

ALBERTO PIRNI

RIANNODARE UN FILO ANCORA DA TESSERE: LUOGHI, CULTURE, CONVIVENZE

1. *Una premessa e alcune (mancate) conseguenze.* Il titolo che si è inteso proporre intende evocare un'immagine concreta ma, al tempo stesso, allusivamente aporetica. Essa richiede pertanto qualche cenno esplicativo, in merito alla sua costruzione e all'uso che se ne vorrebbe fare in questo contesto. Il termine "riannodare", innanzitutto, rimanda alla piana e scontata immagine del fare nodi, dell'istituire legami che possono a loro volta ampliarsi, per numero, o approfondirsi, per intensità o robustezza, fino a creare reti o articolazioni più strutturate e solide. Fuor di metafora, l'idea sottesa a tale verbo allude all'innescare dinamiche e meccanismi di natura intersoggettiva e genericamente "associativa", ovvero strutture di creazione, stabilizzazione e incentivazione di quello che i sociologi e i filosofi sociali chiamano "capitale sociale"¹. Per altro, l'inserimento del prefisso allude ovviamente alla ripetizione, al "di nuovo" o all'"ancora una volta"; propone cioè un'esigenza normativa presupponendo una precedente esperienza analoga.

Tuttavia, per come è presentata, l'idea complessivamente evocata dal verbo si "scontra" con un evidente paradosso sul piano attuativo. Quando

¹ La letteratura su questo tema è sterminata. Come risulta accreditato, la sistematizzazione teorica del concetto, la cui origine appare controversa, si deve al lavoro di J. Coleman, *Social Capital in the Creation of Human Capital*, in «American Journal of Sociology», 1988, n. 94, pp. 95-120; Id., *Foundations of Social Theory*, Harvard University Press, Cambridge 1990, specialmente il cap. 12. L'origine è stata attribuita al lavoro di G. Loury, "A Dynamic Theory of Racial Income Differences", in P. Wallace e A. Le Mund (eds), *Women, Minorities and Employment Discrimination*, (Mass.), Lexington Books, Lexington 1977. Un contributo rilevante alla definizione del tema è certo stato offerto da P. Bourdieu, *Le capital social: notes provisoires*, in «Actes de la Recherche en Sciences Sociales», 31 (1980), n. 2-3; Id., "The Forms of Capital", in J.G. Richardson (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Greenwood Press, New York 1986. Per una più recente riflessione d'insieme sul tema rimando a: A. Bagnasco, F. Piselli, A. Pizzorno, C. Trigilia, *Il capitale sociale*, il Mulino, Bologna 2001; N. Faraoni, "Capitale sociale", in G. Bettin Lattes (a cura di), *Per leggere la società*, Firenze University Press, Firenze 2003, pp. 151-78.

infatti si rivolge al proprio oggetto, quel verbo lo scopre non ancora – o non più – definito; lo trova grezzo o sfaldato o, comunque, ben al di là dell’essere approntato e compiuto, pronto per essere sottoposto all’azione che da esso sarebbe costitutivamente richiesta. L’istanza normativa si scontra così con una non-evidenza empirica, che si esplica nella costante attestazione di consapevolezza del reiterato e progressivo sfaldarsi del capitale sociale acquisito e della sempre crescente difficoltà di crearne di nuovo – e di renderlo concretamente fruibile.

In questa direzione, procedendo anche qui fuor di metafora, quello che sembra da più parti evocato o magari solo sommariamente congetturato, rispetto all’esigenza di “tessitura”, assume su di sé il compito di costruire una “rete” di differente profilo e consistenza. In particolare, se si intende comprendere nel “fuori metafora” la sfera della politica, l’istanza normativa sopra affermata può concretarsi nell’esigenza di istituire un insieme di legami immateriali – ma non per questo meno concreti – tra attori molteplici, una “logica reticolare” che, traslandosi dal piano individuale a quello intersoggettivo, e da questo a quello della politica e delle politiche pubbliche, assume non di rado il semblante linguistico di “patto con/per il territorio”².

Si tratta di una espressione volutamente duplice, che necessita tuttavia di essere distinta, con particolare riferimento alle due preposizioni (*con* e *per*), che la connotano di una diversa accentuazione. Rispetto ad entrambe, tuttavia, si tratta di avviare una rinnovata assunzione di consapevolezza circa il profondissimo intreccio che distingue ma al tempo stesso tiene costitutivamente insieme l’elemento fisico e quello antropico. E di aprirlo con più decisione alla considerazione che tali elementi non sono fissi e costanti, né al loro interno, né nel loro rapportarsi l’uno all’altro; ognuno di essi è anzi sottoposto ad una costante dinamica di riconfigurazione, che sortisce mix dai profili tanto inediti quanto, spesso, richiedenti attenzioni tutt’altro che tradizionali.

Provando a caratterizzare tale distinzione sul piano più propriamente analitico, si potrebbe affermare che l’espressione “patto *con* il territorio” allude più esplicitamente a quest’ultimo come soggetto attivo, e al “patto” come accordo tra attori umani ed elementi “non-umani” (intendendo questi ultimi, in senso quasi paradossale, come *stakeholders* veri e propri)³. Tale espressione dà voce ad una chiara tendenza alla soggettivizzazione dei molteplici elementi non-umani che insieme a quelli antropici costituiscono il

² Ringrazio Chiara Certomà per gli spunti di riflessione che mi ha offerto su questo e altri punti del saggio, a partire dalla lettura di una sua prima versione, di cui ho cercato di rendere conto in quella che qui si presenta.

³ All’interno dell’espressione “fattori non umani”, sicuramente e volutamente generica, devono essere comprese sia l’intera sfera dei “viventi” (animali, vegetali, batteri/virus, ...), ma anche le infrastrutture, le leggi, i flussi finanziari, i dispositivi meccanici, [...], insomma tutto quanto appartiene al regno del non (mai) umano – pur essendo in più modi a contatto con esso – e del non (più) umano – pur essendo da esso derivato. Su questo punto si veda B. Latour, P. Weibel, *Making things Public. Atmosphere of Democracies*, MIT Press, Cambridge (MA) 2005.

territorio, che risulterebbero dunque elementi attivi e partecipi, veri e propri co-attori dell'osmosi sociale che lo attraversa⁴.

La correlativa espressione "patto *per* il territorio" implica invece l'accordo tra soli agenti umani, finalizzato in senso generale all'armonizzazione del vivere umano all'interno di un territorio ma incentrato, innanzitutto, sull'individuazione e stabilizzazione di un progetto di convivenza di individui e gruppi all'interno di una stessa e concreta porzione di territorio, di uno spazio determinato e chiaramente tipicizzato. Quest'ultimo patto, insomma, mentre pone l'accento sulla finalità del rispetto armonico di tutte le parti coinvolte in esso, lo ribadisce con identica e forse maggiore forza in riferimento alla determinatezza di *quel particolare* territorio in relazione al quale *quell'*ideale patto è pensato e, auspicabilmente, realizzato in concreto.

Nel concentrarsi in questa sede su quest'ultima forma di patto, bisogna tuttavia rendere esplicito e intendersi sul determinato focus metodologico qui posto in essere. In altri termini, non si intende qui focalizzarsi su uno specifico mix, ovvero su un amalgama social-territoriale determinato, che non potrebbe che essere oggetto di un'analisi sociologica empirica dai profili metodologici specifici, ma per lo più "altri" rispetto all'insieme di considerazioni che si andranno a proporre. Piuttosto, ci si intende concentrare su uno specifico insieme di modalità intorno alle quali quegli amalgama sembrano essere costruiti, ovvero avviare l'analisi (filosoficamente orientata) delle direttrici di fondo lungo le quali paiono con maggior costanza concentrarsi le articolazioni di molteplici "patti per il territorio", secondo forme contenutisticamente irriducibili.

In particolare, il tentativo di esplicitazione di quell'insieme di modalità terrà conto di tre elementi di fondo: il tema dei *luoghi* – e quello, correlativo, dei sempre più rilevanti "non-luoghi" che caratterizzano il vivere comune contemporaneo; il tema delle *culture* – e l'ineffabile esigenza di amalgama tra culture residenti e culture sopravvenienti, che l'irregolare ma progressivo stabilizzarsi della società multiculturale ha innescato; infine, il tema delle *convivenze*, che sarà proposto in relazione al preliminare livello della coesistenza tra figure dell'alterità e sviluppando quest'ultimo rapporto, tra coesistenza e convivenza, non in senso diametralmente oppositivo bensì in direzione integrativa ed evolutiva.

2. *L'esigenza di una focalizzazione molteplice.* Al di là della sua preliminare prospettazione in ciò che segue, la compiuta elaborazione di un'indagine di questo tipo non potrebbe certo pretendere di procedere attraverso

⁴ Per una più ampia ricognizione intorno al tema rimando a: C. Certomà, "Authentic Place, Local Identities and Environmental Discourses", in R.C. Hillerbrand, R. Karlsson (eds), *Beyond the Global Village. Environmental Challenges Inspiring Global Citizenship*, The Interdisciplinary Press, Oxford 2008, pp. 165-77; Id., "Spazi locali, luoghi globali: geometrie di potere nella post-modernità", in «Sviluppo Locale», 34 (2010), n. 1, di prossima pubblicazione. S. Whatmore, "Introduction: More than Human Geographies", in K. Anderson, M. Domosh, S. Pile, N. Thrift (eds), *Handbook of Cultural Geography*, Sage, London 2003, pp. 165-67.

il solo apporto filosofico. L'istanza del pluriprospettivismo e del pluralismo metodologico rinviene infatti in contesti tematici come questi un'altra delle infinite conferme della sua irrefutabile necessità. Per limitarci allo spettro delle scienze umane e alla triplicità degli elementi che si intende qui evocare, il compiuto svolgimento di un programma quale quello qui solo annunciato dovrebbe indubbiamente (e almeno) tenere conto dell'apporto che la geografia – fisica e umana – ma anche l'architettura e l'urbanistica dovrebbero offrire alla riflessione circa la costante *ridefinibilità* del concetto di *luogo*, in considerazione della mutevolezza dinamica dei suoi fattori fisici e antropici definatori e caratterizzanti.

In questa direzione appare particolarmente stimolante la riflessione avviata in ambito geografico da Stuart Elden, che ricostruisce la storia del concetto di territorio inserendolo all'interno di molteplici e diversificate narrazioni di orizzonte geografico, economico, politico. Tale storia viene così ad intrecciarsi a quelle dei concetti di "terra", per un verso, e di "terreno", per l'altro. Lungo questa linea, sulla scia degli studi geografici di stampo foucaultiano⁵, il territorio può essere compreso come una "tecnologia politica", ovvero come un amalgama comprendente un insieme di tecniche, fin dalle origini fondamentalmente finalizzate sia alla misurazione della terra, sia al controllo del terreno. Tale amalgama si caratterizza dunque come un insieme fluido ma strettamente coordinato di elementi che, incardinato sulle direttrici di misura e controllo che identificano sia la dimensione politica sia quella giuridica sia, non da ultimo, quella economica, va a costituire una prospettiva strategica di gestione di un elemento insostituibile per la vita dell'individuo, del tutto peculiare e irriproducibile⁶.

Per altro, laddove, come in questo contesto, per *cultura* non si intenda un insieme di pratiche e linguaggi compresi in senso statico e chiuso nei confronti dell'esterno, ma una costante narrazione tra soggetti viventi, che implica la stabilizzazione di una rete narrativa e il suo durevole – anche se

⁵ Per una panoramica dei principali autori che si inseriscono all'interno di questa linea applicativa della teoria foucaultiana cfr. G. Burchell, C. Gordon and P. Miller (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, University of Chicago Press, Chicago 1991.

⁶ Cfr. S. Elden, *Terror and Territory: The Spatial Extent of Sovereignty*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2009. Per l'efficacia della sintesi rimando anche a Id., "Land, Terrain, Territory", in «Progress in Human Geography», 2010, in corso di pubblicazione (reperibile on line sul sito: <http://phg.sagepub.com/content/early/2010/04/21/0309132510362603>). Merita per altro di essere rilevato che, all'interno del dibattito scientifico interno alle discipline geografiche, un accresciuto interesse per la "questione multiculturale" e, innanzitutto, per la rilevanza delle nuove domande di riconoscimento delle minoranze, ha sortito una rinnovata problematizzazione del concetto di spazio. Quest'ultima ha inteso riscattare tale concetto da una prospettiva classica e moderna di staticità e neutralità rispetto all'accadere dell'evento storico in esso, al fine di riconnetterlo più direttamente all'idea di una sua interna dinamicità e capacità di indirizzo e condizionamento del vivere che si colloca al suo interno, che può essere riconoscibile rispetto sia rispetto alla sua definizione reale e percepita, sia alla determinazione delle politiche che lo riguardano direttamente, sia, non da ultimo, al consolidamento della struttura sociale che lo abita. Su questo punto, mi limito qui a ricordare la ricerca di D. Massey, *For Space*, Sage, London 2005 (2006²) ed i fondamentali saggi raccolti in M. Keith, S. Pile (eds.), *Place and the Politics of Identity*, Routledge, London–New York 1993.

spesso inconsapevole – rimando alla storia di quella rete e di quella narrazione, parlare di “cultura” rinvia alla necessità di chiarirsi sia sui segni e linguaggi che la veicolano sia sulle storie che la informano, ovvero, per usare due termini disciplinari, (almeno) sulla semiotica della cultura e sulla storia culturale.

Rispetto alla prima, le intuizioni di Jurij Lotman possiedono una vivacità teorica le cui potenzialità potrebbero utilmente offrire un terreno di integrazione rispetto all’attuale dibattito sul tema⁷. Nell’ambito degli studi sul linguaggio e in relazione alla questione della “cultura”, è stato indubbiamente Lotman, il fondatore della Scuola semiotica di Tartu e sistematizzatore della *semiotica della cultura*, a sostenere con grande costanza la necessità (spesso limitante) di operare generalizzazioni a partire da frammenti, di elaborare un tessuto generale da “scampoli”, porzioni minimali di “ordito”, talora scelti o selezionati da attori specifici (segni, parole, espressioni artistiche), altre volte semplicemente occasionali e di circostanza, e risultanti dall’intimo, individuale e spesso indecifrabile rapporto tra rappresentazioni e pratiche, tra sistemi di credenze e momenti di vita vissuta. Questa consapevolezza si salda per altro ad una seconda e non meno importante, che consente per un verso di abbinare l’approccio semiotico-culturale a quello antropologico-culturale: «nessun sistema segnico dispone di un meccanismo che gli assicuri un funzionamento isolato»⁸, ma tutti – generalizzazione di cui Lotman ha dato amplissima prova attraverso i suoi studi di frontiera –, pur presentando strutture a organizzazione immanente, funzionano solo in unità, ovvero “appoggiandosi” l’uno all’altro e dando dunque vita ad un confronto infinito, magari non immediatamente o quotidianamente perspicuo, ma di certo essenziale per preservare l’esistenza di ognuno in forma distinta.

Per altro verso, sotto il profilo della storia culturale, sembra meritare una particolare attenzione, accanto ad altre, la riflessione di recente avviata da Lynn Hunt, concernente la necessaria ridefinizione delle categorie principali di tale disciplina in relazione al dibattito sul tema della globalizzazione e sulla relativa e peculiare «contrazione dello spazio e del tempo», che ha prodotto un indubbio maggiore intreccio di relazioni che influenzano la storia delle emozioni, dei legami sociali, delle esperienze e delle relative

⁷ Tra le sue principali opere tradotte dal russo, con particolare riferimento al tema qui trattato devono almeno essere ricordate le seguenti: J.M. Lotman, B.A. Uspenskij, *Tipologia della cultura*, a cura di R. Faccani e M. Marzaduri, Bompiani, Milano 1975; Id., *Semiotica e cultura*, a cura di D. Ferrari-Bravo, Ricciardi, Milano-Napoli 1975; Id., *Testo e contesto. Semiotica dell’arte e della cultura*, a cura di S. Salvestroni, Laterza, Roma-Bari 1980; Id., *La semisfera. L’asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, a cura di S. Salvestroni, Marsilio, Venezia 1985.

⁸ J. Lotman, *L’unità della cultura* [1970], ora in Id. *Tesi per una semiotica delle culture*, a cura di F. Sedda, Meltemi, Roma 2006, pp. 103-06 e p. 103. Tale volume, accanto ad una penetrante introduzione del curatore a tutti i temi della semiotica culturale e ad ulteriori utili apparati, contiene a mia conoscenza la più recente silloge ragionata del prolifico semiologo e storico della letteratura.

rappresentazioni simboliche⁹. «Dobbiamo tenere a mente la costruzione culturale del tempo e dello spazio quando esaminiamo la società e il sé nel pensiero storico contemporaneo»¹⁰. Si tornerà tra breve su questo assunto, la cui fondatezza deve essere fatta risalire almeno alle ricerche di Henry Lefebvre, ma la cui diffusione all'interno del dibattito contemporaneo ha ricevuto un significativo contributo anche dagli sviluppi proposti dagli studi di David Harvey e Charles Taylor¹¹.

Deve infatti essere richiamato anche il terzo elemento che sarà di seguito considerato, quello relativo alle “convivenze”. Rispetto a questo tema, approccio filosofico e approccio antropologico(-culturale) devono poter essere considerati come due strade che non solo procedono parallelamente (per quanto non in linea semplicisticamente retta), ma anche a distanza del tutto ravvicinata, senza, cioè, “perdersi di vista”, reciprocamente. Di quest'ultima vicinanza e della corrispondente necessità di mantenere un du-revole “sguardo incrociato” tra i due *focus* disciplinari si cercherà di offrire un concreto esercizio in ciò che segue.

Tuttavia, un effettivo avvio dello svolgimento del programma e del patto *per* il territorio sopra tratteggiato sembra abbisognare di un supplemento di riflessione rispetto al tema della contrazione dello spazio e del tempo che la globalizzazione ci ha reso familiari. Se, rispetto alla prospettiva che qui più interessa, si rammenta che tale contrazione si è resa innanzitutto evidente dalla riflessione sul concetto di cultura e se si torna a considerare l'articolazione di quel patto all'interno di tre insiemi di modalità, possiamo a questo punto vivificare l'immagine di una compressione che non solo informa le *culture*, oggi “costrette” a confrontarsi tra loro in forme più intense e inedite rispetto al passato, ma che, direttamente, si allarga al tema dei *luoghi* di tale confronti e, inevitabilmente, giunge ad informare quello delle *convivenze* tra differenti forme di specificità culturale “incarnate” in individui e gruppi.

⁹ L. Hunt, *La storia culturale nell'età globale*, ETS, Pisa 2010. La riflessione di Hunt sulla svolta impressa dalla globalizzazione al focus prospettico della storia sociale muove i suoi primi passi nel suo efficace saggio *Kulturgeschichte ohne Paradigmen?* («Historische Anthropologie», 2008, 16, pp. 323-41). Per una riflessione estesa allo spettro delle scienze culturali rimando a D. Bachmann-Medick, *Cultural Turns: Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Rowohlt, Berlin 2006.

¹⁰ *Ivi*, p. 63. Sul tema cfr. almeno P. Rodaway, *Sensuous Geographies: Body, Sense, and Place*, London, Routledge 1994; L. Hunt, *Measuring Time, Making History*, Central European University, Budapest 2008.

¹¹ Anche in questo caso, il panorama bibliografico che andrebbe tenuto presente è davvero rilevante. Quali ideali punti di avanzata ricognizione in esso, mi limito qui a ricordare gli studi di D. Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Basil Blackwell, Cambridge (MA) 1989 [*La crisi della modernità*, tr. it. Di M. Viezzi, Il Saggiatore, Milano 1993] e di Ch. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham-London 2004 [*Gli immaginari sociali moderni*, tr. it. di P. Costa, Meltemi, Roma 2005], che hanno indubbiamente contribuito ad estendere l'ambito della ricerca di Lefebvre. Di quest'ultimo si veda almeno H. Lefebvre, *Production de l'espace*, Editions Anthropos, Paris 1905 [*La produzione dello spazio*, prefazione a cura di L. Ricci, Moizzi, Milano 1978].

Tuttavia, procedendo anche in questo caso in forma diairetica, è necessario distinguere una compressione rivolta alla dimensione spaziale da una connessa a quella temporale e, al fine di selezionare la declinazione che appare più omogenea rispetto agli elementi costitutivi del patto per il territorio, appare utile soffermarsi qui fundamentalmente sulla prima, che si potrebbe qualificare nell'espressione di *de-spazializzazione*. Quest'ultima possiede una gamma piuttosto vasta di significati accreditati, che abbraccia ambiti di discorso anche molto differenti, dall'economia alla politica, dalla tecnologia ai trasporti, dalla demografia alla tutela dell'ambiente, dall'architettura alla cultura, lingua, tradizioni, solo per nominarne alcuni. Tutti i diversi ambiti semantici in cui esso risulta declinabile sembrano tuttavia confermare un suo duplice carattere definitorio: da un lato, la percezione di vicinanza e simultaneità di stati di cose e ambiti problematici che hanno i loro contesti di elaborazione e sviluppo in luoghi anche molto distanti dal nostro "qui ed ora" e, dall'altro, la conseguente necessità di prenderne atto, tenerne conto – non di rado – farsene carico in forma diretta¹². Tale duplice caratteristica coinvolge inevitabilmente aspetti non solo contenutistici, ma anche teorici.

Sotto quest'ultimo profilo, deve infatti essere rilevato che la *de-spazializzazione* causa una concomitanza e una quasi tattile percezione dell'esistenza di più banchi di prova – ognuno magari collocato in un differente contesto spaziale – sui quali la nostra riflessione è parimenti chiamata a misurarsi. Abbiamo certo a disposizione più numerose e dettagliate occasioni di valutazione e rivalutazione, di conferma e smentita di quanto veniamo pensando, ipotizzando, magari anche verificando rispetto ad un determinato campo d'analisi – ma tutto ciò risulta comunque perennemente esposto ad una drastica sconfessione, già a partire dal "campo" immediatamente contiguo. Questo indubbio intensificarsi delle occasioni di prova, se da una parte è fonte di grande arricchimento prospettico e sempre inedita occasione di rinnovamento, incorpora anche, dall'altra, un'inevitabile, inesauribile, non di rado, faticosa esigenza di adeguamento e di "rincorsa" da parte della teoria rispetto al procedere rapido dei fatti in direzioni non sempre convergenti con essa.

Lungo questa strada, tra i molti concetti che sarebbe possibile iscrivere all'interno della dinamica sopra tratteggiata, quello di *multiculturalismo* sembra particolarmente esposto all'intensificarsi delle occasioni di "tenua teorica" che la *de-spazializzazione* impone. Va per altro notato che la *de-spazializzazione* produce un retro-effetto paradossale a proposito del multiculturalismo: mentre una parte non piccola delle persone che vivono

¹² Mi limito qui a ricordare un testo divenuto "classico" rispetto al tema ora solo accennato A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Stanford 1990 [*Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, trad. it. di M. Guani, il Mulino, Bologna 1994]. Per una ricognizione storica della "globalizzazione" cfr. J. Osterhammel, N.P. Petersson, *Geschichte der Globalisierung*. Dimensionen, Prozesse, Epochen, Beck, Berlin 2003 (2004²).

all'interno delle società occidentali ancora stenta ad abituarsi ad essa, l'età del multiculturalismo si trova già per molti versi costretta a pensare *oltre se stessa*, a inquadrare prospetticamente cosa è stata, cosa è al presente, cosa potrà essere in un futuro tutt'altro che remoto.

Se il *multiculturalismo* e la *società multicultural* costituiscono uno dei profili più chiari del destino del nostro tempo, resta forse da comprendere, per restare in metafora, qual è il destino di questo destino, ovvero cosa ha implicato e implica al presente, cosa crea o sta creando, non da ultimo, cosa lascia (per sempre) dietro di sé tale duratura trasformazione che le nostre società stanno faticosamente incorporando. Anche in questo caso si è così ricondotti a riconoscere che lo spettro problematico sotteso al concetto di cultura riverbera intorno a sé esigenze di risposta che necessariamente implicano e collegano tra loro altri piani di riflessione. E anche in questo caso, ancora una volta, si tratta di implicazioni e di collegamenti problematici, di ponti concettuali e di "fili" di ragionamento ancora per molti versi da costruire e "da tessere".

3. *Coesistere e convivere*. Se di tutto questo insieme di fattori il disegno di un patto *per* il territorio non può non tenere conto, risulta forse opportuno provare a tracciare alcuni di questi ponti e fili, naturalmente senza la pretesa di renderli stabili o fissi una volta per tutte, ma con l'intento, però, di indicare una possibile direzione di sviluppo, che di quell'insieme problematico si è sforzata di tenere conto e che dai suoi differenti – ma non divergenti – sviluppi, disciplinarmente intesi, attende una sua complessiva integrazione. Provando a delinearne la sua radice teorica, il problema principale sotteso al concetto di "società multicultural" riguarda il come rendere possibile il vivere insieme di più individui e più gruppi che si auto-attribuiscono una chiara consapevolezza identitaria, che si fonda (anche) su un riferimento ad una precisa matrice culturale. A partire da tale consapevolezza può tentare di prospettarsi quel patto *per* il territorio che si delinea *tra* attori gravitanti all'interno di una medesima porzione di esso.

Il tentativo di risposta a questa questione di fondo si configura in forma necessariamente molteplice e mai esaustiva. In questa sede, appare preliminarmente utile sondare la "tenuta" di un tentativo di risposta che prende le mosse dalla distinzione tra due modalità idealtipiche di concepire il vivere insieme, ovvero tra due livelli del relazionarsi di individui con individui e di gruppi con gruppi. Un primo livello, che potremmo qualificare come quello della *coesistenza*, allude ad un rapportarsi comunicativo e pratico-operativo tra diversi esseri ragionevoli, che possiede però un limite preciso: l'essere un rapportarsi tra *monadi contigue*, ovvero costituire una sorta di *rapportarsi monadico*, intendendo con *monade* – in senso certo restrittivo rispetto alla complessità della nozione leibniziana¹³ – una dimensione di presunta

¹³ Rende opportunamente ragione della complessità del termine *monade* in Leibniz il saggio di R. Celada Ballanti, "Identità e alterità in Leibniz" in A. Pirni (a cura di), *Comunità, identità e*

autosufficienza e costitutiva impermeabilità ad ogni tentativo di *contaminazione* dall'esterno che si proponga di travalicare una mera coesistenza spaziale o un semplice ed occasionale contatto. Si tratta quindi di coesistenza (innanzitutto fisica) tra persone che non hanno tra loro rapporti diretti o riconosciuti in qualche forma rilevanti; di *giustapposizione* di individui e di gruppi al posto di *integrazione* tra gli stessi, ovvero lo *stare-insieme-accanto*, piuttosto che il *mettere-insieme-progetti-di-vita*: questo un primo inquadramento problematico del vivere insieme pragmaticamente constatabile, che tocca, per così dire, la "periferia" del sé individuale.

Tuttavia, tale *stare-insieme-accanto* può essere pensato come propeudeutico ad un rapportarsi più articolato, più "spesso" (*thick*)¹⁴, ovvero più chiaramente impegnato dal punto di vista contenutistico. È questo ciò che potremmo qualificare come il livello della *convivenza*. In via stipulativa, invito con tale espressione ad intendere quella dimensione che racchiude il passaggio da un rapportarsi meramente *giustappovente* ad una consapevole e reciproca condivisione di valori e destini, di progetti di vita in comune che vanno al di là della mera concomitanza spaziale e temporale ed implicano espliciti tentativi di risposta sul *cosa* si intende fare di quello spazio e tempo comuni e sul *come* farlo insieme.

In un recente intervento incentrato sul tema della traduzione interculturale, Francesco Remotti ha distinto tre «fasi di avvicinamento progressive» ad essa, che si sovrappongono in maniera significativa alla duplice distinzione appena presentata. Egli parla di «semplice *compresenza*», «quando in uno spazio sono presenti gruppi diversi, tra i quali intercorrono atteggiamenti di reciproca indifferenza e ignoranza»; quindi di *coesistenza*, «per indicare una situazione in cui si è consapevoli della compresenza degli altri e di solito si adotta un atteggiamento di tolleranza nei loro confronti». Infine, ammettendo che «ci vuole qualcosa di più della semplice tolleranza» per raggiungerla, definisce la terza approssimazione come una situazione di *convivenza*, che si concreta in una «disponibilità al "riconoscimento" degli altri, non solo però della loro esistenza, ma anche dei loro bisogni, esigenze, peculiarità, diversità, diritti»¹⁵.

Trovo di indubbio interesse tale distinzione. In una prima approssimazione, si potrebbero intanto ricondurre entrambe le determinazioni di *coesistenza* e di *convivenza* articolate da Remotti all'interno del cono definitorio di *convivenza* sopra presentato, anche se è importante sottolineare con chiarezza la necessità dell'esplorazione e del riconoscimento dell'esistenza di persone "invisibili" accanto a noi, individui che non appaiono ai nostri occhi o non restano presenti alla nostra coscienza innanzitutto perché sono

sfide del riconoscimento, Diabasis, Reggio Emilia 2007, pp. 105-24.

¹⁴ Il riferimento è qui M. Walzer, *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1994, [*Geografia della morale. Democrazia, tradizioni e universalismo*, a cura di G. Palombella, trad. it. di N. Urbinati, Dedalo, Bari 1999].

¹⁵ F. Remotti, *Tradurre e convivere. L'antropologo e il diritto interculturale*, «Daimon. Annuario di diritto comparato delle religioni», 2008, n. 8, pp. 97-108, p. 106.

decisamente – forse per noi “troppo” – diversi e distanti dal nostro modo di immaginare “l’altro”.

Tuttavia, mi permetto di rilevare, le ondate definitorie di Remotti finiscono col proporre un confinamento particolarmente accentuato della questione del riconoscimento, che appare sono al terzo livello di approssimazione alla traduzione interculturale. Per altro, la triplice distinzione e tale confinamento permettono di riprendere una distinzione parimenti tripartita – e curiosamente riguardante proprio il tema del riconoscimento – che avevo svolto in un altro contesto e che sembra riproporre il senso di quella offerta da Remotti, riabilitando però la rilevanza del riconoscimento a tutti e tre i livelli.

Altrove ho proposto la distinzione fra tre differenti forme di riconoscimento, che ripropongo qui sinteticamente¹⁶. La prima può riassumersi nella formula dell’*accertare l’altro*. Con tale espressione si allude al livello logico-epistemologico, ovvero alla complessiva dimensione che, sull’identico piano del *principium identificationis* di matrice scolastica, riguarda la “conoscenza” dell’altro. È a questo livello che si cercano risposte a domande del tipo “chi è [...]?”, ovvero a quelle questioni che riguardano la competenza di identificazione dell’altro che, in senso fenomenologico, “fa contatto” con noi, entra in relazione con il nostro campo visivo, uditivo, in una parola: esperienziale – anche se non entra per nulla in relazione “sociale” con noi.

Una seconda forma può qualificarsi come quella relativa all’*accettare l’altro*. Risulta chiaramente coesteso a questo ambito un primo livello normativo. L’*accettazione* dell’altro riguarda preliminarmente tutto quanto è qualificabile come la sua *ammissione* alla nostra quotidianità, ma rimanda anche, contestualmente ed auspicabilmente, alla multiforme (e non di rado equivoca) dimensione dell’*inclusione* dell’altro in un contesto di eguale rispetto, ovvero all’interno di quella ideale “comunità di eguali” che pensiamo costituisca la prospettiva maggiormente caratterizzante la nostra convivenza di uomini e donne all’interno di uno stesso spazio e di uno stesso tempo¹⁷. Compresa sotto questo profilo, la dimensione dell’*accettazione* dell’altro, per un verso, conduce *naturaliter* alla sfera concettuale della tolleranza, ma esorbita a chiare lettere, per l’altro, la declinazione più riduttiva del significato di *tollerare*, inteso come sopportazione di un *pondus*, di un peso ricevuto, non scelto e, comunque, vissuto come inevitabile¹⁸.

¹⁶ Cfr. A. Pirni, *Tra accettazione e approvazione: dimensioni normative del riconoscimento*, in «Postfilosofie» n. 5, Cacucci Editore, Bari 2008, pp. 77-91.

¹⁷ Il riferimento va qui al lavoro di J. Habermas, *L’inclusione dell’altro. Studi di teoria politica* [1996], a cura e trad. it. di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 2002, pp. 141-66, che tuttavia declina tale tematica con pressoché esclusivo riferimento alle istanze di riconoscimento avanzate da minoranze o gruppi all’interno del contesto stato-nazione, evitando di allargare la questione (anche) al piano dell’individualità e singolarità dell’altro che si pone di fronte a noi, che vorrebbe essere qui innanzitutto tenuta presente.

¹⁸ Per una estesa e differenziata trattazione del tema, sensibile alle differenti contestualizzazioni storiche e politiche dello stesso, rimando a A. E. Galeotti, *La tolleranza. Una proposta plurali-*

Una terza forma di riconoscimento può infine essere ricondotta all'espressione dell'*approvare l'altro*. Si tratta di un ambito che sorge certo dalla competenza logica di identificazione dell'altro, ma che mantiene in sé anche l'istanza normativa legata all'accettazione sopra evidenziata e la interpreta in senso estensivo, calandola sul piano più esplicitamente pubblico. Non si tratta infatti "solo" di accettare ed includere l'altro, bensì di riconoscere come valida ogni precomprensione valoriale che proviene da quest'ultimo (inteso nella sua espressività sia individuale sia di gruppo) e, conseguentemente, lungo una scala di crescente impatto sul piano delle politiche pubbliche, come politicamente legittima (e giuridicamente legittimabile) ogni relativa richiesta di allocazione di risorse.

Se riportiamo tale tripartizione a quella proposta da Remotti, può essere notata, ritengo, la sua congruenza ad ognuno dei livelli e, per quanto apparentemente implicita, l'effettiva presenza di una esigenza di riconoscimento, pur connotata ad un differente grado di intensità, per ognuna delle approssimazioni alla traduzione interculturale da lui sostenuta. Per altro, la riproposizione della dualità *coesistenza – convivenza*, qui comunque sostenuta, anche se integrata, da una parte, da una maggiore consapevolezza dell'opacità dell'esistenza di molteplici categorie di individui agli occhi della parte maggioritaria della popolazione e, dall'altra, dalla necessità di "passare attraverso" il tema del riconoscimento, non intende suggerire una sorta di *reductio ad Unum*, una convergenza pre-negoziale e non discutibile tra gli attori riuniti in una società multiculturale, ovvero in quell'ideale *patto*, ma neppure legittimare una tendenziale condivisione discorsiva, che sfocerebbe in un assenso pieno ed univoco su un gruppo di valori determinato¹⁹.

Ciò che si condivide è, piuttosto, il punto di partenza, ovvero la necessità di istituire, in modalità più o meno formalizzate, un orizzonte comunicativo tra tutti i diversi soggetti che "abitano" quello stesso spazio e quello stesso tempo, prescindendo quanto più possibile rispetto ai contenuti che andranno a "colorare" quel medesimo orizzonte. Esso non mira necessariamente all'accordo (che potrà per altro raggiungersi in forme analoghe a quelle desumibili dal livello costituzionale democratico): l'orizzonte comunicativo sotteso al modello della *convivenza* contempla anzi al suo interno la possibilità del conflitto tra le differenti *Weltanschauungen* in campo ed incentiva direttamente la pluralità e polifonicità delle posizioni, mirando

sta, Liguori, Napoli 1994; Id., *Toleration as Recognition*, Cambridge University Press, Cambridge 2002; M. Walzer, *Sulla tolleranza*, trad. it. di R. Rini, Laterza, Roma-Bari 1998; B. Henry, *Mito e identità. Contesti di tolleranza*, ETS, Pisa 2000; Y.-C. Zarka, C. Fleury, *Difficile tolérance*, PUF, Paris 2004.

¹⁹ Ha rilevato con particolare icasticità questo punto, anche contro una certa "vulgata" del dialogo tra le culture che tende a sfociare in un presuntivo irenismo, Giacomo Marramao: «Il dialogo non è la conversazione. Il *dialéghesthai* indica anche il momento della separazione, include in sé il momento del *pòmos*, del conflitto, della divaricazione. È in questo senso forte che dobbiamo cercare di riprendere il discorso della filosofia» (G. Marramao, *La passione del presente. Breve lessico della modernità-mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 202).

unicamente alla loro espressione in termini non lesivi dei diritti individuali di nessuno/a.

Se a questo punto proviamo a ricondurre questa sintetica presentazione dei due modelli al tentativo di risposta alla questione allusa in apertura del paragrafo e relativa al *quid* distintivo dell'età del multiculturalismo, potremo riconoscere nelle caratteristiche del modello della *coesistenza* un'accezione piuttosto diffusa di *società multiculturale*, che prevede una giustapposizione di individui e gruppi in forme pressoché reciprocamente ignorantesi. Propongo conseguentemente di far corrispondere le caratteristiche che compongono il modello della *convivenza* all'esigenza di oltrepassamento di quello stesso concetto, che il coacervo fenomenico della *de-spazializzazione* invita a pensare e a rendere effettiva.

Provando ad avanzare nell'accoglimento di quest'ultimo duplice invito, sembra allora legittimo cercare di descrivere ulteriormente il secondo livello del vivere insieme nei termini di quella che potremmo chiamare la *sfida della convivenza*, problematica che sorge dalla spesso non scelta eppure inevitabile condivisione degli stessi spazi e degli stessi tempi da parte di più individui che sono e, soprattutto, si percepiscono ed auto-interpretano come radicalmente differenti da ogni altro. Si tratta di una sfida che pare sollecitata, da un lato, dalle dialettiche interne alle singole società (ormai decisamente immerse nell'"età del multiculturalismo" e delle relative secche concettuali e pragmatiche) ma anche, dall'altro, dalle dinamiche esterne agli Stati tradizionali e connesse alla globalizzazione dei processi culturali e giuridico-politici. È una sfida che la nostra epoca ha reso indefettibile rispetto all'impegno – individuale e pubblico – nell'affrontarla, ma che resta radicalmente incerta, del tutto contestuale e aperta rispetto ai suoi esiti²⁰.

4. *Spazi e luoghi*. Limitando in questa sede la nostra attenzione solo al versante problematico circoscritto alle società multiculturali, e in conformità all'esigenza di revisione che la *de-spazializzazione* porta con sé, vorrei qui proporre un tentativo di ridefinizione o meglio di precisazione di uno degli elementi concettuali che compongono tale sfida. Mi riferisco al tema della condivisione dello spazio e in particolare al concetto stesso di spazio. Tale precisazione inaugura una seconda distinzione idealtipica, quella tra *spazio* e *luogo*.

Il concetto di *spazio*, nella connotazione che qui interessa rilevare, si pone come una sorta di entità astratta, indeterminata, impersonale. Paradossalmente, ciò avviene proprio a partire dal suo fondamentale requisito di misurabilità. Uno spazio infatti è ciò che possiamo misurare in più modi e secondo standard comunque universalmente definiti (se non altro

²⁰ Ho cercato di definire più distesamente i termini di tale sfida in alcuni precedenti lavori, ai quali mi permetto qui di rinviare: *Il prezzo dell'identità: fra integrazione e misconoscimento*, in «Cosmopolis», n. 1, 2006, pp. 205-12 (<http://www.cosmopolisonline.it/pirmi.htm>); Id., *La sfida della convivenza*, in «Fenomenologia e Società», XXX, 2007, n. 4, pp. 98-105.

nel mondo occidentale); esso si presta dunque *naturaliter* ad una sorta di controllo dall'esterno ed è parimenti definibile a partire da un limite e da un punto di vista ad esso estraneo, che dovrebbe all'opposto renderlo quantomai concreto e determinato. Tuttavia lo spazio, anche in quanto spazio determinato, in quanto misurabile e controllabile, risulta pur sempre inseparabile dall'idea di una sua teorica (e pragmatica) infinita riproducibilità in e sovrapponibilità a più contesti concreti, per quanto tra loro diversissimi e assolutamente non contigui. Per questo motivo lo spazio, resta al fondo qualcosa di impersonale e non personalizzabile; pur nella sua concretezza apparente, risulta effimero e intangibile, inestricabilmente connesso ad una percezione individuale e collettiva di non-possesto e di persistente estraneità.

Il concetto di *luogo* si pone in termini pressoché speculari. Dire "luogo" significa sempre alludere ad un contesto concreto, determinato, dotato di connotazioni riferibili ad una persona o ad un gruppo di persone conosciute o comunque identificabili. Il concetto richiede non solo e, al limite, non tanto di essere compreso entro categorie misurabili, geometriche o geografiche, quanto in base a significati emotivi. Un luogo è il risultato di un insieme di elementi, una sorta di amalgama virtualmente irripetibile di connotazioni fisiche e materiali peculiari che si fondono con le precomprensioni spirituali, le caratteristiche culturali, le abitudini sociali di chi li vive, ovvero li attraversa e li abita. Un luogo è dunque certo producibile, ma non *ri*-producibile – e di sicuro non in termini tecnologici e di piena uniformità: è infatti evidentemente la presenza costitutiva di fattori umani in essi a rendere ogni luogo differente e pressoché irripetibile.

Le consequenzialità di tale distinzione rimandano direttamente al centro del nostro tema: mentre risulta difficile pensare che il concetto di *spazio* così inteso nella sua astrattezza, indeterminatezza e impersonalità possa originare, offrire lo sfondo e costituire il contesto di maturazione di legami sociali tra individui e tra gruppi, il concetto di *luogo* non solo ne è esso stesso esito e testimonianza, ma li rinnova costantemente, incentiva alla loro costruzione creativa. Ed è proprio di una maggiore, ovvero di una più estesa e più intensa rete di legami sociali che le nostre società hanno bisogno, per sfuggire o contrastare due pericoli tutt'altro che futuribili. Si tratta, da un lato, delle crescenti dinamiche di *estraniazione* che le attraversano – intendendo qui con tale termine le infinite variazioni di *clichés* già abbondantemente evidenziati e dagli effetti quantomeno ambigui, come quello del ritrarsi nella sfera privata e del corrispondente ridursi dell'impegno pubblico²¹ – e, dall'altro, delle non corrispondenti ma ugualmente perniciose dinamiche di *estraneizzazione*, che consistono nel rendere estranei "gli altri", nemici "i diversi" e nel costringere reattivamente chi risulta compreso in quelle definizioni a rafforzare un rapportarsi verso gli apparte-

²¹ Tra gli altri, si veda innanzitutto R. Sennett, *Il declino dell'uomo pubblico* [1973], Bruno Mondadori, Milano 2009.

nenti al proprio gruppo di riferimento “dal carattere endogamico e tribale”, sicuramente chiuso e potenzialmente ostile verso l'esterno, appunto verso quelli stessi che li hanno definiti o li trattano da “altri” o “diversi”²².

La distinzione appena tratteggiata tra *spazio* e *luogo* trae ispirazione dalla celebre riflessione che Marc Augé dedica alla distinzione tra *luoghi* e *non-luoghi*. Ripercorrere qualche passaggio di tale riflessione consente forse di portare avanti in altra forma quell'esigenza di ridefinizione dei termini di un patto *per* il territorio dalla quale si è preso avvio. Deve innanzitutto essere ricordato che Augé definisce il *luogo* come *relazionale*, in quanto sostanziato da rapporti interpersonali, *storico*, in quanto esito di stratificazioni di memoria collettiva, *implicato di identità*, ovvero sfondo e contesto di elaborazione di infinite biografie individuali²³. Laddove tali caratteristiche risultano assenti, ci troviamo di fronte ad uno degli innumerevoli *non-luoghi* che la modernità tecnologica ha prodotto e ci ha reso familiari, ovvero, all'occhio dell'antropologo francese, di fronte ad uno dei numerosi spazi di anonima e impersonale «intersezione tra corpi che si muovono».

Come Augé avrà modo di precisare anche in una serie di studi successivi, nella sua prospettiva corrispondono a questo ritratto innanzitutto le stazioni, i metrò, gli aeroporti, i supermarket, e così via, insomma concrezioni spaziali che incarnano il cosiddetto *paradosso della surmodernità*: «nei non-luoghi nessuno si sente a casa propria, ma non si è nemmeno a casa degli altri»²⁴. Il rapporto di opposizione che esiste tra *luoghi* e *non-luoghi* si riconosce anche nelle forme di socialità che essi rispettivamente incorporano: mentre i *luoghi* sarebbero all'origine del «sociale organico» i *non-luoghi* creerebbero la «contrattualità solitaria» e sostanzialmente impersonale, tipica del viaggiatore che compra un biglietto in una stazione ferroviaria o dell'acquirente che fa shopping in un centro commerciale.

Tenendo presente la distinzione sviluppata dall'antropologo francese, in ciò che segue impiegherò quest'ultima nozione slegandola volutamente da ogni riferimento a spazialità concrete, lasciando dunque il concetto di *non-luogo* intenzionalmente rarefatto e circoscritto alla manifestazione della negazione del carattere relazionale, storico e identitario che, nella prospettiva di Augé, connota invece il concetto di *luogo*. Ciò al fine di poter ricondurre più liberamente il concetto di *non-luogo* a quello di *spazio* sopra descritto, e di poter usare entrambi in termini quasi sinonimici.

²² Traggo spunto a questo proposito dalla nozione di *comunitarismo endogamico* articolata da E. Pulcini (“L'io globale: crisi del legame sociale e nuove forme di solidarietà”, in E. Pulcini, D. D'Andrea (a cura di), *Filosofie della globalizzazione*, ETS, Pisa 2001, pp. 57-83; Id., *La cura del mondo. Paura e responsabilità in età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, pp. 60-112) e dalla tematica del *gioco di specchi* sviluppata da B. Henry (“Gioco di specchi. Rappresentazioni del sé e dell'altro/a”, in A. Pirri (a cura di), *Logiche dell'alterità*, ETS, Pisa 2009, pp. 103-24).

²³ M. Augé, *Non-places. Introduction to an Anthropology of Supermodernity* [1992], Verso, London 1995, pp. 75-116.

²⁴ M. Augé, “La conquista dello spazio”, in Id., *Il senso degli altri. Attualità dell'antropologia* [1994], Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 118.

5. *Multiculturalismi e interculturalità*. Provando a riepilogare quanto fino a qui articolato rispetto alla chiarificazione dei termini definitivi della *società multiculturale*, anche alla luce delle ulteriori precisazioni ora introdotte, possiamo a questo punto rilevare l'esistenza di almeno tre livelli di specificazione del concetto. Come già sopra sottolineato, una *prima* e più larga accezione di società multiculturale risulta comprensibile nei termini del modello della *coesistenza*, della giustapposizione e della contiguità monadica e statica tra individui e gruppi. Si tratta di uno *stare-insieme-accanto* tra alterità per lo più inconsapevoli e reciprocamente ignoratesi (se è questa una società composta da monadi, si può allora attribuire ad essa lo stesso efficace adagio usato spesso per descrivere il concetto leibniziano: «le monadi non hanno né porte né finestre»).

Una *seconda* e più ristretta accezione inserisce un elemento di dinamicità accanto ad uno di tendenzialità normativa. Tale accezione iscrive infatti il concetto di società multiculturale entro i termini della *sfida della convivenza* e, più precisamente, della convivenza *entro spazi*, per quanto astratti, indeterminati e, sostanzialmente, impersonali. S'inaugura così una significativa assunzione di consapevolezza circa l'esistenza di spazi da condividere e la necessità di renderli "nostri" in un senso allargato e necessariamente diacronico. Si apre a questo livello, in altri termini, l'esigenza di una cornice comunicativa, di un contesto di discussione su cosa fare di quegli spazi, su come pensarne una destinazione futura non unilateralmente guidata (da parte del gruppo sociale in quel contesto dominante), bensì multilateralmente condivisa.

È per altro possibile individuare un'ulteriore e *terza* accezione, sempre nell'ambito della *sfida della convivenza*, che pare spostare il suo significato *oltre* il concetto medesimo. Alludo qui alla declinazione di società multiculturale come convivenza *entro luoghi*. Quest'ultima mantiene l'esigenza del contesto di discussione già contenuto nella precedente declinazione; essa ne richiede tuttavia un rafforzamento, sia dall'interno – attraverso una più articolata strutturazione e formalizzazione delle modalità decisionali –, sia dall'esterno – incorporando l'istanza di *relazionalità* tra più individui e gruppi e sollecitando la messa in disponibilità dei reciproci "serbatoi" di memoria e di identità in vista della *creazione* o continua *ri-creazione* di un insieme inestricabile ed irripetibile di connotazioni fisiche (originarie) e spirituali (portato di chi li ha abitati o continua a farlo)²⁵. Per rendere maggiormente esplicita la portata concettuale ulteriore di quest'ultima accezione rispetto al tema della società multiculturale, potremmo stipulativamente qualificarla come *società interculturale*²⁶. Alcuni chiarimenti di tale stipulazione, pur in forma sintetica, confido emergeranno da ciò che segue.

²⁵ Per pensare un ipotetico sviluppo concettuale di questo punto specifico, sembra particolarmente promettente la riflessione elaborata da J.-M. Ferry, *L'éthique reconstructive*, Éditions du Cerf, Paris 1996 [*L'etica ricostruttiva*, a cura di G. Lingua, Medusa, Milano 2006].

²⁶ Per un'ampia, qualificata e pluriprospectica ricognizione su questo tema rimando qui a due recenti volumi, esito di un comune progetto di ricerca: G. Cacciatore, G. D'Anna (a cura di), *In-*

Nel tentativo di precisare l'accezione appena proposta, si deve porre innanzitutto in atto un chiaro contrappunto, al fine di evitare gli effetti di una tentazione culturalista che facilmente accompagna ogni discorso circa la società multiculturale; un contrappunto nei confronti del quale bisogna però allestire un più ampio esercizio di consapevolezza. Detto nei termini di un altro noto antropologo, Clifford Geertz, bisogna resistere all'aspirazione a «formare goccioline, per così dire, monocrome di politica e di cultura»²⁷, ovvero alla tentazione di reificare i luoghi, pensandoli come l'esito di un'identità già da sempre e comunque condivisa, di una stratificazione storica e memoriale definita una volta per tutte, di una relazionalità fissa e determinata rispetto ai suoi canoni e ai suoi attori di riferimento. Tale tentazione svierebbe l'attenzione – non solo dell'antropologo e del filosofo politico, ma di ogni singolo/a cittadino/a – dagli aspetti problematici, instabili o dialettici dei luoghi, dalle loro fraglie di superficie e da quelle più profonde, come pure a quelle che si potranno creare a seguito dell'inserimento di nuovi elementi.

Al pari della cultura, del mondo delle relazioni sociali, della personalità individuale dei soggetti che lo abitano, un luogo non può mai dirsi un amalgama stabile, un insieme di elementi cristallizzato in via definitiva. Sotto questo profilo, se per un verso va evitata l'anomia, l'impersonalità radicale o la scarsa comunicazione effettiva che caratterizza i meri *spazi* o i *non-luoghi*, bisogna per l'altro essere cauti nell'accogliere acriticamente il rinvio alla nozione di *luogo* quale ambito di compensazione di tutte le problematiche che i primi non riuscirebbero a risolvere²⁸.

Nello spostare la nostra attenzione filosofica e politica sulla prospettiva aperta dal concetto di luogo, dovrebbe inoltre essere attivata una più estesa assunzione di consapevolezza nei confronti di un duplice tribalismo che tarda ad assumere profili più contenuti: da un lato, quello che potremmo chiamare un *tribalismo residente*, che caratterizza il gruppo sociale (finora) unico o comunque dominante in un determinato luogo, che tenta di riprodurre e perpetuare stilemi culturali e comportamentali per principio esclusivi e non trasmissibili al suo esterno, innescando così una chiara dinamica di esclusione nei confronti degli individui e gruppi di più recente ingresso in quello stesso luogo. Dall'altro può riconoscersi il profilo di un *tribalismo immigrato*, che mette in atto classiche dinamiche di immunizzazione²⁹ nei confronti dell'ignoto – sia esso una persona, un gruppo di persone, un luogo

terculturalità. Tra etica e politica, Carocci, Roma 2010; G. Cacciatore, R. Diana, *Interculturalità. Religione e teologia politica*, Guida, Napoli 2010.

²⁷ C. Geertz, *Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts*, Passagen Verlag, Wien 1996 [*Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, trad. it. di A. Michler e M. Santoro, il Mulino, Bologna 1999, p. 71]. Ma su questo punto cfr. anche M. Augé, *La conquista dello spazio*, cit., p. 110.

²⁸ Su questo tema cfr. C. Certomà, *Costruire roccaforti, costruire "incontri": sulla retorica dell'autenticità dei luoghi*, in «Gazzetta Ambiente», 2008, n. 3, pp. 63-70.

²⁹ Il riferimento va qui a R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

go –, per di più quando questo si palesa come potenzialmente e fattivamente ostile e costringe i “nuovi arrivati” a ricreare porzioni di *luoghi* – dei *loro* luoghi di origine – all’interno di *spazi* estranei e occasionali, che per lo più non sono in grado di contenerne le specificità e, soprattutto, di consentire il sorgere di forme di socialità stabili e reciprocamente soddisfacenti, sia al suo interno sia verso l’esterno.

La *compressione spaziale* o *de-spazializzazione* di cui s’è detto in apertura rinviene qui la sua accezione peggiorativa e ostracizzante di *confinamento*: la compressione di quegli spazi, dal punto di vista del *tribalismo residente*, assume il profilo di una strategia di allontanamento dalla propria vista della presenza e del quindi necessario confronto con il *tribalismo immigrato*. Per converso, da parte dei componenti di quest’ultimo, quel confinamento viene vissuto in senso duplice. Innanzitutto, come una chiusura verso l’interno, che tende a produrre ulteriori micro-confinamenti e marginalizzazioni entro quella spazialità, ovvero a riprodurre le dinamiche asimmetriche nei confronti delle classiche figure più deboli della “tribù”, siano esse il giovane solo, la donna o l’anziano. D’altra parte, esso produce anche diversificati e spesso radicali bisogni di uscita da quel tribalismo, esattamente per fuggire da quelle forme distorte di legami sociali che i micro-confinamenti incentivano. Si tratta tuttavia di bisogni che, se messi in atto, si svelano spesso come dei “salti nel buio” sociale, rispetto alla creazione di nuovi legami e alla prospettiva di integrazione in altri contesti, soprattutto se “il fuori” dallo spazio anonimo del *tribalismo immigrato* coincide con “i luoghi” abitati da altrettanti *tribalismi residenti*.

Inquadrata da questo punto di vista, la dialettica oppositiva tra *luoghi* e *non-luoghi* o tra *luoghi* e *spazi* non può più dirsi leggibile in senso diametralmente valoriale e contrastivo, ovvero in forme che dipingerebbero come sempre e comunque positivi i primi e sempre e comunque negativi i secondi. Se restano irretiti nelle opposte e reciprocamente ostili forme di *tribalismo*, i luoghi rischiano anzi di consumare ed esaurire le loro grammatiche di senso senza avere la concreta possibilità di rigenerarle. Nel nostro tempo i luoghi, tradizionalmente intesi, tendono a parlare a sempre meno persone e rischiano concretamente di veder scemare il loro fascino di amalgama materiale e simbolica al tempo stesso, se non cessano di sentirsi immuni dall’esigenza di trasformarsi e se non accettano – e, soprattutto, praticano – l’inesauribile sfida della loro costante ridefinizione.

Provando a tracciare un bilancio, necessariamente provvisorio, il contesto per pensare quella che sopra abbiamo qualificato come *società interculturale*, al di là della tentazione culturalista e delle “secche di tribalismo” ancora residuali del concetto dal quale quest’ultima promana, potrebbe dunque collocarsi all’interno di quel costitutivo rapportarsi che comunque lega il concetto di *luogo* a quello di *spazio*. All’interno di questa prospettiva, un punto di avvio può forse essere individuato nel tentativo di concepire più esattamente il “tra”, quella liminarietà che unisce e al tempo stesso distingue i due concetti, che avvicina fino a quasi unire due estremi *prima*

facie polari e incomunicanti. È forse in quelle microporzioni di spazialità locale o di località spaziale, in quegli anditi che sono *non-più-spazi* e *non-ancora-luoghi* che possiamo rinvenire i semi di una rinnovata socialità interculturale; una socialità che risulta connotata di quello stesso carattere di dinamicità che distingue il concetto di *spazio* – e di *non-luogo* – ma che i *luoghi* possono aver perduto, rallentato o rimosso.

Possono riconoscersi in queste forme non più spazializzate né ancora localizzate quelli che quasi ossimoricamente potremmo chiamare i *non-luoghi dell'interculturalità*: forme ibride di spazialità, che partono dall'indeterminatezza e impersonalità, ma tendono ad una *ri-localizzazione* creativa, consapevole e comprensiva delle reciproche alterità che andranno ad abitarle. Possono riconoscersi in questi profili dimensioni pubbliche di vita (anche) quotidiana, animate da condivisione come da conflitto e certo da differenze, che risultano non etero-dirette, ovvero non sottoposte ad una logica assimilatoria, bensì volontaristicamente orientate e in direzioni non predeterminate.

Quella che anima tali forme di spazialità ibrida si propone come una “tensione” dal profilo mutevole e necessariamente contestuale, ovvero come una progressiva dinamica di alterazione ed estrazione relazionale dall'anonimato e dall'impersonalità di quelle spazialità e, soprattutto, delle persone che li abitano e contribuiscono a trasformarle, in vista della creazione di nuovi costrutti di senso che, in forme durevoli ma del tutto aperte rispetto ai contenuti, sappiano tenere insieme ciò che è stato e ciò che potrà essere, con e dopo di noi.

Si tratta, in altri termini, di non prendere progressivamente le distanze dall'imperativo morale – e insieme sociale – di “creare mondi”, di non rinunciare all'esercizio creativo di nuove strutture e modalità di interazioni vissute, di non smettere di immaginare convivenze. Ciò può avvenire solo a partire dalla consapevolezza che non solo il nostro io è il frutto dell'interazione, ma che esattamente quest'ultima struttura, smonta e ricostituisce anche il nostro mondo, che non è altro che il frutto delle nostre pratiche di vita e del nostro partecipare ad esso, del nostro portare qualcosa di non ancora presente, ma anche del nostro sottrarre qualcosa che già vi era³⁰. Tale consapevolezza deve potersi accompagnare ad una seconda e non meno imperativa: non vi è da nessuna parte, nel mondo, il *tutto*, la totalità per sempre definita. Ma al tempo stesso non vi possono essere le parti, le differenze, le parzialità o le molteplicità (culturali, ma non solo), se non in riferimento ad un qualche figurazione del tutto. La povertà, ovvero la fissità del nostro vocabolario concettuale non può infatti che concepire in blocco e in costante relazionalità il concetto di *parte* e quello di *tutto*, di *differenza* e *uguaglianza*, di *parziale* e *totale*, di *molteplice* e *unitario*, ...

³⁰ Pur da prospettive diverse, hanno opportunamente insistito sul questo punto C. Sini, *Da parte a parte. Apologia del relativo*, Pisa, ETS 2009 e L. Irigaray, *Sharing the world*, Continuum, London 2008 [*Condividere il mondo*, trad. it. di R. Salvatori, Bollati Boringhieri, Torino 2009].

Lo sforzo normativo ed empiricamente contro-tendenziale risulta allora evidente nella misura in cui, sapendo di non poter rinunciare all'idea, dobbiamo poter pensare ad un tutto in termini non statici ma dinamici, ad una figurazione della totalità come qualcosa che *non è* ma può e *ha da essere* (anche) tramite il nostro operare in vista di essa, a partire certo dalle nostre parzialità visuali e limitatezze pratiche ma, parimenti, dalla certezza del poter “fare nodi”, del poter creare punti (temporaneamente) fermi, anche in assenza di un “filo” già pronto e disponibile – e che forse non potrebbe mai esserlo.