

Michele Lucivero*

La comunità all'epoca del pluralismo culturale tra derive identitarie e destrutturazioni ibridanti

Peer-reviewed article. Received: August 23, 2022; Accepted: October 2, 2022

Abstract: Reflecting on the community from the phenomenological and sociological point of view means archaeologically investigating its foundational and constitutive traits that sink into the anthropological and psychological concept of subjective identity. The political and legal management of the contemporary pluralism of identities in the globalized world has started a philosophical season centered around the question of multiculturalism, which has been articulated around the interesting variants produced by classical liberalism, communitarianism and hybridism. Faced with the dangerous identity closures of communitarianism, we want to take a position in favor of an intercultural and transcultural perspective based on hybridism, resemantization and the abandonment of the concept of identity.

Riflettere sulla comunità dal punto di vista fenomenologico e sociologico significa indagarne archeologicamente i tratti fondativi e costitutivi che affondano nel concetto antropologico e psicologico di identità soggettiva. La gestione politica e giuridica del contemporaneo pluralismo delle identità nel mondo globalizzato ha avviato una stagione filosofica incentrata intorno alla questione del multiculturalismo, che si è articolata intorno alle interessanti varianti prodotte dal liberalismo classico, dal comunitarismo e dall'ibridismo. Davanti alle pericolose chiusure identitarie del comunitarismo s'intende prendere posizione in favore di una prospettiva interculturale e transculturale basata sull'ibridismo, sulla risemantizzazione e sull'abbandono del concetto stesso di identità.

Keywords: *Community, Identity, Multiculturalism, Communitarianism, Ibridism.*

Parole chiave: *comunità, identità, multiculturalismo, comunitarismo, ibridismo.*

L'idolo di questa epoca è la comunità. Quasi a compenso della durezza e dell'insipidezza della nostra vita, l'idea ha condensato in sé ogni dolcezza fino alla sdolcinatezza, ogni arrendevolezza fino alla mancanza di dignità [...]. Uno smisurato raffreddamento delle relazioni umane opera di astrazioni meccaniche, commerciali, politiche, determina uno smisurato contraccollo: l'ideale di una comunità fiorente, traboccante in tutti coloro che ne sono depositari¹.

o. Introduzione

L'ambizione di questo contributo è quella di adottare uno sguardo specificamente fenomenologico per mostrare l'archeologia e la formazione, all'interno della *comunità*, intesa come uno specifico contesto sociale, del concetto di *identità*. Il punto di partenza, dunque, è costituito da alcuni assunti mutuati dalla tradizione di pensiero che viene avviata da Peter Berger e Thomas Luckmann con *La realtà come costruzione sociale*², per proseguire poi con una serie di contributi più specifici sull'analisi della frammentazione della *comunità* nell'epoca del pluralismo culturale postmoderno e terminare, infine, con un possibile tentativo di reinterpretare e riconsiderare il ruolo e la struttura della *comunità* al fine di renderla pienamente significativa e funzionante in termini di solidarietà organica.

¹ H. Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, 1981, tr. it. *I limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale*, Laterza, Roma-Bari, 2001, p. 21.

² P.L. Berger, Th. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, 1966, tr. it. *La costruzione sociale della realtà*, Bologna, il Mulino, 1969.

Lo sguardo sociologico che Berger e Luckmann lanciavano sui processi di costruzione della realtà sociale nel 1966 chiariva, utilizzando gli strumenti della sociologia della conoscenza, tra le altre cose, anche la genesi dei meccanismi di costruzione dell'*identità soggettiva* in contesti caratterizzati da un basso livello di dissonanza cognitiva. Attraverso la dialettica che si innesca tra la *socializzazione primaria*, quella che avviene nella famiglia, e la *socializzazione secondaria*, quella che si realizza nelle istituzioni a partire dall'ingresso del soggetto nella *comunità*, è possibile seguire il meccanismo di assimilazione e costruzione di una identità sociale, un processo che risulta sempre storicamente determinato. L'analisi sociologica sin dall'inizio rendeva conto, tuttavia, di come tale dialettica fosse profondamente correlata all'universo simbolico di riferimento di ciascun soggetto, universo che via via, con il passaggio alla piena modernità, sostenevano gli autori, diventava sempre più complesso a causa dell'irruzione del fenomeno del '*pluralismo dei mondi della vita*'³.

Si tratterebbe di un'assoluta novità per la modernità avanzata, in quanto l'universo simbolico antecedente, quello premoderno, era considerato 'totalizzante' e rimandava grossomodo al complesso culturale *comunitario* del cristianesimo. Questo slittamento di paradigma rendeva necessario, secondo gli autori, un affondo nella sociologia della religione, giacché la formazione dell'identità era stata storicamente veicolata da un complesso simbolico strettamente connesso a *comunità* che si articolavano intorno a *valori religiosi* e così ciascuno dei due sociologi, indipendentemente l'uno dall'altro, si era trovato, poi, a fare i conti con il fenomeno della *secolarizzazione*, responsabile, in qualche modo, della caduta del legame identitario che teneva unita la comunità⁴.

Del resto, anche la *filosofia del linguaggio*, da questo punto di vista, risulta illuminante secondo i due sociologi nel comprendere il meccanismo mediante il quale si genera la solidarietà organica all'interno della *comunità*. Il veicolo fondamentale attraverso il quale avviene sistematicamente lo scambio di esperienze, cioè la conversazione quotidiana mediata dal *linguaggio*, entra in atto innanzitutto e per lo più a partire della famiglia, per mezzo di un sistema fitto di grafemi e di fonemi dotato di una specifica dazione di senso e carico di una determinata connotazione morale⁵.

Tuttavia, passando dall'analisi fenomenologica delle strutture sociali della costruzione dell'identità soggettiva all'interno della *comunità*, svolta nei primi lavori, alle opere successive, quando si rendeva necessario un approfondimento della costituzione della realtà postmoderna, la prospettiva di Peter Berger si trovava a fare i conti con una situazione inedita. Caduto il riferimento ad una *identità unica* e univocamente oggettivata in una istituzione universalistica e totalizzante, nella modernità ci si trova a vivere di fatto in un contesto pluralistico, caratterizzato, cioè, da quello che l'autore definisce il '*pluralismo dei mondi della vita*', l'espressione più autentica ed esplicativa dello stato di cose in cui versa la quotidianità occidentale, con tutti i suoi problemi, le diatribe, le discussioni politiche, religiose e sociali.

³ P.L. Berger, B. Berger, H. Kellner, *Homeless Mind. Modernization and Consciousness*, 1973, pp. 73-75, tr. it. del solo terzo capitolo in *La pluralizzazione dei mondi della vita*, in L. Sciolla (a cura di), *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1983, pp. 169-183

⁴ Per quanto riguarda il percorso di Peter Berger, cfr. P.L. Berger, *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, 1969, tr. it., *Il brusio degli angeli*, il Mulino, Bologna, 1970; Id., *The Sacred Canopy*, 1967, tr. it. *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, SugarCo Edizioni, Milano 1984; Id., *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*, 1992, tr. it. *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*, il Mulino, Bologna, 1994; Id. *Riflessioni sulla religione*, Armando, Roma, 2020. Per quanto riguarda il percorso di Thomas Luckmann, invece, cfr. Th. Luckmann, *The Invisible Religion. The Transformation of Symbols in Industrial Society*, 1967, tr. it., *La religione invisibile*, il Mulino, Bologna, 1969.

⁵ P.L. Berger, H. Kellner, *Marriage and the Construction of Reality. An Exercise in the Microsociology of Knowledge*, in «Diogenes», 12, 1964, pp. 1-24, tr. it., *Il matrimonio e la costruzione sociale della realtà. Un esercizio nella microsociologia della conoscenza*, Armando, Roma, 2009.

In ambito politico, infatti, la *pluralità dei mondi della vita*, all'interno della quale l'individuo si trova costretto a scegliere costantemente, assume un aspetto problematico, dal momento che la scelta di una identità rispetto ad un'altra comporta la predisposizione e l'organizzazione dell'ambiente vitale secondo una specifica *Lebenswelt*, fatta di sistemi assiologici, politici e, in fondo, di un concetto di buona vita in cui potersi trovare a proprio agio.

L'analisi sul *pluralismo culturale* risulta a tutti gli effetti essere solo la versione, per così dire, neutrale, valutativa, apolitica del dibattito intorno al *multiculturalismo*, cioè di quel dibattito che verte intorno al problema della coesistenza di universi culturali differenti insistenti sullo stesso territorio, nella stessa *comunità*, a volte chiusi a riccio in sé stessi, a volte aperti, indefiniti e disposti all'integrazione e all'ibridazione, che richiedono misure precise agli amministratori locali e nazionali.

Nel dibattito del Novecento le questioni relative alla regolamentazione dello spazio pubblico, quelle finalizzate alla possibilità concreta di far coesistere pacificamente gruppi che si richiamano a identità collettive differenti nello spazio che si apre tra la *comunità* e la *società* vengono, dunque, affrontate con un bagaglio filosofico, antropologico, sociologico e giuridico da tutti coloro i quali si richiamano direttamente al '*multiculturalismo*'.

D'altro canto, se l'analisi sociologica e antropologica sulle nostre società conduce a prendere atto che la *globalizzazione* è il riconoscimento della *complessità*, l'*etica*, secondo Edgar Morin, attivando processi di *solidarietà* e *responsabilità*, dovrebbe essere la necessaria contromisura per evitare che le *comunità* si frantumino e si scontrino all'interno delle *società*, fino a disintegrarsi⁶. La *complessità* è proprio la categoria attraverso la quale è possibile leggere da una parte, a livello socioeconomico, il meccanismo e le conseguenze della *globalizzazione* sulle società e sulle persone, così come sono analizzate anche da Bauman⁷, dall'altra, su un piano epistemologico, il meccanismo e le conseguenze della *postmodernità* intesa, come sostiene Lyotard⁸, come perdita di significato di tutte le *metanarrazioni* che funzionavano in età moderna.

In questo senso, il ricorso a Lyotard è utile per connotare la *postmodernità* come la perdita di un centro di riferimento dispensatore di un universo simbolico totalizzante e necessario. Ciò mette capo ad un profluvio di centri di irradiazione di informazioni, tutti legittimi, che affilano le armi retoriche per garantirsi sofisticamente la credenza della maggior parte dei soggetti *biopolitici*, che, in quanto tali, garantiscono e assicurano la detenzione del potere politico nella società e del meccanismo di identificazione all'interno della comunità.

Per evitare, tuttavia, che il *pluralismo* e la *globalizzazione* mostrino i loro aspetti deteriori, che siano generatori di disuguaglianze culturali, sociali ed economiche fino a generare muri e steccati tra le soggettività, è necessario che l'*etica* intervenga per sollecitare la *politica* a trovare soluzioni multidimensionali per costruire ponti tra i vari segmenti della società.

Esiste, ad oggi, una bibliografia sterminata sul tema del *pluralismo delle identità* e, nonostante la questione, rubricata molto spesso sotto le insegne del *multiculturalismo*, appaia nel lessico filosofico soltanto da circa mezzo secolo, essa ha già prodotto soluzioni differenziate a seconda delle prospettive di partenza e delle ideologie che la condizionano. C'è da dire che se tale dibattito si è imposto all'attenzione degli specialisti è perché la situazione storica, con la particolare struttura economica determinata dalla *globalizzazione*, dai flussi migratori e da un rinnovato modo di concepire l'immagine che l'Occidente ha

⁶ Cfr. E. Morin, *Introduzione al pensiero complesso*, Sperling & Kupfer, Milano, 1993.

⁷ Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari, 1998; Id., *Intervista sull'Identità*, (a cura di) B. Vecchi, Laterza, Roma-Bari, 2003; Id., *La società dell'incertezza*, il Mulino, Bologna, 2002; Id., *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, il Mulino, Bologna 2002.

⁸ F. Lyotard, *La condition postmoderne*, 1979, tr. it. *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano, 2010.

fornito di sé per mezzo di un disastroso imperialismo politico e culturale, ha imposto la necessità di trovare strade adeguate per *integrare* socialmente e culturalmente enormi settori della popolazione che erano stati precedentemente dominati, segregati, ghettizzati e misconosciuti.

È interessante notare che quando si fa riferimento al concetto di '*integrazione sociale*' si intende delineare «la disponibilità degli individui che compongono una società a coordinare regolarmente ed efficacemente le proprie azioni, mantenendo a un livello tollerabile i conflitti (e risolvendoli per lo più pacificamente)»⁹, ad esempio mediante un reciproco rispetto delle credenze e dei valori in essa vigenti. Tuttavia, va da sé che laddove falliscono i tentativi e le politiche di *integrazione*, atti a coordinare le azioni collettive intraprese sulla scorta di un sistema di credenze e valori condivisi, e si misconosce il ruolo fondamentale che gioca il riconoscimento identitario nell'attore sociale, si creano fenomeni di marginalizzazione e disagio. Si ha, cioè, la formazione di numerose microculture alternative che covano all'interno i germi della contestazione, della rivolta e del disordine sociale, minando alla base la possibilità di generare *solidarietà*.

Del resto, proprio il rischio della contestazione e della rivolta sociale, frutto della deriva fondamentalistica, conduce il dibattito politico a radicalizzare le posizioni e a creare schieramenti *pro* e *contro* il multiculturalismo.

1. Il multiculturalismo

Solitamente si pone come data iniziale del dibattito sul *multiculturalismo*, nell'ambito della filosofia politica anglosassone, il 1971, quando John Rawls pubblica *Una teoria della giustizia*¹⁰, testo in cui l'autore afferma la natura procedurale della democrazia. La tesi portante verte intorno all'assunto secondo il quale se le rivendicazioni soggettive e comunitarie non vengono portate all'interno della discussione pubblica, esse non possono essere riconosciute dalla società civile. Da questo punto di vista, le democrazie occidentali offrono larghi spazi per la discussione, la manifestazione e la rivendicazione di specifiche identità, le quali, però, devono necessariamente essere sottoposte al vaglio della collettività per ottenere un adeguato riconoscimento.

Da quella data in poi il dibattito sul *multiculturalismo* ha visto germogliare una miriade di posizioni, estremamente differenziate, contrastanti, rivoluzionarie e reazionarie, ma tutte con lo specifico obiettivo di risolvere il problema della convivenza, all'interno di quello spazio che si apre tra la dimensione della *comunità* e quella della *società*, di gruppi che vogliono essere riconosciuti, non secondo principi di uguaglianza, ma per la loro diversità, per la loro differente e specifica identità.

Negli Stati Uniti la questione del *multiculturalismo* s'impose come necessità imperante negli anni '70 poiché il movimento dei *Civil Rights* aveva esteso la base dei diritti civili anche alle popolazioni gravate da enormi ipoteche razziali, come gli indiani, i neri, gli immigrati italiani, irlandesi, cinesi, messicani. Tuttavia, poiché si era trattato di un progetto politico talvolta forzato, la base della popolazione non sempre lo aveva inteso correttamente, per cui non venne accettato di buon grado. Del resto, poiché la retorica americana del *melting pot* nell'arco di alcuni decenni era progressivamente naufragata, molti gruppi con rivendicazioni comunitarie erano passati lentamente dalla richiesta di uguaglianza alla richiesta di essere riconosciuti come diversi e di poter attuare un progetto esistenziale modellato sul loro concetto *etico* di buona vita.

I grandi temi che la discussione sul *multiculturalismo* si trova oggi ad affrontare, dunque, riguardano in primo luogo le questioni connesse con la differenza d'identità che matura all'interno di specifiche *comunità*; in seconda battuta, riguardano le problematiche connesse

⁹ *Enciclopedia di Filosofia*, Garzanti, Milano 1999, p. 547.

¹⁰ J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1982.

con il riconoscimento dei diritti delle minoranze rispetto alla maggioranza; infine, si pone la questione del riconoscimento di una *diversità* che, in quanto tale, richiede un adeguato peso sociale e politico nella *società*.

A seconda di come si articolano queste problematiche, si distinguono due linee principali di sviluppo del tema: una *politica* ed una *culturalista*. Per quanto riguarda la prima, la richiesta parte da minoranze nazionali ed etniche, che vorrebbero un riconoscimento adeguato nello Stato in cui vivono, accanto alla maggioranza: è la linea che segue, tra gli altri, Will Kymlicka in *La cittadinanza multiculturale*¹¹. Tuttavia, *a latere*, si profila una lettura *culturalista*, proveniente dagli studi antropologici, che ha come base la rivendicazione di aggregati di persone, cioè specifiche comunità, che si ritrovano e riconoscono reciprocamente intorno a valori comuni, appartenenze collettive, specificità di genere e, per finire, comuni esperienze di emarginazione.

All'interno di un concetto generale di *multiculturalismo*, Andrea Semprini¹² individua un paradigma epistemologico specifico che caratterizza tale posizione, il cui fondamento va individuato a partire dalla reazione del pensiero europeo novecentesco nei confronti del razionalismo, del positivismo e del determinismo. Tale paradigma ha avuto poi influenze non solo in filosofia, ma anche in sociologia, antropologia e linguistica. Egli tiene a precisare che questa svolta epistemologica è stata percepita negli Stati Uniti come una modalità di pensiero specificamente francese, nata soprattutto sotto l'influenza di Baudrillard, Foucault, Derrida, Lyotard, Saussure, Lacan ed è stata accettata come *teoria postmoderna*, un'accezione che, sostiene ancora Semprini, non risulta largamente utilizzata in Europa:

Va inoltre segnalato che numerosi autori considerati gli ispiratori della *French Theory*, del postmodernismo e del decostruzionismo sono francesi (Foucault, Baudrillard, Lyotard, e soprattutto Derrida), ma che questi stessi autori non hanno lo stesso ruolo né godono della stessa centralità nel panorama intellettuale francese contemporaneo. Paradossalmente, la *French Theory* è un prodotto tipicamente statunitense (o più generalmente anglosassone). In Francia non si osservano le stesse divisioni intellettuali, né le stesse opposizioni epistemologiche. Il termine postmodernismo, per esempio, vi viene utilizzato raramente e in modo circoscritto e non ha mai generato un *corpus* dottrinario e un dibattito costante come oltre Atlantico¹³.

Altri tratti specifici dell'epistemologia *multiculturale* fanno riferimento ad una visione costruttivista della realtà, schema riconducibile anche alla sociologia di Peter Berger e alle sue ricerche, debitrice della fenomenologia sociale di Alfred Schütz, autore ritenuto da Semprini uno dei fondatori dell'epistemologia *multiculturale*. Concorrono a tale epistemologia anche il fondamento radicalmente soggettivo delle interpretazioni, da cui deriva un *relativismo dei valori* e una dimensione costitutivamente politica della conoscenza.

A questa impostazione, che sostanzialmente tenderebbe a demolire i presupposti per la costruzione di un *humus* fertile per la coesione della *comunità*, fa da controparte una impostazione *monoculturale*, che Semprini farebbe risalire a John Searle, i cui tratti principali sono riassunti dallo stesso Searle¹⁴ in alcuni punti fondamentali: innanzitutto una concezione della realtà indipendente dalle rappresentazioni umane, siano esse mentali o linguistiche. In secondo luogo, occorrerebbe accedere ad una concezione della verità come dipendente dalla precisione della rappresentazione. Infine, occorrerebbe una epistemologia sociale caratterizzata da una conoscenza oggettiva, che non dipenda dagli atteggiamenti degli osservatori, ma determini una congruenza netta tra la realtà e la sua rappresentazione.

¹¹ W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, 1995, tr. it. *La cittadinanza multiculturale*, il Mulino, Bologna, 1999.

¹² A. Semprini, *Le multiculturalisme*, 2000, tr. it. *Il multiculturalismo. La sfida della diversità nelle società contemporanee*, FrancoAngeli, Milano, 2000.

¹³ Ivi, pp. 88-89.

¹⁴ J. Searle, *Postmodernism and the Western Rationalist Tradition*, in Arthur e Shepiro, *Campus Wars*, Boulder, West view, 1995, pp. 28-48.

Come corollario necessario per accedere a questa forma di 'ontologia sociale', compatibile con la tenuta di una comunità, vi sarebbe, inoltre, una devalorizzazione dei fattori culturali e simbolici della vita collettiva, che concepisca, cioè, una riduzione dell'attività del soggetto alle sue mere funzioni intellettuali e cognitive, fattore che ha come conseguenza l'assunto secondo il quale il comportamento umano ha una base sostanzialmente biologica.

Si tratta, se vogliamo, di uno dei tanti volti che assume oggi il dibattito intorno alla *libertà* e al *determinismo*, dibattito che vede confrontarsi, da una parte, filosofi, antropologi e sociologi vicini a correnti fenomenologiche ed ermeneutiche e, dall'altra, neuroscienziati ed esponenti della filosofia analitica. Con qualche libertà interpretativa, si può sostenere che si tratta di un confronto che potrebbe essere riconducibile a quello tra *multiculturalisti* da un lato, tendenzialmente disposti ad allargare la base delle *comunità*, che risulterebbero sempre ridisegnabili e *risemantizzabili*, e *monoculturalisti* dall'altro, più rigidi nel rivendicare appartenenze identitarie e comunitarie.

Semprini riporta, del resto, le inevitabili aporie che si manifestano nel dibattito tra monoculturalisti e multiculturalisti, con i secondi che rimproverano ai primi di avere un concetto di identità estremamente rigido, essenzialista, che ha trovato, in ultima analisi, un potente alleato nella genetica, di contro ad una concezione costruttivistica dell'identità e della comunità.

La critica più feroce rivolta dal paradigma multiculturalista alla politica liberale monoculturalista, tuttavia, è quella di ambire ancora una volta ad un universalismo imperialistico modellato sulla scorta della cultura occidentale, bianca, anglosassone e protestante (WASP), una critica che non può non terminare con la necessità di mettere in discussione e in crisi tutta quanta la modernità, con le sue presunte teorie scientifiche dietro le quali si celano biechi pregiudizi. A quel paradigma monolitico si cercherebbe, dunque, di sostituire quello inclusivo della *postmodernità* con le sue cifre del mondialismo e dell'ecumenismo etico.

Ad ogni modo, se risulta importante comprendere le differenze tra *l'epistemologia monoculturalista*, intrinsecamente universalista e tendente a sostenere una uguaglianza formale tra tutti gli individui, e *l'epistemologia multiculturalista*, d'impostazione relativistica e attenta a rimarcare e difendere le differenze per costruire comunità transculturali, è pur vero che un interesse maggiore nel dibattito contemporaneo è assunto dal complesso ventaglio delle posizioni che si confrontano all'interno della stessa corrente del multiculturalismo.

Semprini individua all'interno di questo grande calderone almeno quattro differenti correnti politiche, le quali individuano altrettanti modelli sociali per regolare la coesione all'interno della *comunità*. In primo luogo, si pone il modello politico *liberale classico*, ispirato alla teoria liberale moderna, per cui all'interno dello spazio pubblico tutte le differenze e le rivendicazioni comunitarie devono essere temporaneamente sospese e coltivate solo nel privato. Le differenze non sono negate *tout court*, ma solo demandate alla sfera individuale, mentre pubblicamente si acquisisce il titolo di cittadino con tutto un complesso di diritti e doveri. Questo modello è fondato sul presupposto moderno del primato della politica e della *società* rispetto alla *comunità* e, quindi, sulla possibilità di separare le rivendicazioni culturali, morali e assiologiche dalle rivendicazioni specificamente politiche. Si misconoscerebbe, insomma, in questo caso, il fondamento biopolitico dell'esistenza che, in quanto tale, richiede il diritto di rivendicare anche e soprattutto nello spazio pubblico un modello specifico di 'buona vita'. È l'impostazione, per esempio, adottata dallo Stato francese per la risoluzione della questione del pluralismo: in virtù del primato assegnato alla sfera politico-sociale, ritenuta neutrale, valutativa e laica, si è proceduto ad una forma di integrazione forzata, rivelatasi soltanto apparente. Tale impostazione ha trascurato, infatti, molte componenti culturali comunitarie e ha bistrattato il riconoscimento identitario delle differenze, fino a rasentare, paradossalmente, posizioni affini a forme di *monoculturalismo illiberale*. L'*impasse* di questo modello liberale, nella

fattispecie quello francese repubblicano, sta nel fatto di aver proposto e sostenuto una integrazione soltanto formale e non concreta. Il risultato è stato che le generazioni successive alle prime immigrate in Francia, magrebine e subsahariane, hanno fatto esperienza di una marginalizzazione progressiva, che si è consumata pragmaticamente nella esclusione da uffici pubblici e nella ghettizzazione delle *banlieux* delle metropoli, fino a sfiorare la tragedia, come è accaduto nel 2006.

Un secondo modello è definito *liberale multiculturale*, riconducibile a quello canadese di Will Kymlicka, il quale prevede di allargare la sfera del privato alla competenza non esclusiva dell'individuo, ma del gruppo comunitario etnico, religioso ecc., pur condividendo un nucleo centrale attraverso il quale si gestisce la coesione sociale nello spazio pubblico. Con questi presupposti, Kymlicka appare l'esponente più rappresentativo del dibattito multiculturale nordamericano, giacché egli «tenta in qualche modo la quadratura del cerchio: riuscire a conciliare i principi individualistici universali del liberalismo con l'evidenza delle pluralità delle società e delle richieste di riconoscimento che provengono da gruppi non sempre appartenenti alla tradizione liberale»¹⁵. Persistono, tuttavia, anche in questo modello alcune debolezze teoriche, dovute principalmente alla difficoltà di riconoscere all'interno della stessa società quei gruppi che non condividono la matrice liberale e procedurale della democrazia, rimanendo così tronco e risolutivo proprio nei suoi aspetti più decisivi.

Il terzo modello che Semprini individua è definito *multiculturalista 'massimalista'* e fa riferimento alla posizione specifica dei *comunitaristi*, con Charles Taylor in testa, seguito poi dal modello del *Corporate Multiculturalism*, di cui tratteremo più avanti.

Ciò che, tuttavia, ci preme sottolineare in questa disamina archeologica e fenomenologica relativa alla tenuta della *comunità* è che tra tutti i modelli presentati quello che risponde maggiormente alle esigenze di un riconoscimento dell'identità e di convivenza collettiva all'interno di uno spazio democratico rimane quello di Kymlicka, anche se esso si fermerebbe soltanto ad un livello politico e trascurerebbe il ruolo che le comunità giocano nella riconquista della sfera pubblica a partire, ad esempio, dal fenomeno religioso, talvolta anche in maniera aggressiva, paventando derive integraliste e fondamentaliste.

Il sociologo italiano Pierpaolo Donati, oltre a presentare altrettanto chiaramente le varie sfumature del *multiculturalismo*, offre una prospettiva di soluzione dell'*impasse* in cui è incorso il dibattito tra il *liberalismo*, da una parte, e il *comunitarismo*, dall'altra. L'obiettivo specifico dell'autore è, infatti, quello di smascherare la veste ideologica del *multiculturalismo*, facendo emergere la necessità di risolvere le questioni relative ai conflitti intersoggettivi per mezzo di una '*ragione relazionale interculturale*':

In quanto ideologia, il multiculturalismo non è solo una soluzione che possa esprimere un progetto di società civile, per il semplice fatto che esclude in linea di principio la possibilità e la necessità di edificare un mondo comune. Le alternative alle fratture della società possono essere cercate in un programma di interculturalità in cui l'*inter* (ciò che sta fra le culture) deve essere letto, interpretato e agito attraverso un paradigma relazionale. Il senso di tale paradigma è di *espandere la ragione dalla persona umana alle relazioni sociali*, in modo tale che la ragione possa giocare il ruolo di mediazione fra le culture. Chiamerò questa ragione la '*ragione relazionale*'.¹⁶

La specifica posizione di Donati introduce, tuttavia, un altro termine interessante nella questione che stiamo analizzando e, cioè, quello di *interculturalità*. Premesso che Donati distingue tra un *multiculturalismo comunitarista* ed un *multiculturalismo pluralista* (alla Kymlicka, per intenderci), egli introduce anche la categoria dell'*interculturalità*, intesa come una prospettiva tutta europea di integrazione tra comunità, fondata su una forma di costituzionalismo patriottico o civico. Generalmente si fa risalire questa posizione a Jürgen Habermas, il quale si mostra fondamentalmente critico nei confronti della soluzione

¹⁵ M.L. Lanzillo, *Il multiculturalismo*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 48.

¹⁶ P. Donati, *Oltre il multiculturalismo*, Laterza, Roma-Bari, 2008, p. 19.

comunitarista perché passa dal bisogno di riconoscimento identitario e comunitario alla pretesa di autoorganizzazione e autarchia all'interno di uno Stato di diritto.

Habermas, in particolare, sostiene che il discorso sulla necessità di garantire una sopravvivenza ad un gruppo comunitario particolare non può essere seriamente perseguita, dal momento che il diritto di esprimere sé stessi va garantito, sempre e comunque, al singolo individuo, non ad una particolare cultura o comunità, all'interno della quale l'individuo deve pur restare libero di aderire o meno, infatti:

Le tradizioni culturali e le forme di vita in esse articolate, si riproducono di regola per il fatto di convincere tutti coloro le cui strutture della personalità ne risultano influenzate, motivandoli ad assimilarle e a svilupparle in una maniera produttiva. Uno stato di diritto non può rendere possibile questa prestazione ermeneutica necessaria alla riproduzione culturale dei mondi di vita. Invece una "sopravvivenza garantita" dovrebbe necessariamente sottrarre ai partecipanti proprio quella libertà del dire -sì e dire -no che è oggi preliminare a qualunque acquisizione, o presa in cura, di una data eredità culturale¹⁷.

La tutela giuridica di una determinata identità collettiva comunitaria all'interno di uno Stato di diritto impedirebbe al singolo membro di una specifica comunità la possibilità di aderire ad una identità diversa da quella del gruppo al quale appartiene. Si finirebbe così per mortificare la scelta di un singolo individuo e questo non per mezzo di metodi coercitivi, ma con un semplice stratagemma, messo in evidenza dalla sociologia della conoscenza, attraverso il quale l'attore sociale nella socializzazione primaria e secondaria viene a 'convincersi', come scrive Habermas, del fatto che quelle determinate strutture della personalità gli appartengono come qualità essenziali. Lo Stato di diritto democratico deve, in sostanza, per definizione, garantire al singolo individuo la libera espressione della propria personalità.

Scartata la possibilità di costituire *enclaves* culturali comunitarie all'interno dello Stato di diritto, Habermas osserva che nella pubblica discussione democratica è implicita una certa tendenza all'affermazione della maggioranza, la quale, uscita eventualmente vincitrice dal dibattito pubblico, va sempre incontro all'autotrasformazione, all'evoluzione. In sostanza, il fenomeno delle cosiddette 'biografie spezzate', cioè la possibilità di poter liberamente decidere di battezzarsi con rito cristiano, sposarsi con rito cattolico e morire in forma laica andrebbe garantito per Habermas dal diritto costituzionale. Anzi, si tratta di un presupposto fondamentale del vivere civile che va salvaguardato contro la formazione di identità collettive e chiusure comunitarie che paralizzino lo sviluppo delle singole personalità:

Nelle società multiculturali, la convivenza giuridicamente equiparata delle forme-di-vita significa garantire a ogni cittadino tutto un ventaglio di possibilità. Per un verso c'è la possibilità d'invecchiare, senza subire umiliazioni, nel mondo tradizionale della propria cultura e di allevare in essa i propri figli, il che significa la possibilità di confrontarsi con questa cultura (così come con qualunque altra), di svilupparla in maniera convenzionale oppure di trasformarla. Per un altro verso c'è la possibilità di dimenticare tacitamente gli imperativi di questa cultura oppure di dichiarare loro guerra in maniera autocritica, continuando a vivere con il rovello di aver rotto i ponti (o addirittura con una sorta d'identità scissa)¹⁸.

I detrattori di Habermas affermano che con questo punto di vista la società multiculturale risulterebbe, insomma, una specifica presa di posizione ideologica da realizzare per mezzo di un programma politico e giuridico, finalizzata a salvaguardare *de iure* quello che all'analisi sociologica sarebbe l'universo comunitario descritto mediante il *pluralismo dei mondi della vita*. Mentre quest'ultimo sarebbe uno sguardo descrittivo e genealogico, puramente

¹⁷ J. Habermas, *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, 1996, tr. it. *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano, 2008, p. 89.

¹⁸ Ivi, p. 91.

fenomenologico della situazione pluralistica, in Habermas il multiculturalismo assumerebbe, pericolosamente, le fattezze di un programma ben definito.

Al tempo stesso, Habermas si mostra molto critico nei confronti di quei programmi comunitari fondamentalisti che cercano di ripristinare un paradigma antico, o antiquato, che si richiama ad una presunta età dell'oro nella società moderna. Egli ritiene che un simile atteggiamento imitatore e chiuso verso l'esterno sia un fenomeno tipicamente moderno, frutto di quella modernità che, come sostiene Peter Berger, risulta caratterizzata dall'assenza di certezze, di un paradigma identitario unico e univoco.

È per questo che Habermas, con Rawls, ritiene incompatibile un modello fondamentalista con il moderno Stato di diritto e con una società liberale, perché esso rivendicherebbe una verità autentica contro la pretesa di validità di altri modelli culturali, altre istanze morali, rifiutando un riconoscimento reciproco. C'è una commistione di integrazione etica ed integrazione politica nel fondamentalismo che non consente l'eguale fruizione di diritti da parte di ciascun cittadino e di ciascuna cittadina: l'istanza etica comunitaria non può essere né il presupposto né il risultato di una elaborazione politica societaria, nonostante ciascun cittadino e ciascuna cittadina possano essere portatori di un concetto personale di buona vita.

Il *programma interculturale* di Habermas, dunque, consiste nel non confondere questo *minimum* etico, condiviso dalla comunità politica e ratificato a livello giuridico in un apparato costituzionale, con la pretesa di fondare una miriade di *comunità* subpolitiche che, sottraendosi al dibattito pubblico e all'ipotesi autotrasformatrice, avochino a sé un riconoscimento e una imposizione etica di tipo coercitivo su tutta la stessa comunità. La società liberale multiculturale fondata su questa forma di patriottismo costituzionale deve salvaguardare giuridicamente il pluralismo delle istanze etiche, cioè delle *Lebenswelten*:

Nello stesso tempo, questo contenuto etico del patriottismo costituzionale non deve compromettere la neutralità del diritto rispetto al pluralismo delle diverse comunità etiche integrate a livello subpolitico. Esso deve invece acuire il senso della pluralità e integrità delle varie forme di vita coesistenti in una società multiculturale. Il punto decisivo è salvaguardare la differenza tra questi due livelli d'integrazione¹⁹.

Un simile punto d'arrivo è teorizzato anche da Axel Honneth, altro esponente della scuola di Francoforte, il quale, però, nel tentativo di conciliare la tradizione universalistica del liberalismo con quella particolaristica della rivendicazione identitaria tipica del comunitarismo, rimane invischiato nello schema hegeliano della lotta per il riconoscimento²⁰. Tuttavia, nonostante il tentativo generoso, come scrive Donati, di abbozzare un modello di società interculturale, Honneth resta imprigionato nel postulato hegeliano per cui il riconoscimento civile passa esclusivamente attraverso la forma politica dello Stato, un sistema abbastanza totalitario e poco liberale di gestire le rivendicazioni identitarie che partono dai singoli soggetti e si allargano alle comunità e che generano, alla fine, perniciose forme di *comunitarismo*.

2. Il comunitarismo

Nel corso della storia vi sono stati diversi tentativi teorici e pratici di fondare baluardi identitari che funzionassero come contenitori comunitari²¹. Forme di comunitarismo si sono date a partire da Aristotele, il quale postulava una necessaria continuità tra *comunità* e *società*, una sorta di passaggio naturale che non prevedeva alcuna deliberazione da parte del soggetto.

¹⁹ Ivi, pp. 94-95.

²⁰ Cfr. A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, 1992, tr. it. *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, il Saggiatore, Milano, 2002.

²¹ Cfr. V. Pazé, *Il comunitarismo*, Laterza, Roma-Bari, 2004.

Per delimitare con nettezza le questioni che ricadono all'interno di questo specifico macro-contenitore teorico legato al multiculturalismo, una definizione chiara di *comunitarismo* sarebbe, dunque, da ricondurre ad una dottrina politica di tipo organicistico:

Sarà allora definibile come comunitarismo qualsiasi teoria normativa o ideologia che applichi la metafora della famiglia e/o del gruppo di amici allo Stato, alla nazione, alla classe sociale e che pensi il legame sociale sul modello delle relazioni esistenti nei piccoli gruppi. O ancora, fuor di metafora, che concepisca lo Stato e altri enti collettivi complessi come aggregazione di più famiglie o gruppi ad esse assimilabili²².

La tendenza principale del *comunitarismo*, pertanto, sarebbe quella di assumere un gruppo ristretto, quale può essere la famiglia o una cerchia di amici, come emblema di un modello statale più allargato. In queste formazioni sociali ristrette vengono messe in atto forme di vita regolate non da norme giuridiche o da burocratiche amministrazioni, ma da legami affettivi, spontanei, sicuramente armoniosi.

Tuttavia, nel dibattito contemporaneo si ricomincia a parlare di *comunitarismo*, inteso principalmente come reazione a quella forma di liberalismo e a quel concetto di democrazia procedurale di Rawls, a partire dagli anni '80, sempre in ambienti nordamericani. Nel 1981 Alasdair MacIntyre con *Dopo la virtù*²³ e l'anno successivo Micheal Sandel con *Il liberalismo e i limiti della giustizia*²⁴ riprendono alcuni vecchi schemi aristotelici e tomisti e, ispirandosi vagamente a forme di collettivismo religioso, socialista o corporativista, di cui la storia ha già avuto modo di fare esperienza, pongono al centro del dibattito sul multiculturalismo la necessità di riconoscere alle minoranze una certa dose di autonomia per poter portare avanti il proprio modello culturale di esistenza, una sorta di 'opzione di minoranza'.

In realtà, il principale bersaglio dei comunitaristi sembra essere proprio Rawls, poiché il modello di liberalismo da lui teorizzato si fondava su una concezione astratta di soggetto, il quale interverrebbe nello spazio pubblico, cercando di realizzare una sorta di giustizia, sgombrato da quei progetti o fini di cui gli individui si fanno necessariamente interpreti e verso i quali cercano di indirizzare la società. Secondo l'opinione di Rawls, infatti, alla base del processo di costruzione di una *comunità* vi sarebbe una sottile operazione antropologica per cui ogni soggetto sarebbe in grado, autonomamente, di distinguere e secernere le proprie credenze, cioè tutto ciò che contribuisce a formare la propria identità personale, dai progetti collettivi. Sandel contrappone a questo soggetto vuoto (*unencumbered self*) un soggetto reale, con tratti distintivi che si formano come stabili pregiudizi baconiani nel momento in cui egli si costruisce una realtà a partire dalla socializzazione primaria e secondaria. Si tratta di un soggetto *inevitabilmente* pieno (*encumbered self*), eticamente orientato che, in quanto tale, lavora a partire dalla sua minima comunità per raggiungere, in seguito, la società civile e realizzare concretamente a livello istituzionale quegli obiettivi morali, politici e sociali di cui egli stesso è portatore.

All'interno di questa prospettiva si riconosce anche il filosofo canadese Charles Taylor, il quale condivide con Berger l'assunto secondo il quale la realtà non è che una costruzione sociale organizzata intorno a ciò che viene ritenuto come conoscenza sin dalla nascita. Tuttavia, mentre Berger, nell'ultima parte della sua produzione, evidenzia il discreto grado di autonomia che il soggetto possiede nel passare da una comunità ad un'altra, come afferma anche Bauman, Taylor sostiene che il soggetto abbia un obbligo morale nei confronti della sua comunità. Questo fa sì che il soggetto possa sostenere un ideale collettivamente orientato - e non semplicemente individualistico - di 'vita buona' e, al fine di raggiungere obiettivi specifici all'interno della società, egli stabilisca alleanze di volta in volta più vantaggiose all'interno della pubblica arena con chiunque condivida i suoi principi.

²² Ivi, p. 7.

²³ A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano, 1988.

²⁴ M. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1994.

Nel testo divenuto fulcro del dibattito sul *multiculturalismo*, che raccoglie anche la risposta di Habermas al *comunitarismo* di Taylor, quest'ultimo afferma che la società contemporanea vede l'esplosione di controversie e rivendicazioni, anche violente, a causa del mancato o parziale riconoscimento di alcune minoranze di soggetti da parte delle maggioranze. Taylor cita casi di intere popolazioni che hanno subito misconoscimenti radicali della propria identità, come i neri, gli indigeni, ma anche il mondo femminile, inteso come gruppo consistente della popolazione mondiale che ha subito amputazioni notevoli nell'espressione della propria libertà e autodeterminazione a causa di un mancato riconoscimento sociale. La tesi fondamentale, dunque, che l'autore s'impegna a dimostrare è che un riconoscimento delle minoranze sarebbe un *imperativo universale*: «Un riconoscimento adeguato non è soltanto una cortesia che dobbiamo ai nostri simili: è un bisogno umano vitale»²⁵.

Con Berger, Taylor sostiene che in una società in cui la realtà soggettiva coincide con quella oggettiva, perché di fatto vi è un unico universo simbolico totalizzante che funziona correttamente come legittimazione e fonte di costruzione identitaria: lì non c'è un problema di riconoscimento e nemmeno di crisi d'identità. «Nell'epoca precedente il riconoscimento non costituiva mai un problema; c'era un riconoscimento generale, connaturato all'identità derivata socialmente per il semplice fatto che quest'ultima si basava su categorie sociali che tutti davano per scontate»²⁶.

La società moderna, smantellando l'universo simbolico totalizzante e creando identità individualizzate irripetibili, ha prodotto due diverse politiche sostenibili, ma profondamente contraddittorie. La prima è quella dell'universalizzazione della dignità, la quale prevede riconoscimento e uguaglianza per tutti gli esseri umani; la seconda è quella del riconoscimento dell'identità, che implica sostegno e sussidiarietà per le minoranze discriminate da una cultura che rischia di esercitare la sua egemonia per via della forza maggioritaria.

Lo schema proceduralista liberale, che Taylor critica, può essere tacciato, in primo luogo, di eliminare tutte le differenze, di costituire una società omogenea e piatta, ma al tempo stesso potrebbe essere accusato di non essere effettivamente un terreno sul quale tutte le culture possano confrontarsi. Il liberalismo, infatti, viene spesso concepito come una filiazione della società occidentale e quindi inevitabilmente connesso con la cristianità, se non proprio un effetto della cristianità che sin dall'antichità aveva sperimentato forme di separazione tra Stato e Chiesa. Ad ogni buon conto, l'immagine che un soggetto di una cultura diversa da quella occidentale ha del liberalismo non è certamente quella di un terreno neutrale, anche a causa di una sorta di incapacità da parte di molte altre culture di distinguere, ad esempio, tra religione e politica.

A ben vedere, è proprio questa circostanza che mette seriamente in crisi il modello politico del multiculturalismo, perché, da una parte, si tende a vantare la superiorità intellettuale di quel modello filosofico da cui discende la società liberale, relegando in secondo piano tutte le altre forme politiche di gestione delle differenze; dall'altro, il fatto che le società occidentali siano oggi 'porose', vale a dire pluraliste, impone la necessità di tener presente le richieste delle culture altre, di cui non si possono respingere totalmente le prerogative. A questo punto Taylor riprende il discorso sul *riconoscimento* per mostrare che l'atteggiamento da avere nei confronti delle altre culture non è quello della sbrigativa accondiscendenza o quello del rifiuto totale, ma quello ermeneutico della comprensione e della fusione degli orizzonti.

²⁵ C. Taylor, *The Politics of Recognition*, 1992, tr. it. *La politica del riconoscimento*, in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, cit., p. 10.

²⁶ Ivi, cit., p. 20

Il punto, infatti, non è tanto quello di lasciare che le culture minoritarie esprimano e conservino sé stesse, ma quello di riconoscerle e dare loro pari dignità perché è proprio il meccanismo del riconoscimento che genera e forgia l'identità dei soggetti.

Seguendo in questo percorso Frantz Fanon, si potrebbe anche pensare che l'unica modalità che i popoli e le culture sottomesse da secoli abbiano per riscattare la loro posizione di esseri inferiori, in cui hanno finito pure per crederci, sia quella della rivendicazione violenta, un rovesciamento aggressivo, come nel caso della dialettica servo-padrone di Hegel. Certo, quella violenta, avverte Taylor, è solo una modalità, peraltro non necessaria, che una minoranza avrebbe per farsi accettare e riconoscere dalla maggioranza, ma esiste, tuttavia, un'altra possibilità meno cruenta, ma altrettanto incisiva. Si tratterebbe, ad esempio, di lavorare a livello culturale ed educativo e prevede l'inserimento nei programmi scolastici e universitari di scrittrici, di autori neri o musulmani e così via, al fine di fornire un modello di identificazione alle persone di cultura non maschile-europea-americana, in cui questi ultimi possano identificarsi e porsi sullo stesso piano politico e sociale degli altri.

Il punto di partenza del discorso di Taylor è che bisogna ritenere 'presuntivamente' che tutte le culture siano ugualmente importanti per gli uomini e, in quanto tali, vadano studiate e comprese, mentre le politiche liberali proceduraliste dell'uguale rispetto si arenano di fronte alle 'cecità alle differenze' che esse mettono in atto. Risulta, ad esempio, estremamente importante lo studio di tutte le culture presenti in un territorio, perché giungere al riconoscimento vuol dire esprimere un giudizio di valore a partire dalla loro comprensione reale e non per mezzo di un atto paternalistico che, in quanto tale, verrebbe rifiutato. L'analisi di Taylor, in sostanza, è tesa ad affermare che l'immagine del diverso è stata storicamente percepita come deviante e assimilata dalle maggioranze come devalorizzante, al punto da intaccare profondamente l'identità dei gruppi minoritari stessi.

La lettura culturalista del comunitarismo, dunque, oltre ad affrontare la specifica questione dell'identità nella *comunità*, si concentra principalmente intorno alle rivendicazioni da attuare istituzionalmente nella *società*, per mezzo della cosiddetta *affirmative action*, a partire da due fattori che generano discriminazioni: l'istruzione e la differenza sessuale.

Una persona si sente effettivamente libera se possiede un alto grado d'istruzione, capace di provvedere autonomamente a sé stessa, ma di fatto negli USA molti cittadini e cittadine di colore sono stati limitati in ciò a causa del secolare stato di schiavitù che ha impedito loro di accedere ad un livello di vita economica superiore in grado di permettersi gli studi secondari. Per far fronte a questo problema si è optato per una politica multiculturale, nella fattispecie sostenendo l'*affirmative action*: poiché per molto tempo alcuni soggetti non hanno goduto di simili diritti, allora, come forma di risarcimento si predispone un certo numero di posti all'interno dei *colleges* e delle università per i cittadini di colore, oppure delle prove facilitate per agevolare il loro accesso. Questo dispositivo ha causato, dicono i più critici, l'esclusione dai *colleges* dei migliori per far posto a coloro i quali avessero totalizzato meno punti, ma fossero di colore! *Mutatis mutandis* è lo stesso principio che ha portato al riconoscimento delle controverse quote rosa per l'ingresso delle donne nelle cariche pubbliche.

L'altro problema legato all'istruzione è connesso con i programmi scolastici. Per dare la possibilità alle minoranze di riconoscersi in una cultura di appartenenza, negli Stati Uniti sono stati rivisti i manuali in uso negli istituti, i quali poi, successivamente, sono stati rifiutati proprio dagli stessi gruppi minoritari. Ora, è evidente che, al di là delle intenzioni nobili delle rivendicazioni minoritarie, un'imposizione amministrativa di quote facilitate e programmi che favoriscano il riconoscimento non risolve la questione dell'autostima dei soggetti e non incrementa la fiducia in sé stessi.

Del resto, la 'guerra dei sessi' è, di fatto, l'altra faccia della rivendicazione comunitarista nordamericana. Mentre il femminismo degli anni '70 avanzava pretese politiche ed economiche, quello culturalista contemporaneo è arroccato su posizioni principalmente

morali, finalizzato a far emergere dalla secolare discriminazione una *identità specificamente femminile*. Paradossalmente, mentre la generazione precedente del femminismo aveva combattuto per eliminare qualsiasi forma di regolamentazione del comportamento, a partire dalle scuole e dalle università, la nuova generazione comunitarista lavora in stretto contatto con la giurisprudenza per reintrodurre nuove regole e nuove norme di diritto.

Il punto è che il comunitarismo, portato alle estreme conseguenze, come in questi casi, rischia di assumere forme inconciliabili con gli stessi principi democratici, fino a diventare, come afferma Amartya Sen, una forma di *monoculturalismo plurale*.

Da questo punto di vista, se la posizione di Taylor risulta alquanto moderata, come del resto quella di Michael Walzer di *Sulla tolleranza*²⁷, le prospettive di Sandel, MacIntyre e Roberto Mangabeira Unger risultano molto più radicali e reazionarie. Bisogna infatti distinguere tra almeno due generazioni di comunitaristi:

La prima, «debole», solleva problemi di fondazione filosofica, ma accetta nella sostanza le istituzioni liberali dello Stato laico e di diritto (pur con alcune significative varianti, come abbiamo visto). Di questo filone farebbero parte Walzer e Taylor a cui si potrebbero aggiungere Will Kymlicka e molti autori appartenenti alla «nuova generazione» del comunitarismo, più moderata e incline al compromesso rispetto alla precedente, come Bellah, Selznick ed Etzioni. Dall'altra parte vi sarebbe la posizione dei comunitaristi più radicali, come Sandel e MacIntyre, nonché il primo Unger, implicante un'aperta contestazione dei valori e delle istituzioni liberali, anche se non un'altrettanto chiara prefigurazione di una credibile alternativa, che vada oltre l'accorato appello rivolto in *After Virtue* ai pochi e dispersi estimatori della virtù, a creare piccole comunità entro cui attendere, come san Benedetto circondato dai barbari, l'avvento di tempi migliori²⁸.

Si potrebbe brevemente anche tracciare un quadro di quello che è stato il dibattito comunitarista in Italia, prima che l'emergenza pandemica e il conflitto nel cuore dell'Europa spostassero l'asse dell'*agenda setting* sociale e culturale su altre questioni.

In primo luogo, una eco notevole in Italia ebbe il progetto di Alain de Benoist di fondare filosoficamente e politicamente una dottrina comunitaria ad uso e consumo della Nuova destra, progetto accolto da Marco Tarchi con la direzione negli anni '70 della rivista «La voce della fogna», in cui il politologo italiano, noto agli ambienti di destra, criticava l'*establishment* del Movimento Sociale Italiano. Sulla scorta del pensiero di Tarchi, nel 2005 Massimo Fini fondò *Movimento Zero*²⁹ (Mo), una organizzazione che raccoglieva un gruppo di intellettuali fortemente critici nei confronti del liberalismo e del marxismo, intesi come due facce della stessa medaglia. Ispirandosi alle idee di Benoist, Fini criticava qualsiasi intromissione occidentale nelle culture altre, sosteneva la formazione di piccole comunità organizzate sulla base di una democrazia diretta, nonché un ritorno graduale a forme di autoproduzione e autoconsumo e, infine, sosteneva ogni forma di autodeterminazione dei popoli.

Sostanzialmente concorde con Massimo Fini sul fatto che le vecchie opposizioni destra/sinistra siano pressoché inutilizzabili, ma distante da una prospettiva antimodernista, è il filosofo Costanzo Preve, il quale con la rivista «Comunismo e Comunitarismo»³⁰ ha dato vita nel 2008 ad una forma di comunismo comunitario fortemente critico nei confronti della sinistra italiana, accusata di cecità e di servilismo imperialista. Preve intende strappare alla riflessione di destra la paternità del concetto di comunitarismo e dimostra che l'autentico pensiero marxiano, quello dei *Grundrisse*³¹, ci consegna la reale configurazione comunitaria dell'organizzazione sociale. Preve contesta aspramente, quindi, le posizioni del *cosmopolitismo liberaldemocratico*, che ambiscono ad

²⁷ M. Walzer, *Sulla tolleranza*, Laterza, Roma-Bari, 2000.

²⁸ V. Pazé, *Il comunitarismo*, cit., p. 91.

²⁹ Cfr. il sito www.movimentozero.it.

³⁰ Cfr. il sito www.comunitarismo.it.

³¹ K. Marx, *Grundrisse der Kritik del politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858*, 1953, tr. it. *Lineamenti fondamentali per la critica dell'economia politica (1857-1858)*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze, 1997.

una irrealizzabile sovranità mondiale unificata, dacché l'intera civiltà è ontologicamente un prodotto del linguaggio e del lavoro, quindi costruita all'interno dei confini nazionali. Parimenti il filosofo italiano critica le altrettanto pittoresche ingenuità del *multiculturalismo*, inteso come l'affermazione di un'unica cultura derivante dalla commistione di elementi provenienti da più culture. Tutto questo per Preve non è che una conseguenza dell'americanizzazione del mondo, per cui strizzando l'occhio a Etzioni, Taylor e MacIntyre, s'impegna in una profonda analisi del pensiero marxiano oltre le limitate prospettive della politica, ma anche oltre le aberranti derive filosofiche di Toni Negri³² e degli exlottacontinuisti che hanno, a suo avviso, perso la bussola della lucidità.

3. L'ibridismo

Il punto di vista che, invece, vogliamo valorizzare e che abbiamo separato dalle due prospettive precedenti prende le mosse da un radicale ripensamento del concetto di *identità*, se non proprio dalla totale negazione di esso in accordo ad una serie di considerazioni maturate in ambienti antropologici, filosofici e letterari. Nel solco di questo ripensamento dell'identità, anche il concetto di *comunità*, ovviamente, subisce un ridimensionamento, fino quasi a scomparire e passare completamente in secondo piano nelle priorità del soggetto moderno.

Se, dunque, la prospettiva liberale *multiculturalista* e quella *interculturale* prendono atto dell'esistenza di una identità individuale e collettiva che va, in qualche modo, regolata all'interno dello spazio pubblico, mentre la prospettiva *comunitarista* cerca di riaffermare la differenza connessa con la rivendicazione della singolarità delle identità specifiche, chi sostiene l'*ibridismo*, il *meticcio* e il *creolismo* a vario titolo ingaggia una dura lotta a livello teorico, sociologico e antropologico per mostrare il *non-sense* del concetto stesso di identità, al fine di prospettare una società in cui tutte quante le differenze culturali e comunitarie si annullino in un quadro di perfetto irenismo.

Dal momento che, di fatto, non prende in considerazione la differenza d'identità tra i soggetti, riteniamo che vada inserito in questo quadro anche quello che Semprini definisce *Corporate Multiculturalism*. Si tratta di una modalità di gestire la differenza a partire non dall'esigenza di riconoscimento, ma dalla comune partecipazione all'universo pragmatico del mercato, delle mode, della fruizione di spazi comuni, ma certamente non a partire da contesti strettamente politici. Non ci si preoccupa, in questo caso, dello studio della cultura dell'altro, della coesione comunitaria dei gruppi etnici, né tantomeno delle loro rivendicazioni morali e religiose, ma li si mette di fronte ad uno spazio di condivisione consumistico, estremamente livellante, pensando così di poter raggiungere una superiore integrazione sociale. Esistono diversi livelli di integrazione ben riuscita secondo questo schema, sbandierati a livello mediatico attraverso lo sport, gli *spot* televisivi, le manifestazioni pubbliche e fenomeni affini che servono, in fondo, per mostrare la retorica di un modello cosmopolitico felice. In realtà, si tratta di un modello che funziona solo per alcune *élites* culturali, alle quali si concedono doppi passaporti, mentre dà a tutti gli altri e le altre solo la parvenza di accedere a determinate posizioni sociali, salvo poi ricacciare forzatamente nelle proprie identità tutti i soggetti ritenuti degli 'scarti umani' da logiche discriminanti tristemente dilaganti.

Effettivamente, questo ibridismo di consumo sopprime gli aspetti che differenziano i gruppi sulla base di rivendicazioni etniche, razziali o religiose, ma introduce una variante di tipo economico. Alla fine ci si ritrova all'interno di schemi economicistici, sempre di marca liberale, per cui, ancora una volta, sarà il mercato globale, con la sua famigerata mano invisibile, a risolvere tutte le controversie sociali e culturali.

³² Cfr. M. Hardt, T. Negri, *Empire*, 2000, tr. it. *Impero*, RCS, Milano, 2001.

Al di là dal *Corporate Multiculturalism*, negli ambienti nordamericani è rinomata anche la prospettiva ibridante di Hollinger³³, secondo la quale sarebbe opportuno che le cinque componenti etniche del pentagono americano, vale a dire la componente degli indiani nativi, degli anglosassoni, dei neri, degli immigrati cattolici europei e degli immigrati ispanici, possano fondersi, come accade quotidianamente nella vita concreta dei cittadini, in una unica identità fino a realizzare una comunità americana *postetnica*. È evidente che un discorso di questo genere condurrebbe a lungo termine ad una nuova forma di monoculturalismo con dei caratteri ben definiti, una cultura condivisa ed una linguistica stabilita. In fondo, in questa prospettiva la differenza è stata soltanto inglobata, superata, ma non accettata e riconosciuta. La prospettiva di Hollinger è il segno di un'avanzata ibridazione, di una concreta possibilità di superare le remore interne al multiculturalismo americano nella vita quotidiana, ma lascia effettivamente insoluta la questione di principio ed è, tra le altre cose, lungi dell'essere legittimata e condivisa a livello politico e istituzionale.

Inserendosi nel dibattito nordamericano, ma profondamente esperto delle dinamiche in atto in Europa riguardo alla questione dell'integrazione sociale dei gruppi che rivendicano un riconoscimento, l'economista indiano Amartya Sen, premio Nobel nel 1998, affronta il dibattito sul multiculturalismo da una prospettiva molto vicina a quella dell'ibridismo, inteso quantomeno come un meccanismo in atto sin da quando le *comunità* si costituiscono.

L'alternativa alla chiusura del *comunitarismo* consiste, secondo Sen, che ha in mente il modello antropologico intrinsecamente ibridante proposto da Homi Bhabha³⁴, nel riconoscimento delle molte identità che concorrono a formare una personalità e nel giusto peso da attribuire alla scelta soggettiva. Per i comunitaristi l'identità è predeterminata naturalmente, come una forma di determinismo sociale, e non è un atto della volontà libera, bensì una presa di coscienza di sé, infatti essi sostengono che occorre 'scoprire' la propria identità.

In *Identità e violenza* Sen parte dal presupposto della necessità di ammettere un'assoluta libertà nella scelta dell'identità, sebbene essa sia da considerarsi all'interno del ventaglio che la società mette a disposizione. In fondo, non ha senso, da questo punto di vista, il ricorso di Samuel Huntington³⁵ ad una classificazione delle *civiltà*, articolate intorno ad un unico elemento religioso sulla base del quale egli poi preconizza uno scontro tra civiltà. Sen contesta questa arbitraria classificazione che genera confusione, dal momento che risulta fuori luogo pensare che la religione possa essere l'unico elemento per determinare l'identità, specialmente in relazione all'Islam, che si estende in vastissimi territori. Egli ribadisce la necessità di considerare la *pluralità delle identità* e la possibilità reale della scelta tra le varie opzioni, contro l'illusione del destino, che porta con sé la determinante dell'unica identità.

La *comunità*, per Sen, influenza certamente l'individuo, ma questo non deve implicare la negazione della possibilità della scelta soggettiva. Come sostiene anche Habermas, deve essere sempre garantito uno spazio che renda possibile l'iniziativa personale. Le comunità stesse, del resto, non sono ipostasi monolitiche, immobili, ma assumono una pluralità di sfumature, sempre variabili nel momento in cui ci si sposta dal centro verso la periferia.

L'organizzazione societaria rivendicata dai *comunitaristi*, dunque, rischia di trasformarsi in un *monoculturalismo plurale*, vale a dire in una ipotesi di società in cui più culture coesistono in compartimenti stagni l'una accanto all'altra, ma senza rapporti reciproci. Si tratta dell'ultima manifestazione di un conservatorismo culturale che tende a far sì che le culture restino distinte, senza alcuna possibilità d'interazione, mettendo la libertà di scelta completamente in secondo piano.

³³ R. Hollinger, *Postethnic America*, New York, Basic Book, 1995.

³⁴ H. Bhabha, *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma, 2001.

³⁵ Cfr. S. P. Huntington, *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, 1996, tr. it. *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2000

Sulla stessa linea teorica di Sen si pone la studiosa di origine turca Seyla Benhabib, la quale propone un concetto di cultura come '*descrizione narrativa*', quindi abbastanza porosa, soggetta alla traducibilità, alla permeabilità, tale da permettere la possibilità di uscire dalle secchezze del multiculturalismo attraverso una continua e costante negoziazione dinamica dell'identità, sia nella sfera pubblica sia in quella privata³⁶. Analogamente, Jean-Loup Amselle ritiene che il meticcio debba essere inteso come l'indirizzo antropologico entro il quale tutta l'umanità debba muoversi, dal momento che non esiste una identità pura e autentica, ma solo *interazioni* e *incroci* tra culture. Per questo motivo è priva di senso la rivendicazione di un'identità unica che, se utilizzata da alcune organizzazioni per fini deteriori, può rivelare il suo aspetto violento³⁷.

In Italia il sociologo Daniele Petrosino ha mostrato come l'ibridismo costituisca un vero e proprio scacco alla questione dell'identità³⁸. Il termine *ibrido* o *meticcio* risulta già largamente usato in biologia e in linguistica, mentre in sociologia e in antropologia viene usato per indicare non solo la concorrenza simultanea di due possibilità diverse, ma anche la nascita di una terza completamente nuova. Di fatto, esiste già un movimento latino-americano, il *creolismo*, che tesse l'elogio del connubio tra le due culture presenti in quei territori, ma il rischio è proprio quello di incorrere nella definizione essenzialista, nel presentarsi, cioè, come una teorizzazione su una identità preconfezionata accanto alle altre. Potrebbe accadere una situazione analoga a quella dell'etichetta che si pone intorno all'albero per riconoscerlo e che, col passare degli anni, rischia di soffocarlo, per cui il *meticcio* e l'*ibridismo*, per rimanere tali, richiederebbero necessariamente la non determinazione e la non definizione, altrimenti ne perderebbero la specificità.

Ora, la nostra ipotesi di lavoro è che la categoria del meticcio, originaria proprio dei paesi colonizzati, possa essere benissimo ampliata al mondo contemporaneo dalla consistenza gassosa e deterritorializzata, giacché il movimento degli stessi soggetti colonizzati nei paesi colonizzatori, nelle aree urbane e metropolitane di questi ultimi, ha messo in crisi il fondamento etnicista delle società contemporanee occidentali.

Bisogna prendere atto, tuttavia, che l'ammissione dell'esistenza di una *pluralità dei mondi della vita*, visti perlopiù come possibilità di scelta con plurali libere affiliazioni, e la volontà di ibridarsi di alcuni soggetti impattano ancora contro società estremamente conservatrici. Questa potenziale fonte di arricchimento s'infrange, di fatto, davanti alle caratteristiche di genere o di razza di alcuni soggetti, sulle quali diventa effettivamente difficile pensare alla possibilità della libera scelta e dell'ibridazione. Nonostante gli interventi chirurgici che permettono lo scambio dei generi sessuali e gli interventi estetici a fini sbiancanti, è evidente che l'origine nera, camusa o latina non possa essere l'atto riflesso di una scelta razionale e i *markers*, gli aspetti che implicano delle connotazioni fisiche o biologiche, che mettono in moto un riconoscimento visivo, non sono soggette alla libera scelta.

Ora, proprio per ovviare al discorso che impone una gerarchia tra le identità connotate da questi *markers*, piuttosto evidenti, la riflessione in termini filosofici, storici, etici e sociologici richiede necessariamente lo smantellamento del concetto di *identità*. L'ibridismo e il meticcio diventano così categorie indispensabili dal punto di vista antropologico per pensare la società solidale del futuro, come fa François Laplantine, il quale accede ad una critica radicale del concetto tradizionale d'identità e all'affermazione del meticcio come prospettiva necessaria per i tempi a venire, al di là di ogni chiusura comunitaria.

³⁶ Cfr. S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, il Mulino, Bologna, 2005; Id., *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Cortina Raffaello, Milano, 2006; Id., *Cittadini globali. Cosmopolitismo e democrazia*, il Mulino, Bologna, 2008.

³⁷ Cfr. J.L. Amselle, *Logiche meticce*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999; Id., *Connessioni. Antropologia della universalità delle culture*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.

³⁸ Cfr. D. Petrosino, *Pluralismo culturale, identità, ibridismo*, in «Rassegna italiana di sociologia», XLV, n. 3 luglio-settembre 2004.

Prima in *Identità e métissage*³⁹, poi in *Il pensiero meticcio*⁴⁰, Laplantine smantella filosoficamente le nozioni asettiche di *identità* e *rappresentazione*, precipitati logici e violenti della tradizione ontologica del pensiero occidentale, termini astratti utilizzati per meri scopi imperialistici dal soggetto razionale, autoreferenziale e antropologicamente rigido. L'identità assume, secondo l'autore, le sembianze di una struttura formale che si lascia plasmare a seconda dei contenuti materiali con cui entra in contatto, siano essi culturali, religiosi, etnici, nazionali, perfino fisici e morali. Una tale vastità semantica, tra l'altro, dovrebbe far riflettere sul carattere artificiale, posticcio e puramente ideologico di tale nozione, che denota soltanto una grande e incommensurabile povertà epistemologica:

L'identità è, insieme all'etnicità, una produzione ideologica che ha contribuito ad avallare l'antropologia coloniale. Ma non ha alcuna realtà operativa. Dissimula più di quanto chiarisca. Messa in moto ogni volta che si tratta di evitare di pensare l'alterità che è in noi, il flusso del molteplice, il carattere cangiante e contraddittorio del reale così come l'infinità dei possibili punti di vista su ciò che è potenzialità o divenire, zavorra più di quanto non faccia avanzare⁴¹.

L'impressione che si ricava dal concetto di identità è quella della superficie dura e impermeabile, una superficie che non sopporta le *contraddizioni dell'alterità*: «l'identità è pensiero in cemento armato»⁴². Bisogna prendere atto che: «l'identità è falsificatrice. Essa è una menzogna e una smorfia dell'esistenza»⁴³ e procedere con l'abbandono della concentrazione identitaria per cominciare a pensare, scevri da condizionamenti ideologici e precomprensioni, che l'uomo può adottare più maschere, assumere più volti non irreggimentati, e tutto ciò con uno spirito faceto, senza serietà boriosa o accigliata, giacché l'affermazione e la rivendicazione dell'identità è sintomatica di uno spirito di serietà, sia a livello personale, sia a livello di comunitario, come afferma, su tutt'altro versante, anche Helmut Plessner sulla sua disamina sul radicalismo sociale risultante dello spirito comunitario⁴⁴.

4. Conclusioni

Se da una parte, dunque, la sociologia della conoscenza, seguendo l'analisi di Berger, ci permette di smascherare fenomenologicamente le concrezioni ontologiche che conducono a ritenere *l'identità* un'essenza indipendente da fattori esterni, l'antropologia, a detta di Laplantine, sarebbe il correttivo ermeneutico a quella stessa concezione ontologica dell'identità. Questo orientamento antropologico, avendo come riferimenti filosofici Foucault, Deleuze e Levinas, ma anche letterari come Godard, Kafka, Borges, Pessoa, Joyce, Beckett, tematizza in maniera autentica *l'alterità* senza la presunzione di assimilarla.

Il riferimento all'identità e alla comunità metterebbe in moto un processo di ancoramento ad una memoria biologica o culturale che non lancia sguardi verso il futuro. Si tratta, piuttosto, di un rimando ad un punto zero, definito arbitrariamente l'origine da cui si farebbe discendere tutto il presente in uno stato di assoluta immobilità, anzi avendo l'immobilità come principio: «In questo pensiero della retromarcia avanziamo, per così dire, 'a ritroso' nel tempo. Valorizzando ciò che è atavico, veniamo inebetiti dalle radici»⁴⁵.

Ai *comunitaristi*, sostenitori della difesa ideologica delle differenze, dell'identità come sostrato della separazione, dovremmo rimproverare, insieme a Laplantine, quella ossessione differenzialista, quella grettezza di voler restare tra cugini, nonché la pretesa di separare gli

³⁹ F. Laplantine, *Identità e métissage. Umani al di là delle apparenze*, Eleuthera, Milano, 2004.

⁴⁰ F. Laplantine, A. Nouss, *Il pensiero meticcio*, Eleuthera, Milano, 2006.

⁴¹ Ivi, p. 16.

⁴² Ivi, p. 22.

⁴³ Ivi, p. 23.

⁴⁴ Cfr. H. Plessner, *I limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale*, cit.

⁴⁵ Ivi, p. 36.

eletti dai dannati secondo tassonomie rigide e predefinite. Rifiutando la mescolanza e il meticcio, la difesa dell'identità e della comunità raggiunge gradi di assurdità tali che può condurre ad esiti denigratori e violenti, come spesso è accaduto nella storia.

Alla chiusura identitaria del *comunitarismo* e alla giustapposizione più o meno pacifica di culture coesistenti, dovremmo opporre il meticcio come prospettiva incessante di ibridazione, ridefinizione e *risemantizzazione* senza confini, senza punti d'inizio o obiettivi da raggiungere, ma come presa d'atto della *polifonia delle dimensioni* presenti in ciascun soggetto e in ciascuna cultura: «Si chiama identità culturale ciò che è il risultato di miscele e di incroci fatti di memorie, ma soprattutto di oblii. Perciò opporremo alla nozione di purezza originaria la nozione freudiana di 'perverso polimorfo' applicata alla cultura. Il che significa che l'identità culturale, nella maniera in cui è stata percepita, non esiste affatto»⁴⁶.

All'*ontologia* e alla *metafisica* Laplantine preferisce la *metafora* e al radicamento territoriale egli sostituisce la *deteritorializzazione*, il *nomadismo*. In questo passaggio noi vediamo il tentativo di fornire al cittadino e alla cittadina contemporanei gli strumenti per leggere la propria esperienza quotidiana e comprendere il mutamento culturale in atto: l'epoca in cui viviamo è caratterizzata dal dubbio sulla coerenza del mondo, nonché dalla incapacità del linguaggio di esprimere una certezza riguardo alla sua stabilità, ma tutto ciò non deve costituire un problema esistenziale, né tantomeno morale. L'altro volto dell'anomia è l'ibridizzazione culturale, da comprendere con adeguati e rinnovati apparati concettuali, ma soprattutto con una inedita disposizione allo scambio, al dialogo, all'interazione.

Su questa stessa linea interpretativa si colloca anche l'antropologo italiano Francesco Remotti, secondo il quale non ci sono mezzi termini per definire l'operazione che sta dietro la costruzione dell'identità: si tratta di un misconoscimento madornale, di una finzione perpetrata ai danni della molteplice varietà dell'essere: «L'identità è 'finta', artefatta, è rappresentata in scena, costruita e sovrapposta – con operazioni di riduzione e di occultamento – sui piani delle molteplici possibilità alternative (B) e del flusso continuo (A). È doppiamente 'finta': in quanto 'costruita' e in quanto a sua volta 'occulta' le operazioni che la pongono in essere»⁴⁷. Non solo, ma l'identità alla suddetta finzione aggiunge anche una legittimazione ultramondana, una 'sacra volta', per dirla con Berger, necessaria per fondare la *comunità* e che la protegge dall'esterno, conferendole un carattere sovrastorico e sovratemporale:

Si provvede, per esempio, a negare la 'finzione' stessa, il suo carattere costruito, attribuendo l'identità a soggetti entificati (Dio o l'io, la nazione o l'etnia...), i quali sono quasi sempre posti al di là e al riparo dalle negoziazioni e dagli affari sociali. Sulla base di queste entità l'identità assume un carattere potenzialmente perenne e comunque duraturo; può vantare inoltre caratteri di unità, di coerenza, di indiscutibilità; può avanzare diritti di riconoscimento e di auto-affermazione; può persino sentirsi legittimata all'espansione e a una diffusione potenzialmente universalistica⁴⁸.

In questa finzione, elevata all'ennesima potenza, si annida un sospetto di arbitrarietà molto elevato, tanto più se tale finzione conduce ad assumere l'identità come ipostasi sacra, come mito fondativo di una comunità da perseguire e confermare a tutti i costi, negando che, in fondo, ogni fatto sociale è un prodotto umano, come afferma Berger. La reificazione dell'identità, il fare dell'identità una costante antropologica è un rischio che si presenta ogniquale volta le comunità raggiungono un grado molto elevato di consapevolezza e di elaborazione teorica, partendo poi, con questa *verità* nelle mani, alla conquista della società.

Le civiltà occidentali, ossessionate dalla ricerca dell'unità, azzerando qualsiasi possibilità di affermazione di logiche plurali, hanno prodotto modelli teorici ispirati alla coerenza

⁴⁶ Ivi, p. 44.

⁴⁷ F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari, 2001, p. 97.

⁴⁸ Ivi, p. 98.

assoluta. Per secoli la filosofia, la psicologia, le scienze sono state caratterizzate dal paradigma del principio di non contraddizione, elemento sul quale l'eredità greca e quella ebraica hanno trovato un proficuo punto di fusione, ma l'apertura dell'Occidente alle altre tradizioni attraverso quel movimento dialettico della colonizzazione e della decolonizzazione impone oggi una revisione globale dei presupposti su cui si è retta la sua cultura.

L'Occidente ha percorso per secoli la strada della rivendicazione *identitaria*, su cui ha fondato quella *comunitaria*, che sono, dunque, inestricabilmente connesse, e i risultati violenti, sprezzanti dell'alterità sono visibili in ogni logica di guerra. L'alternativa è quella di cavalcare l'onda dell'epoca pluralistica, osare la contaminazione, essere disposti ad accogliere l'altro in sé, in maniera figurata si spera, per tentare la via dell'ibridazione e del meticcio, le cui possibilità sono tutte da sperimentare per generare i presupposti culturali e pedagogici su cui costruire quella solidarietà organica necessaria ad una società futura nel segno della pacificazione:

O si continua a credere pervicacemente nelle proprie forme identitarie (costi quel che costi) o si procede quanto meno ad alleggerirle, così da renderle più disponibili alla comunicazione e agli scambi, alle intese e ai suggerimenti, alle ibridazioni e ai mescolamenti. Non è detto che tale maggiore disponibilità sia la via che ci salva; ma è abbastanza certo che l'atteggiamento opposto (l'ossessione della purezza e dell'identità) è quello che ha prodotto, qui come altrove, le maggiori rovine⁴⁹.

⁴⁹ Ivi, p. 104.