

note

Note sul concetto di accoglienza per un modello interculturale

Culture e diversità come valore

Giuseppe Licari

Premessa

L'affermazione *la diversità come valore* spinge a pensare che oltre ai valori che strutturano una determinata cultura, possiamo avere uno scambio reciproco e costruttivo fra due o più culture; e questo incontro - scambio può determinare sia la loro crescita, sia la nascita di una nuova cultura più aderente al contesto territoriale nel quale avviene l'incontro (Augè, 1994).

Di certo una riflessione sul valore della diversità può coinvolgere diversi piani di lettura, da quello antropologico, a quello filosofico, psicologico, sociologico, etico, morale etc. Con questa breve nota di carattere antropologico ci si prefigge solamente lo scopo di far emergere alcuni aspetti del *medium* culturale¹ nel quale siamo immersi.

Il lavoro propone, dopo una descrizione sintetica dei modelli di accoglienza tuttora in auge nei maggiori Paesi europei, una breve analisi di come gli immigrati reagiscono a questi modelli di accoglienza sviluppando acculturazioni diversificate; continua con una precisazione del termine cultura e del termine intercultura, e termina con un breve *excursus* sul concetto di accoglienza e una riflessione conclusiva sull'intercultura e sul suo condizionamento ad opera dei due modelli di accoglienza ancora adesso imperanti e sostenuti in Europa: l'*assimilazionismo* e il *multiculturalismo*.

¹ Seguendo un antico aforisma gli uomini, come pesci nell'acqua, non riescono a vedere la propria cultura perché essa è il *medium* nel quale nascono, vivono e si sviluppano. Solo quando due culture s'incontrano, rivelando le loro reciproche differenze, allora la nostra diventa più visibile e appare come un sistema cognitivo d'interpretazione del mondo con una sua originalità, in qualche modo diversa da tutti gli altri sistemi interpretativi, si veda ad esempio Lao Tze. Tao De Ching.

I principali modelli di accoglienza in Europa

I modelli² di accoglienza più noti promossi nei paesi europei e che regolano tuttora i rapporti con gli immigrati che da diversi paesi raggiungono l'Europa sono: il modello francese (detto *assimilazionista*) che, gradualmente, vuole rendere cittadino francese l'immigrato richiedendogli di condividere l'idea di uno Stato assolutamente laico e le sue regole (Palmeri, 2005: 92) e di rinunciare ai suoi sistemi simbolici e, maggiormente, a quelli religiosi. La Francia come sappiamo è uno dei paesi più secolarizzati³. Il modello inglese (*multiculturalista*) che non rende facilmente l'immigrato cittadino inglese, ma gli consente di associarsi in comunità etniche che, purtroppo, molto spesso, degenerano in ghetti. Il modello tedesco (*ospitalità temporanea*) che lo accoglie a patto che abbia un contratto di lavoro, terminato il quale l'immigrato dovrà tornare al suo paese d'origine.

Come è noto, tutti e tre i modelli accennati presentano dei limiti, il nostro contributo con questa breve nota sarà quello di evidenziare questi limiti e di proporre nuove forme di cittadinanza europea non più limitata alla nazionalità dei soggetti, ma al contesto abitativo, residenziale e culturale e accogliendo una visione pluralista della convivenza umana.

Per un'ampia trattazione dei modelli di accoglienza degli immigrati si vedano Palmeri, 2005; e Gallissot e Rivera, 1993.

Per quanto concerne un ipotetico modello italiano sembra che esso, negli anni scorsi, si sia ispirato a quello tedesco, ma come quello tedesco ha fatto emergere molte criticità relazionali centrate sul fatto se sia giusto o meno che persone che vivano magari per tutta la vita nel nostro paese nel momento in cui cessano il loro servizio lavorativo debbano lasciare il paese che li ha ospitati; senza contare che nel frattempo le famiglie possono avere concepito dei figli i quali hanno tutto il diritto di sentirsi italiani e di vivere con i loro genitori in Italia. In questa direzione l'Italia, attualmente, sembra volersi avvicinare al modello assimilazionista francese con innesti di multiculturalismo inglese e con la finalità di elaborare un suo modello (*integrativo*) nella direzione *interculturale* dove sviluppare una convivenza pluralista. Senza peccare di ottimismo, forse, l'Italia essendo un paese composto già di suo di molte culture e nel passato di molti emigranti, molto probabilmente può essere il paese che più di altri potrà dare una spinta a far nascere una convivenza senza confini come auspica Callari Galli nel suo ultimo libro *Antropologia senza confini*, eds., Sellerio, Palermo, 2005.

Come possiamo vedere, la situazione è assai complessa. Tuttavia l'idea di un nascente modello italiano *interculturalista* appare molto interessante.

Alcuni modelli di acculturazione

Le reazioni individuali e collettive ai modelli di accoglienza sopra esposti sono definiti dalla scienza antropologica "rapporti di acculturazione". Tale espressione si riferisce al

² Sappiamo che è estremamente difficile, se non scorretto, far rientrare la vita delle persone in un *modello*, in special modo se si tratta di culture altre dalla nostra; i modelli di regolamentazione delle relazioni ci permettono, però, di cogliere le linee generali che sottendono un piano normativo che regola le interazioni e gli interessi delle persone. Tuttavia, per tutto ciò che concerne la vita vissuta, le emozioni e le relazioni i modelli spesso si rivelano insufficienti a regolare i rapporti umani.

³ Il modello americano, dal canto suo, richiede all'immigrato di abdicare alle sue origini e alla sua identità etnica in nome dell'*americanità*.

processo attraverso il quale una cultura apprende strutture e valori propri di un'altra e, maggiormente, di quella ospitante. Diverso è il processo di *inculturazione*, o di socializzazione primaria, che avviene all'interno di una stessa cultura (Harrison, 1998).

Come abbiamo anticipato, ai modelli di accoglienza su esposti gli immigrati reagiscono attestandosi su alcune cornici di significato di ordine acculturativo.

Secondo i modelli lineari e bidimensionali di Berry, Trimble e Olmedo (1986), adattati da Phinney (1990), ai nuovi contesti inter-etnici, si riconoscono almeno quattro modelli di acculturazione fra le culture: *Biculturalismo*; *Assimilazione*; *Separazione*; *Marginalità*. Un'adozione dell'identità ospitante (nazionale) sommata al mantenimento della propria identità etnica viene definita "*biculturalismo*", condizione poco presente nelle città italiane, e può sostanzarsi in una scelta alternata delle due culture a seconda delle esigenze della vita quotidiana, oppure in una combinazione di sistemi di valore e comportamenti tipici di entrambe le culture (*biculturalismo blended* o *metissage*).

Un'identificazione esclusiva con il gruppo di maggioranza insieme al rifiuto della cultura originaria, porta all'"*assimilazione*", strategia particolarmente visibile nelle nuove generazioni di migranti per i quali sono forti le spinte all'omologazione con la cultura ospitante, pena, a volte, la ridicolizzazione o l'esclusione (si pensi ai giovani di seconda generazione).

La "*separazione*" è la condizione in cui vi è il rifiuto della cultura ospitante e il mantenimento di quella originaria, a volte può essere forzata, nei casi in cui sia manifesto il rifiuto da parte della cultura di maggioranza (ospitante) di integrare la nuova.

Infine, la "*marginalità*", nella quale vi è un rifiuto sia della cultura originaria sia di quella ospitante; quest'ultima configurazione è strettamente connessa ad alcuni fenomeni di devianza, dipendenza ed emarginazione grave presenti nelle nostre città.

Le condizioni di *separazione* e di *marginalità*, più che le altre due forme, non si trovano quasi mai nella loro forma *pura*, è difficile, infatti, imbattersi in un rifiuto totale della cultura ospitante quando, pur non avendo contatti con essa, se ne accettano alcuni presupposti fondamentali, come un certo stile di vita, una propensione verso i medesimi *status symbol* o altro ancora.

Dal concetto di cultura al concetto di intercultura

Prima di tirare le conclusioni di questa breve nota riteniamo utile precisare il concetto di cultura e quello di intercultura.

1. Il termine *cultura*, un tempo connotato solamente dal complesso delle conoscenze nel campo letterario, storico e teologico diviene oggi, grazie anche al lavoro svolto negli ultimi due secoli dall'Antropologia culturale (Malinowski, Lévi-Strauss, Geertz, Callari Galli, Gallini, Harrison, Hannerz, e altri), di ambito più vasto e indica il complesso delle conoscenze, dei costumi, dei riti, ma anche dei modi di agire e reagire e della capacità di comunicare, propria dell'uomo in quanto essere sociale. All'estensione del concetto di cultura hanno contribuito anche discipline affini all'Antropologia che oggi si soffermano maggiormente sulla sua dimensione sociale e sono la psicologia nelle sue varie declinazioni di psicologia culturale (Cooley), psicologia transculturale, psicologia sociale (Tajfel, Turner) e clinica (Salvini, Gergen), la sociologia, anch'essa con le sue specificazioni: l'etno-sociologia, in particolare (Bertaux, 1998) e, l'etno-psicologia e l'etno-psichiatria (Nathan, Beneduce, Cardamone, Inglese).

Una prima definizione di cultura viene formulata, verso la fine dell'Ottocento, da Tylor (1871), ed è tuttora valida perché propone la cultura come un complesso insieme unitario che include la conoscenza, la credenza, l'arte, la morale, le leggi e ogni altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro di una società (Palmeri, 2003: 38).

Per molti antropologi Tylor può essere considerato uno dei precursori del pensiero antropologico moderno, tuttavia Harris (1971) nel ricercare i precursori del pensiero antropologico, pur riconoscendo a Tylor il suo merito, rintraccia, nel suo *Antropology* (1889), il primo manuale sul confronto fra capacità razziali e capacità culturali, un atteggiamento incline al razzismo e suggerisce che la lettura di Tylor debba essere alquanto critica, tenuto conto della sua inclinazione.

Il termine cultura rimanda al verbo latino *colere* che significa "coltivare"; *colere* indica un movimento circolare in senso proprio e figurato e rinvia al concetto di civiltà.

Bisogna precisare, dunque, che la nozione di cultura esprime in sé un carattere particolare mentre quella di civiltà esprime un carattere sovra-etnico e universale.

Il concetto di cultura invita a prendere in considerazione le diverse modalità di esistenza dei popoli e del loro rapportarsi con i contesti locali, fino a mettere in crisi il concetto stesso -di cultura- inteso al singolare; infatti, a ben guardare, più che di cultura dovremmo parlare di culture, esprimere il concetto al plurale.

A proposito del concetto -di cultura- inteso al plurale, riportiamo il pensiero di Clifford (1993:25) quando afferma: *"può darsi che il concetto di cultura abbia fatto il suo tempo. La mia tesi è che l'identità [...] non possa essere che mista, relazionale e inventiva, i frutti puri impazziscono"*. In questa definizione Clifford esprime un concetto d'identità e di cultura in linea con il pensiero *post-moderno*, al quale, non solo appare difficile dire cosa sia una cultura, ma anche cosa sia il familiare, il noto, e soprattutto ciò che ci rappresentiamo come "autentico" (i frutti puri), che sembrano frammentarsi e corrompersi per via del "disordine culturale" che ci circonda, dovuto, ogni giorno sempre di più, anche ai processi di globalizzazione selvaggia in atto nel nostro Pianeta.

Come dimostrano parecchi studi, le varie culture sono state determinate, in buona parte, dalle condizioni ambientali e territoriali (Bateson, Morin, Laszlo), come, al contempo, le stesse culture hanno contribuito a trasformare il loro ambiente creando uno specifico territorio antropizzato (Latouche, 1997 - 2004). E tuttavia occorre precisare che solo attraverso questa dinamica di reciproca trasformazione e condizionamento, ogni cultura può promuovere una specifica identità culturale allo scopo di utilizzare al meglio le risorse presenti nel suo territorio (Bateson, 1979).

Per quanto concerne le differenze e i confini tra le differenti culture questi appaiono, agli occhi dell'antropologo, molto più sfumati di quanto non appaiano al senso comune, tuttavia, ciò avviene perché nella convivenza quotidiana, gomito a gomito, è necessario operare un certo risparmio cognitivo; per questo quando siamo nel registro del senso comune siamo soliti definire e separare con confini precisi una cultura dalle altre; ma tutto ciò non è di secondaria importanza se è su questa base che si tende a fondare l'opposizione "noi/altri", e la pretesa superiorità di una cultura sulle altre, fino al conseguente emergere di svariati e molteplici etnocentrismi⁴. Di conseguenza quando ci troviamo di fronte ad una persona di cultura diversa, si instaura, con facilità, una

⁴ Tendenza universale che tende a considerare il proprio gruppo come il centro di ogni cosa e a giudicare le altre culture secondo schemi di riferimento derivati dal proprio contesto culturale, considerati più appropriati e umanamente autentici rispetto ai costumi di altri gruppi.

dinamica basata su un reciproco pregiudizio. La cultura, infine, non è da confondere né con la razza, né con l'etnia (Lévi-Strauss, *Razza e Storia*, 1952). Nell'epoca contemporanea, anche dal punto di vista genetico, il concetto ottocentesco di razza, applicato alla specie umana, può essere concepito solo e assolutamente nella sua unicità (Harris, 1971). Esiste solo una razza umana: quella dell'*Homo sapiens* nelle sue infinite varianti di colore giallo, rosso, bianco, nero, o di altro, al punto che appare quasi superfluo fare precisazioni di questo genere.

L'uomo è, comunque, l'unico animale in grado di produrre cultura e di apprendere la cultura cui appartiene, attraverso l'interazione nella società in cui vive, divenendone membro. Tramite l'interazione e lo scambio di azioni, cose e parole l'individuo acquisisce contemporaneamente abilità pratiche e modelli di comportamento, schemi mentali, emotivi (un modo di sentire) e cognitivi (un modo di pensare) e una coscienza di sé (un modo di essere). Nessun individuo è un semplice portatore di cultura, bensì tutti sono attori sociali che apprendono e riproducono cultura continuamente partecipando così alla costruzione dell'identità sociale (Berger e Luhmann, 1966).

Appaiono di notevole interesse anche le definizioni di cultura che provengono dalle teorie costruttiviste e dell'interazionismo simbolico, le quali intendono la cultura come costruzione e "negoiazione" di significati, sottolineando come "fare" cultura significhi interagire con gli altri e, nello stesso tempo, come una determinata cultura si doti di una sua identità solamente confrontandosi con le altre. Anche in quest'ambito teorico la cultura è concepita come "mediazione di artefatti" ovvero come quel complesso di strumenti e codici (linguistici in particolare) attraverso i quali l'uomo interagisce con l'ambiente e con i suoi simili, principalmente mediante uno dei suoi artefatti più specifici che è, appunto, il linguaggio. Interessanti, in questa direzione, sono i confronti avvenuti fra lo strutturalismo in antropologia, sviluppato in particolare da Lévi-Strauss (1952), l'approccio ecologico-sistemico proposto da Bateson e l'approccio narrativo di Spence (1982), Bruner (1988), Gergen (2004) e Salvini (2006), sviluppatosi in ambito psicologico.

A questo proposito è rilevante la diversa modalità di fare scienza che la moderna Antropologia interpretativa (Geertz, 1988), ha "esportato" dai suoi domini verso altre discipline, come l'etno-psicologia, a seguito di studi effettuati su sistemi culturali diversi da quelli occidentali. Possiamo oggi affermare che l'approccio dell'Antropologia interpretativa tende a superare il modello strutturalista per orientarsi verso un modello post-moderno e della complessità (Licari, 2006).

Nello stesso tempo, in un'epoca in cui la globalizzazione alimenta forti spinte all'omologazione culturale e i fenomeni migratori rendono sempre più labili i confini tra il "dentro" e il "fuori" delle varie culture, forse occorre prestare più attenzione a come nuovi e più sfumati orizzonti culturali si mischino tra loro creando ibridi spesso particolarmente funzionali. A tal proposito sono interessanti e utili le riflessioni di Callari Galli (2005) sui flussi migratori riportate nel suo capitolo "Mappe antropologiche della contemporaneità, in Palmeri, 2005.

2. *L'intercultura* può essere definita come un terreno di negoziazioni, di percezioni di realtà diverse, di diversità vissute come processi di crescita e di cooperazione. La cultura dell'intercultura è quel complesso di valori, orientamenti, atteggiamenti e comportamenti ai quali ispirare le scelte (individuali e collettive) di soggetti appartenenti a culture diverse che convivono in una stessa comunità. La diversità viene scoperta come valore, come ricchezza. Le differenze non sono più concepite come difficoltà, bensì

come una risorsa. La quotidianità, a seguito dei processi migratori, è fatta ormai di culture diverse che abitano uno stesso luogo; queste diversità si incontrano (o si scontrano) tra loro ogni giorno: da una visione multiculturale è perciò necessario passare a quella interculturale, facendosi carico della gestione dei rapporti con le nuove culture in termini di impegno reciproco, relazioni interdipendenti, messa in gioco “bilaterale”. L’obiettivo di un approccio interculturale è, dunque, quello di recuperare la duplice e contemporanea dimensione della reciprocità, intendendo con reciprocità l’assunzione paritaria e compresente della dignità dei due (o più) punti di vista in interazione. Nella prospettiva di un pluralismo culturale e sociale è necessario pensare ad un cambiamento di entrambe le parti in gioco: “noi” e “loro”, allo scopo di dar vita ad un nuovo modo di stare insieme, di abitare una stessa città *e che si basi su regole che devono ancora essere costruite*. Ciò implica da un lato l’assunzione di responsabilità da parte di ogni attore sociale e dall’altro l’intenzione a responsabilizzare i nostri interlocutori con i quali entriamo in relazione. Si vedano i lavori di Gioia di Cristofaro Longo, di Gualtiero Harrison e di Matilde Callari Galli e, in particolare, i contributi in Palmeri, 2005.

Breve excursus sul concetto di accoglienza

Il termine “accoglienza” nel linguaggio comune racchiude un gruppo di rappresentazioni sociali atte a definire le modalità con le quali entrare in contatto con persone conosciute o con estranei. Come sostiene l’Antropologia queste rappresentazioni sono molto diversificate e, nel rapporto fra culture, spesso vissute in maniera conflittuali.

Il termine accoglienza indica un modo e un atto dell’ospitare, cioè del ricevere qualcosa e/o qualcuno con varia disposizione d’animo. “Accoglienza” rimanda al termine “accettazione”, nel senso che nell’accogliere si accetta sia la presenza, sia la proposta di chi arriva. Tuttavia, quando si entra in relazione con qualcuno, è inevitabile che, nel momento stesso in cui lo si incontra, risulti evidente anche la distanza che intercorre tra noi e lui. Potremmo dire, allora, che l’accoglienza non è immediata se deve essere preceduta dal riconoscimento di questa distanza, che è innegabile ed ineliminabile. L’altro, ancora prima di essere straniero, è arrivante: *“questo nome può designare, certo, la neutralità di ciò che arriva, ma anche la singolarità di chi arriva, colui o colei che viene, arrivando là dove non lo si aspettava, là dove lo si aspettava senza aspettarlo, senza aspettarselo, senza sapere cosa o chi aspettare, cosa o chi aspetti, ed è l’ospitalità stessa, l’ospitalità all’evento”* (Derrida, 1993:14).

Il nuovo arrivante ci coglie di sorpresa, senza neppure lasciarci il tempo di decidere come accoglierlo? L’arrivante in assoluto è colui di cui non sappiamo nulla e, per tanto, non sappiamo neppure come predisporci ad ospitarlo; a complicare le cose c’è poi il fatto che noi non lo abbiamo invitato. Egli arriva e si affaccia a noi, improvvisamente. In qualche modo, questa figura ci spinge a mettere in discussione la nostra intera identità, nel senso, che arrivando all’improvviso non ci dà il tempo né di fortificare, né di allentare la fitta maglia di rappresentazioni che intessiamo per proteggerci dall’incontro con l’alterità. Ciò che più di ogni altro elemento sembra confermare che chi abbiamo di fronte sia uno straniero, uno sconosciuto, lo sconosciuto in assoluto, al di là dunque di quegli aspetti che possiamo cogliere a prima vista (ad esempio, le caratteristiche fisiche della persona che abbiamo di fronte) è il linguaggio (Dal Lago, De Biasi, 2002; Touraine, 2002). Quando scopriamo che chi ci sta davanti non parla la nostra lingua, allora ci rendiamo conto che quella distanza, a cui accennavamo, si fa più evidente, più concreta (Cotesta, 2002). E, molto probabilmente, l’ospitalità non si manifesta solo attraverso il tentativo di usare la parola per ridurre quello spazio simbolico che sta tra noi e l’altro. Piuttosto, l’ospitalità, come pratica dell’accogliere, indugia nell’ascolto, sapendo che la parola conferma la distanza e non la travalica. “Abitare la

distanza” è l’espressione paradossale, usata da Rovatti (1994) e ripresa da Bianchera, Vezzani (2000), per indicare una condizione di incertezza e di instabilità, come di nuove possibilità. Per accedere, infatti, all’altro, o meglio, per farsi prossimi, prima di essere accolti, sembra fondamentale accettare di vivere questa condizione di oscillazione “tra l’essere presso qualcosa e qualcuno (abitare) e il non esserci di fatto (la distanza)” (Bianchera, Vezzani, 2000: 33). Solo attraverso l’attesa, l’*epoché*, il silenzio (Sini, 1989), - nel senso di possibilità di stare in ascolto delle aporie e delle contraddizioni che ci vengono offerte dal discorso con l’altro- dunque nel rifiuto di un’urgenza classificatoria- l’alterità di chi mi sta di fronte diviene accessibile, diremmo “accoglibile” e, quindi, può essere ospitata.

Nell’incontro con l’altro, infine, dobbiamo essere capaci di uscire dalle nostre cornici di riferimento che utilizziamo per “incasellare” la realtà che ci circonda (Sclavi, 1994). Tuttavia, dobbiamo anche essere consapevoli del fatto che i nostri pre-giudizi, le nostre pre-comprensioni sono ineludibili ed è per questo che un ascolto attivo (Sclavi, 1994), non solo degli altri, ma anche di noi stessi, ci indica il percorso che stiamo seguendo sia per definire la situazione sia per coglierne le linee di significazione a nostra disposizione. Dobbiamo, dunque, essere in grado di vivere la relazione con l’altro in una dimensione di provvisorietà, che non deve essere fraintesa, in un’accezione negativa, con la precarietà, nel senso che la provvisorietà ci consente di restare più a lungo nel campo della significazione, lasciando così le porte aperte a infinite possibilità di lettura di quel preciso momento. Il contrario dell’urgenza classificatoria è rappresentato, infatti, dalla capacità di convivere col disagio che ci reca l’incertezza, il dover sostare a lungo in un’esplorazione paziente. Facendoci prossimi a qualcuno di sconosciuto dobbiamo, pertanto, riuscire ad utilizzare criticamente gli stereotipi che ci fornisce la nostra cultura di appartenenza, dobbiamo riuscire a far lavorare il nostro pre-giudizio (Gadamer, 1983), il quale, essendo un giudizio formulato prima di conoscere qualcosa o qualcuno, diventa la dimora del fraintendimento, ma, tuttavia, la condizione di ogni comprensione possibile (Bianchera, Vezzani, 2000).

Riflessioni conclusive

Per quanto concerne le nostre *riflessioni conclusive* dobbiamo innanzitutto dire che l’approccio *assimilazionista* (modello Francese) e l’approccio *multiculturalista* (modello Inglese), influenzano ancora le diverse linee di analisi epistemologica proposte in questi ultimi anni da diversi autori. Un quadro sintetico e chiaro viene offerto dal lavoro di Taguieff (1988). L’autore sottolinea come siano ancora due le visioni, quasi contrapposte, che alimentano ancora la moderna visione antropologica: da una parte la visione *monocentrica* (che possiamo avvicinare a quella assimilazionista) occidentale per cui non esiste differenza che non sia suscettibile di gerarchia; dall’altra la visione *multicentrica* (o multiculturalista) che valorizza le differenze senza abatterle, visione che consentirebbe un arricchimento culturale e una serena convivenza tra popoli, ma, a quanto pare, solo sulla carta. In questo approccio la componente identitaria (o socio identitaria) dei sistemi culturali è particolarmente rilevante per lo studio delle relazioni inter-etniche, poiché alla luce di essa possono essere interpretati i cambiamenti dell’individuo in contesti culturali differenti da quello d’origine.

A queste due visioni, gli antropologi, negli ultimi tempi, affiancano la visione *interculturale*, sostenendo che non si tratta solo di convivenza fra culture, col rischio di appiattirne le differenze (come tende ad avvenire negli Stati Uniti: abdicare in nome dell’americanità è una richiesta ormai esplicita), oppure di renderle ordinate secondo una gerarchia di valore, ma si tratta di comprendere i rapporti interculturali, che resi-

stono nel tempo, fra diversi gruppi di immigrati e fra immigrati e autoctoni perché, ormai, con i mezzi di comunicazione e di trasporto attuali le varie culture non sono più isolate dalle loro località di origine, come erano un tempo (un senegalese può vivere in Italia ed essere quotidianamente in contatto con il suo paese attraverso Internet o Skype, come può raggiungere il Senegal, in tempi straordinariamente brevi e a costi per niente gravose, cose inimmaginabili solo agli inizi del novecento). In questo senso il contatto fra culture acquista un nuovo e diverso significato e divengono rilevanti le conseguenze del contatto tra gruppi di diverse culture e, nello stesso tempo, come il singolo individuo interpreta ed elabora tali conseguenze, in quanto, queste ultime, risultano essere processi cruciali che segnano il destino della convivenza tra popoli diversi presenti nel medesimo territorio, come, al contempo, possono fornire adeguate chiavi di lettura dei fenomeni di disagio inter-etnico presenti nelle nostre città.

Bibliografia

- Augè M. (1994). *Il senso degli altri*, Torino: Boringhieri, 2005.
- Bateson G. (1966). *Verso una ecologia della mente*. Milano: Adelphi, 1973.
- Beneduce R., (2002). *Trance e possessione in Africa*. Torino: Boringhieri.
- Berger P. L., Luckmann T., (1966). *La realtà come costruzione sociale*, Bologna: il Mulino, 1969.
- Berry J., Poortinga Y., Segall M., Dasen P. (1994). *Psicologia transculturale*, Milano: Guerini
- Berry J., Trimble J., & Olmedo E., (1986). The assessment of acculturation. In W. Lonner & Berry, (Eds.), *Field methods in cross-cultural research*. Beverly Hills, CA: Sage.
- Bertaux D., (1998). *Racconti di vita. La prospettiva etnosociologica*. Milano: Angeli, 1999.
- Bianchera L., Vezzani B., (a cura di), *I sentieri della qualità, soggettività e organizzazione nella cooperazione sociale*, Padova: Unipress, 2000.
- Bocchi G., Ceruti M. (2004). *Educazione e Globalizzazione*. Milano: Cortina.
- Bruner J., *La mente a più dimensioni*, Laterza, Roma-Bari, 1988.
- Callari Galli M. (1996). *Lo spazio dell'incontro. Percorsi nella complessità*. Roma: Meltemi.
- Callari Galli M. (2005). *Antropologia senza confini*. Palermo: Sellerio.
- Callari Galli M. (2004). *Nomadismi contemporanei*. Rimini: Guaraldi.
- Cardamone G., Inglese S., Zorzetto S., (1999). *Djon djongonon*. Milano: Colibri.
- Cooley C. H., *L'organizzazione sociale*, Comunità, Milano, 1963.
- Cotesta V., *Lo straniero, pluralismo culturale e immagini dell'altro nella società globale*, Bari: Laterza, 2002.
- Crapanzano V., (1980) *Thuami, ritratto di un uomo del Marocco*. Roma: Meltemi, 1995.
- Dal Lago A. (1995), Il frame oscuro, "aut aut", 269, settembre-ottobre 1995.
- Dal Lago A., De Biasi R., *Un certo sguardo, introduzione all'etnografia sociale*. Bari: Laterza, 2002.
- Derrida J., (1992) *Morire-Aspettarsi ai limiti della verità*, trad. it., a cura di M. Ferrarsi, in AA.VV. *Filosofia '92*, Roma-Bari: Laterza, 1993, p. 14-15.
- Di Cristofaro Longo G., *Codice madre. Orientamenti, sentimenti e valori nella nuova cultura della maternità*. Roma: Armando, 1992.
- Esposito R., (1999). *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino: Einaudi.
- Esposito R., (1999). *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi.
- Foucault M. (1963), *Storia della follia*. Milano: Rizzoli.
- Foucault M., (1992). *Tecnologie del sé*. Torino: Boringhieri.
- Gadamer H. G., *Verità e metodo*. Milano: Bompiani, 1983.
- Gallsot R. e Rivera A., (1993). *Pluralismo culturale in Europa*. Bari: Dedalo, 1995.
- Geertz C., (1988). *Antropologia interpretativa*. Il Mulino: Bologna.
- Gergen K.J., Il ruolo della narrazione nella costruzione della conoscenza. In, *Narrare il Gruppo. Prospettive cliniche e sociali*. Rivista, marzo 2004, Roma: Armando, pp. 9-20.
- Goffman E. (1967). *Il rituale dell'interazione*. Bologna: il Mulino, 1988.

- Goffman E., *Stigma. L'identità negata*, Ombre Corte, Verona, 2003.
- Habermans J., Taylor C. (1996). *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*. Milano: Feltrinelli, 2002.
- Hannerz U. (1996). *La diversità culturale*. Bologna: il Mulino, 2001.
- Harris M., (1968). L'evoluzione del pensiero antropologico. Bologna: Il Mulino, 1971.
- Harrison G., *Fondamenti antropologici dei Diritti Umani nei processi culturali educativi e formativi*, Roma, Meltemi, 2001
- Harrison G., *Antropologia psicologica*, Padova: CLEUP Editrice, 1997
- Harrison G., "Antropologia culturale dei processi migratori e dei diritti umani", in *Homo migrants*, (a cura di E. DAMIANO), Milano: Franco Angeli, 1998, pp. 55-263 e 317-336
- Hertz D. G. 1988: "Identity lost and found, patterns of migrations and psychological and psychosocial adjustments of migrants, *Acta Psych*, Sand. Suppl. 344
- Latouche S (1989) *L'occidentalizzazione del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992
- Latouche S. (2004). Sono possibili altri mondi, non un'altra mondializzazione, in MAUSS #2, *Quale "altra mondializzazione"*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Lévi-Strauss. C. (1952). *Razza e Storia e altri studi di Antropologia*. Torino, Einaudi 1967.
- Licari G., (2006). *Antropologia urbana. Il caso dei Contratti di Quartiere*. Padova: Cleup.
- Licari G., (2005). Riflessioni sulla convivenza interculturale. In, *Narrare il Gruppo*. Roma: Armando.
- Malinowski B., *Argonauti del Pacifico occidentale*, Roma: Newton Compton, 1968.
- Marhaba S. (2003). *L'Islam a casa nostra*. Trento: Erickson
- Morin E., (1982). *Scienza con coscienza*. Milano: Angeli, 1987.
- Nathan T., (2003). *Non siamo soli al mondo*. Torino: Boringhieri.
- Pace E. (2004). I processi di secolarizzazione nel mondo musulmano. In, *Narrare il Gruppo*. Roma: Armando, Marzo, 2005.
- Palmeri P. (2005). *I rapporti interculturali in Italia oggi*. Padova: Cleup
- Palmeri P. (2003). *Introduzione all'antropologia culturale*. Padova: Cleup.
- Palmeri P., (2000). *Etiopia. L'ultimo socialismo africano*. Milano: Guerini.
- Palmeri P., (1980), *La civiltà tra i primitivi*. Milano: Unicopli, 1991
- Palmeri P., (1990). *Ritorno al villaggio*. Padova: Cleup.
- Palmeri P., (1985), *Uomini e società del Sabel*. Padova: Cleup, 1989.
- Palmeri P., Licari G., Dondoni M., (2006). *La percezione dello straniero a Padova e dintorni*. Padova: Cleup.
- Park R. E., *Race and Culture*. New York: The Free Press, 1950.
- Phinney (1990). Ethnic identity in adolescents and adults, review of research, in *Psychological Bulletin*, 108.
- Rovatti P. A., *Abitare la distanza*. Milano: Feltrinelli, 1994.
- Salvini A., (2006). Note sul concetto psicologico d'identità, in *Narrare i Gruppi*, rivista on-line, www.narrareigruppi.it
- Scavi M., *A una spanna da terra*. Milano: Feltrinelli, 1994.
- Scavi M., *Arte di ascoltare e mondi possibili*. Pescara-Milano: Le Vespe, 2000.
- Sini C., (1989). Il silenzio e la parola. Genova: Marietti.
- Spence D., *Verità storica e verità narrativa*. Firenze: Martinelli, 1982.
- Taguieff P.A., (1984). *La forza del pregiudizio*. Il Mulino: Bologna.
- Touraine A., (1997). *Libertà, uguaglianza, diversità*, Milano: Saggiatore, 2002.
- Turner V., (1987). *Riscoprire il gruppo sociale*. Bologna: Patroni, 1999.
- Tylor, E.B. (1871). *Primitive culture*. 2 vols. 7th ed. New York: Brentano's.