dell'efficienza di un ordine urbano, cablato sull'incremento della qualità della vita. Una politica, in breve, per contraddistinguere la città come cuore e motore di opportunità, di facile accesso ed aperte a tutti. Quindi è la concezione stessa di "sistema formativo integrato" a proporsi in direzione di una collettività urbana socializzante. Ma per potenziare capacità formative presenti già nella "rete" occorre interconnetterne i "nodi" (i giacimenti naturali ed artistici ed i beni culturali materiali e immateriali) alle varie chance ideative ed innovative offerte dalla comunità in esse ed in fieri. Si tratta di una proiezione sul futuro che accomuna le opportunità esistenti a quelle potenziali, le realizzazioni storiche ai progetti d'un prossimo futuro, sforzandosi di realizzare sinergie tra le forze di cui siamo già dotati e che devono diventare intenzionalità culturali per i nuovi soggetti - cittadini e stranieri - che se ne spartiranno i compiti nell'*avventura della convivenza*.

Le comunità cittadine divengono ai giorni d'oggi sempre più "territorio in cambiamento" nelle attualità e nelle potenzialità: incredibilmente di più di quanto non lo fossero mai state in passato. Analogamente non c'è più nessuno a pensare che sia ancora possibile una interpretazione mono-disciplinare: in grado di fondare, cioè, un sapere autarchico dello spazio urbano: né gli studiosi delle scienze umanistiche, né quelli delle scienze del territorio. In quest'oggi in cui il coro è venuto a sostituire il monologo, sappiamo, in antropologia, che potremo continuare a discorrere di "cultura urbana" solo se riusciremo ad accollarcene le lacerazioni, ed a considerarla nella fluidità delle sue trasformazioni che si susseguono nella realtà e nella virtualità. E sarà pure metodologia scientifica che, adottando una "critica radicale della conoscenza", riuscirà a superare noiosi sociologismi, e proporre invece, l'unificazione di due realtà antropologiche: "la conoscenza del territorio e la consapevolezza del suo essere sempre umano".

Abbiamo bisogno, insomma, di un sapere nuovo per interpretare la "contaminazione culturale dello spazio urbano"; un sapere in grado di farci compiere il "percorso della interculturalità" per far transitare la realtà urbana, istituzionale e non, dalla sua entitività amministrativa (con le già consolidate

esperienze) ad una apertura verso nuove direzioni di lavoro volte ad una città della qualità formativa. Nell'ordine del discorso contemporaneo - quello scientifico e quello politico, e soprattutto, direi, quello mass-mediologico - due temi emergono a caratterizzare una progettualità urbana, aperta al nuovo: quello d'una nuova appartenenza culturale per fondare una identità di memoria storica per la futura comunità - e quello della passione delle differenze: dei loro scarti, delle loro specificità. Aprendosi entrambe ad un nuovo ordine del contesto urbano, le due concettualizzazioni d'una "visione pluralista dell'eguaglianza" richiederanno nuovi valori, nuove norme, nuove procedure di relazioni, nuove "antropologie educative". Possiamo pensarle nella progressione di tre steps, di tre livelli: "uguali nella diversità", "uguali nonostante la diversità", "uguali grazie alla diversità".

Quale sarà la cultura per i milioni di uomini altri da noi, ma con noi conviventi nella terraneità dei nostri spazi urbani e nella virtualità con cui ce li immaginiamo e ce li rappresentiamo - quale cultura produrranno nei nostri spazi culturali, loro che per tutto il secolo trascorso sono stati costretti a dover abbandonare i loro "spazi naturali"? Per tale esperienza culturale s'è parlato di riterritorializzazione dello spazio, che è soprattutto un riconcettualizzare il modo di vivere relazionale della "nuova comunità", in cui riuscire cioè a raffigurarsi, per confronto e per contrasto, le molteplici e differenziali identità della storia dell'uomo. Le nostre città, proprio perché vogliono evidenziarsi, e in prospettiva costituirsi, quali "città pluraliste", ormai sempre meno potranno esprimere una omogeneità culturale, e sempre più saranno aggregazione di modelli attivati dai numerosi gruppi minoritari, dai molti sistemi differenziali di valori e di atteggiamenti, dai vari e spesso contrastanti stili di vita. Il contatto e la convivenza di culture e tradizioni differenti su uno stesso territorio hanno ormai avviato varie combinazioni di diversità, di spinte innovative e di equilibri tra interconnessioni conflittuali nella interattività relazionale "centro/periferia". Come è emerso dalle ipotesi di ricerca sui topoi strutturali e funzionali della inter-culturalità urbana, che si confrontano e si rispecchiano nelle pratiche formali e informali, istituzionali e spontanee. Tutte assumono caratteristiche pluridimensionali di frame of reference per tipi diversi di "interrelazioni", anche se gli uni e le altre tuttavia sviluppano situazioni che producono sempre scarti differenziali: tanto nei confronti del sistema globale di riferimento, quanto rispetto alle stesse procedure di diversificazione. Ed è questa, come mi pare, la caratteristica saliente della interculturalità.

Quando però, nella promozione culturale che si va costituendo, la città delle differenze si propone anche come "città amica delle culture" - quando cioè, nei cambiamenti dell'inculturazione, i minori - i "nostri" e i "loro" che ne sono coinvolti - sono chiamati ad imparare il ruolo di futuri protagonisti - è necessario per noi sapere che dovremo controllare effetti psicoculturali ancora ignoti, che l'attivazione di ciò che è stato chiamato un ibrido educativo produrrà. Ci viene richiesta, insomma, la capacità di "inventarci" nuove modalità adattive per far vivere, nello stesso contenitore comune della conviven-

focus

za urbana, l'esperienza conflittuale del contatto di culture, che non determina solo fenomeni di omogeneizzazione ai più bassi livelli; ch  anzi, nel delineare nuove promesse, anticipa le aspettative, di prossimi sviluppi.

5. - Avviandomi a concludere questo mio discorso, voglio ribadire l'assunzione condivisa da tanti miei colleghi, come me convinti che alla nostra scienza debba essere riconosciuta la specificit  comparativa delle differenze culturali che oscilla costantemente fra:

a) - la necessit  che qualunque cultura venga "tradotta" dal ricercatore perch  sia resa intelligibile agli uomini d'un'altra con la quale lui condivide l'appartenenza storica e il conseguente comune "carattere nazionale"; e

b) - l'accettazione della irriducibilit  culturale: e cio  della impossibilit  di pervenire ad una totale e piena conoscenza di qualunque altra cultura, per il condizionamento mentale ed intellettuale che ogni uomo subisce da quella sua d'origine; o meglio: da quella in cui, talvolta accidentalmente, ha ricevuto un indelebile condizionamento inculturativo.

Oggigiorno emerge come fatto antropologico importante, l'incapacit  che gli Stati-nazione e qualunque altro raggruppamento sociale contemporaneo ripropongano, in chiave di complessit , il riplasmarsi frenetico di varie comunicazioni multimediali; ed il loro fondare, con nuovi miti, anche memorie antiche, ed invocare identit  come "radici tradizionali" di sapore quasi naturalistico pi  che essere risultanti delle esperienze politiche che si rifacciano ad una comune trascorso storico. Come ha notato l'antropologo francese Marc Aug  (1995), in un'era in cui gli spostamenti delle persone sono sempre pi  veloci, frequenti e ripetuti, sembra quasi necessario marcare il territorio con delle "memorie", e con una "volont  di conservazione" di fronte alla "crisi di identit " ed alla "perdita di senso delle istituzioni".

  davvero difficile, infatti, ottenere risposta ad ogni nostro interrogativo sul "che fare?", se non ci viene in soccorso la memoria storica. Se cio  non andiamo ad interpellare, per un tema di cos  enorme peso per l'et  moderna, come si sia composto il concerto delle nazioni, in cui sono via via confluite trame di antecedenti insieme storici e logici. Osserviamo invece come, e per ogni dove, sia in atto un incalzante e generalizzato "sradicamento della memoria": che colpisce per prime quelle generazioni che vengono coinvolte dalla "rivoluzione delle tecnologie della comunicazione urbana".

Mi   capitato di essere coinvolto in frequenti convegni psicopedagogici centrati sui temi del ri-chiamare alla memoria, del ri-andare ai ricordi del proprio passato, del ri-tornare alle proprie radici, del ri-conoscere una comune origine, e del ri-conoscersi nell'altro: temi tutti mirati alla ricerca del come superare il senso del profondo livellamento centrato sul "presente", e su un modello esistenziale metastorico, che azzarda di atrofizzarsi se perde la cosciente creativit  del tempo. Va restituito il suo ruolo centrale al senso di appartenenza temporale oltre che spaziale che dalla memoria gruppale trae la capacit  di gestire positivamente il conflitto attivato proprio dalle differenze

culturali. Un conflitto che riformula tanto i comportamenti mnemonici sociali che quelli individuali. Ma anche quelli individuali sono sempre condizionati culturalmente: perché i nostri ricordi più intimi e segreti vengono sempre ricondotti al loro ambito relazionale, interpersonale: gruppale, insomma. Mentre agiamo in pubblico e gli altri possono osservare i nostri comportamenti overt - chiamiamoli così, sociali - siamo investiti da un altro nostro comportamento individuale covert - cioè più privato, intimo, segreto - che bloccandoci agisca come una corrente che, da un livello inconsapevole, genera una paura per qualcosa. In tal caso l'inconscio "parla" attraverso i nostri "atti mancati": i lapsus. Un conflitto, quindi, nella sfera dei "sé possibili": d ciò che si colloca aldilà del conscio, nell'accezione freudiana del termine; ovvero della "molteplicità delle identità": in quella concezione più socio-antropologica che corrisponde alla "infinita plasticità" bio-sociale dell'uomo, come potrei dire al modo di Ruth Benedict; ovvero anche, per ripetere Erving Goffman: di un "conflitto interazionista" tra le numerose e spesso contrastanti "maschere" che l'individuo indossa per i ruoli diversi che assume sulla scena delle rappresentazioni sociali collettive.

Usi e costumi, poesia e rappresentazioni teatrali, danze e canti, proverbi e fiabe, banchetti e feste, costituiscono nel loro insieme un tessuto cangiante della fenomenologia culturale al cui interno insieme giocano la creatività e le sopravvivenze arcaiche, i frammenti di concezioni delle culture egemoni "popolarizzate" e le specificità folkloriche. In buona parte della produzione popolare - e quelle importanti manifestazioni religiose e profane, che sono state le feste popolari di un passato ancora recente, ne sono la più costitutiva delle testimonianze - in tale agglomerato indigesto, secondo la celebre dizione gramsciana, risiede una particolare specificità, e non solo in ordine alla presenza di autonome capacità creative, ma anche in ordine alla struttura delle loro forme espressive.

Nel III Convegno Internazionale sulle Città Educative (tenuto a Bologna nel 1994), venne scelto come tema il ri-conoscersi da parte dei cittadini nella funzione educativa intenzionale della città che fosse capace di pensarsi e progettarsi, "oltre l'emergenza", nella normalità del quotidiano: quando il suo obiettivo diventi quello di coagulare energie, risorse, intelligenze, volontà politica e capacità realizzative di tutte le istituzioni, pubbliche e private, interessate appunto alla promozione del "diritto alla cittadinanza formativa". Ri-conoscersi, quindi, attraverso l'influenza dell'ambiente urbano sull'inculturazione, la socializzazione, la educazione, ma anche nei percorsi e nelle politiche possibili per creare una cultura della "formazione permanente", che continui cioè durante tutta la vita, e che "tenga conto delle diversità, della pluralità e della peculiarità delle situazioni", pur guardando ad obiettivi comuni e comunicabili. A quali condizioni le risorse culturali - che non dovranno però avere solo un valore museale per reperti nobili da racchiudere ed isolare - potranno assumere il ruolo di "manufatti/memorie", e quindi di

focus

permanenze storiche importanti, ma anche di caratteristiche evolutive degli aspetti socio-culturali, e politico-economici ?

Ma per il “migrante metropolitano” - la cui figura appare oggi come la più adeguata per descrivere tanto il “noi stessi”, quanto gli “altri nostri contemporanei” - per questo neo-migrante che, per essere costantemente sradicato da ogni città possibile del passato non si aspetta per ciò di imbattersi in alcuna “città futura”, per l’ospite urbano della contemporaneità che nell’era della “Grande Migrazione” va in cerca solo di un qualsivoglia appaesamento, il “*déjà vu* del selvaggio” trasmuta e si contrappone nel suo mostrarsi come un corrispondente antinomico e complementare del “*jamais vu*” che lui debba sperimentare quale “nuovo viaggiatore metropolitano”. Entrambe queste forme appercettive delle rappresentazioni sociali dell’identità urbana, e quindi della alterità, sono sempre più raramente “*terrane*” e sempre più decisamente “*mentalistiche*”: per riprendere la contrapposizione di Massimo Cacciari di “*mentale contra terraneo*”. Nella nostra odierna vita urbana, apparentemente solo mentale, la “dimensione della specificità” si dissimula, ed arriva addirittura a celarsi, a cancellare mentalmente, la realissima, “*terranea*”, esistenza dell’alterità.

“L’epoca attuale è un’epoca d’esilio”: possiamo concludere, con Julia Kristeva e la sua analisi. Ed infatti diaspore ed emigrazioni non sono più di pertinenza di gruppi ristretti e predestinati a marginalità periferiche e minoritarie: e quindi condannati alla prestabilita, ricorrente fatalità del “*jamais vu*”. Dall’ultimo ventennio alla cultura dell’esilio appartengono 25 milioni di immigrati in Europa, ai quali si sono aggiunti i trenta e passa milioni di sfollati e di rifugiati dei paesi in via di sviluppo - *ché* tanti ne hanno prodotti i conflitti armati - e masse di esuli provenienti dall’Oriente europeo e dal Sud del mondo, si riversano nei paesi del Nord, nel cuore urbano e metropolitano dell’Occidente industriale e progredito.

Per un ultimo ritocco all’abbozzo sulle trasformazioni dell’ambiente cittadino, accenno alle varie testimonianze di attori privilegiati che, stimando l’influsso da essi stessi esercitato nei processi del mutamento innovativo, riferiscono di inter-culturalità emergenti dal confronto tra le memorie di eventi significativi, che fanno già individuare gli effetti agiti sui territori urbani che ne sono coinvolti e sui loro concomitanti “*paesaggi vaghi*”. Essi costituiscono una “*variegata mappa evolutiva*” di accomodamenti per spianare e superare antiche condizioni che erano state viste come endemiche di forme urbane “a sviluppo perverso”.

Tutti noi del resto siamo stati già educati a sognare una futura città “dal volto umano” dalla lettura di un bellissimo libro durante la nostra infanzia; ma che sbaglieremmo a considerare un’esperienza solo infantile. Prima che le dinamiche storiche della contemporaneità mutassero i crocevia delle strade e gli androni delle stazioni delle nostre “cento città” storiche con la presenza multicolore e pluriforme di genti affluenti dai vari sud e dai vari orienti del mondo d’oggi, prima che ci scopriremo abitanti di città interrazziali, questa

lettura ci aveva preparato alla ibridazione continua delle differenze etniche e all'esperimento innovativo del confronto inter-culturale.

Quel libretto non ci aveva parlato di selvaggi e di barbari ma di un principe: di un Piccolo Principe che viaggiando attraverso sei pianeti, scopriva che ognuno dei personaggi che andava incontrando ribadiva sempre la chiusura all'altro: con maniacalità ossessiva, anche se ciascuno a suo modo. Ed allora quel "piccolo viaggiatore straniero", pur portandosi inevitabilmente dentro di sé il proprio senso della vita, la propria concezione del tempo e dello spazio, la propria specialissima capacità di esistere e di essere qual era ed è, lui - il piccolo principe - capisce che non bastano la carità e l'asilo altrui, e neppure la stessa solidarietà, perché la vera accettazione consiste nel lasciarsi l'un l'altro rispettivamente e reciprocamente "addomesticare". Un addomesticamento che per realizzarsi non richiede la somiglianza ma, ben al contrario, la diversità più radicale, un tale addomesticamento lascia che ognuno resti se stesso ricevendo però dal contatto con l'altro lo stimolo a scoprire un senso nuovo per il proprio essere.

Quel che Antoine de Saint-Exupéry ci ha tramandato con il suo strabiliante libretto può indicarci, come una parabola, l'orientamento ad una educazione del confronto, e nel confronto, tra intenzionalità anche diverse : purché, però, confronto ci sia, e ci siano, vive ed attive entrambe, tutte le memorie alle quali i diversi attori attingono, incontrandosi.

focus

Note bibliografiche sui riferimenti impliciti ed espliciti

- Aa.vv., *Ri-conoscersi*:- Per una Nuova Geografia delle Identità, Atti del 3° Convegno Internazionale di "Educating Cities", Bologna, novembre 1994, 3 Vol., Comune di Bologna - Settore Istruzione e Sport, 1996
- Augè M., *il senso degli altri – Attualità dell'antropologia*, Milano, Anabasi, 1995 (ed.orig. 1994)
- Bateson G., *Una Sacra Unità - Altri passi verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi, 1997 (ed.orig.1991)
- R. Benedict, *Modelli di cultura*, Milano, Feltrinelli,1960 (ed.orig.1934)
- M. Cacciari, *Ethos e Metropoli*, in "Micromega", 1990, n. 1, pp. 39-48
- Callari Galli M., *L'affollata solitudine*, in F. Frabboni & L. Guerra (a cura di), *La città educativa*, Bologna, Cappelli, 1991, pp. 21-24
- M. CALLARI GALLI, *Antropologia: la passione della differenza, "L'informazione bibliografica"*, Bologna, Aprile-Giugno 1993, pp.277-281
- T. DE MAURO *Monolinguismo addio*, in "L'informazione bibliografica", Bologna, XVIII, n. 2, aprile-giugno 1992, pp.199-207
- J. DERRIDA, *Spettri di Marx*, Milano, Raffaello Cortina, 1994 (ed.orig. 1993)
- A. DE SAINT-EXUPÉRY, *Il Piccolo Principe*, Milano, Bompiani, 1989 (ed.orig. 1943)
- H.M. ENZENSBERGER, *La Grande Migrazione*, Torino, Einaudi, 1993 (ed.orig. 1992)
- FSC, *Border Device(s) - Dispositivi di confine. Un progetto di Multiplicity sulla frammentazione dello spazio contemporaneo*, Modena, Fondazione San Carlo, 2004
- E. GELLNER, *Concepts and Society*, in B.R.WILSON (ed.), *Rationality*, Oxford, Blackwell, 1962, pp. 18-49
- C. GIORDANO, "Stato nazionale, discorsi etnici e riconoscimento delle minoranze: un'analisi storico-antropologica", in *Storia, antropologia e scienze del linguaggio*, anno x, .1-2, 1995
- E. GOFFMAN, *Il rituale dell'interazione*, Bologna, Il Mulino, 1988 (ed.orig. 1967)
- G. HARRISON, "L'apprendimento della interculturalità", in *Etnoantropologia*, n. 6-7, 1997-98, pp.57-71
- M.HERSKOVITS, "Statement on Human Rights", in *American Anthropologist*, 1947, n.49, pp.539-543
- C. KLUCKHOHN, *Specchiati uomo!*, Milano, Garzanti, 1952 (ed.orig.1949)
- J. KRISTEVA, *Stranieri a se stessi*, Milano, Feltrinelli, 1990 (ed.orig. 1988)
- B. LATOUR, *Non siamo mai stati moderni - Saggio di antropologia simmetrica*, Milano, Eleuthera, 1995 (ed. orig. 1993)

- G. LONGO, "L'ambiguità tra scienza e filosofia", in *Nuova civiltà delle macchine*, 1993, Anno IX, n.3/4 , pp. 2-23
- M. LOSANO , "Contro la società multi-etnica", in *Micromega*, 1991, n.5,
- B. MALINOWSKI, *Teoria Scientifica della Cultura e Altri Saggi*, Milano, Feltrinelli, 1962 (ed.orig. 1944)
- U. MELOTTI, *Migrazioni internazionali, povertà e degrado urbano: il caso italiano*, in AA.VV., *La residualità come valore*, Milano, Franco Angeli, 1993
- R. PARK, *La città*, Milano, Comunità, 1967 (ed. orig dell'articolo contenuto nel volume, pp.5-43, 1915)
- E. SCANDURRA, *La città che non c'è*, Bari, Dedalo, 1999
- W.G. SUMNER, *Costumi di gruppo*, Milano, Comunità, 1962 (ed.orig. 1906)
- T. TENTORI, "Contributi antropologici allo studio dei diritti dell'uomo: considerazioni e ricerche", in *Paradigmi*, n.31, 1993, pp.221-235
- A. TOYNBEE, *Il Mondo e l'Occidente*, Palermo, Sellerio, 1992 (ed. orig., 1953)
- M. WEBER, *Economia e società* , Milano, Comunità, 1980 (ed.orig. 1922)