

Michal Jan Rozbicki

## Intercultural Studies

### Profili metodologici di una nuova disciplina<sup>1</sup>

#### Abstract

The intercultural occurs in the space between two or more distinct cultures that encounter each other, an area where meaning is translated and difference is negotiated. A systemic understanding of this highly complex process calls for interdisciplinary approaches, but scholars are often constrained by conventionalized conceptual languages of their disciplines, and by the incommensurability of frameworks of knowledge. What is also required is a high degree of self-awareness of the interpreter's own epistemological categories, as well as of those of the diverse actors within the intercultural relationship that is being interpreted, something few academics are trained for. This essay proposes an interpretive scaffolding to reveal the intricate nature of such relations of difference, and makes the case that the intercultural process is a vital dynamic of human history, engendering not only conflicts but also intellectual ferment, creative tensions, and innovative adaptations.

**Key words:** Intercultural, Methodological, Interdisciplinary, Difference, Otherness.

#### I

Ogni incontro interculturale genera una relazione tra differenze. Essa prende corpo nello stesso spazio in cui persone con modi distinti di interpretare il mondo si trovano a negoziare la loro reciproca Alterità. Questo fenomeno coinvolge un ampio spettro di gruppi con specifiche sub-culture, identità, collocazioni sociali, regole di condotta – dalle associazioni alle professioni, fino alle corporazioni economiche, le tribù, le comunità etniche e le nazioni – con differenziati livelli di implicazione e

---

<sup>1</sup> Il testo qui presentato in traduzione italiana è pubblicato, nella sua versione originale, con il titolo: Michal Jan Rozbicki, "Intercultural Studies: The Methodological Contours of an Emerging Discipline," in Rozbicki, 2015, ed., *Perspectives on Interculturality: The Construction of Meaning in Relationships of Difference*, New York: Palgrave Macmillan. Il par. VI della versione originale non è stato ricompreso nella presente traduzione, previo accordo con l'autore. Il testo qui pubblicato è riprodotto nella versione italiana su concessione delle edizioni Palgrave Macmillan. La traduzione italiana è a cura di M. Ricca.

diversi gradi di capacità nel mantenere la loro rispettiva coerenza interna. La dimensione interculturale non richiede d'incontrarsi in un medesimo luogo fisico; le persone possono entrare in contatto per mezzo d'idee e attraverso oggetti che hanno la propria origine in culture che non si trovano in una relazione d'immediata prossimità con loro. L'interculturalità *accade* in ogni frangente in cui le persone entrano in contatto con l'Alterità culturale. È in quel momento che esse divengono consapevoli di aver dato per scontate le percezioni della realtà trasmesse loro dalla propria comunità di appartenenza, mentre quelle percezioni non sono universali ma piuttosto semplicemente convenzionali, un prodotto del loro ambiente di vita. Le reazioni a questa presa di coscienza possono essere di tipo difensivo, adattivo o aperte alla reciproca convivenza. Qualunque sia la forma che esse assumano, resta comunque il fatto che le relazioni interculturali sono tra le forze motrici più potenti nel determinare i mutamenti del corso della storia.

La contemporaneità conosce un inesausto e spesso imprevedibile incedere della globalizzazione. Ciò rende la comprensione dei processi interculturali una delle più grandi sfide del nostro tempo. È dunque piuttosto sorprendente che la nostra conoscenza dei meccanismi interni del fenomeno 'interculturale' si attestino ancora su livelli alquanto modesti. In effetti, non è difficile dimostrare come questa conoscenza sia ancora frammentata, segmentata da confini di tipo istituzionale e dal particolarismo metodologico del mondo accademico. Tutto ciò, tra l'altro, a dispetto del fatto che mezzo secolo di analisi critica del concetto di cultura ha fornito contributi assai significativi, a partire dalla denuncia dell'etnocentrismo quale fonte di pregiudizi all'opera in diversi ambiti della ricerca, per continuare con l'inclusione della tematica del potere all'interno dei *cultural studies*, e ancora con l'ampliamento del campo d'indagine alle culture poste oltre i confini nazionali o etno-linguistici di singoli gruppi. In sintonia con tutto ciò, sono fioriti gli studi sui processi che trascendono le divisioni inter-gruppo, come appunto la globalizzazione, le varie forme d'imperialismo, il neocolonialismo. Ciò nondimeno, se su un fronte avveniva tutto questo, la nostra comprensione della pervasività dei processi interculturali sembra invece essere rimasta ai blocchi di partenza. Gli studi interculturali esigono la predisposizione alla riflessione, a un'analisi raffinata e sistematica. Essi non costituiscono un'impresa di poco conto. Viceversa, richiedono a chi li affronta l'attraversamento dei propri confini culturali, il superamento dei paradigmi idiomati radicati nelle proprie discipline di appartenenza e – il compito forse più impegnativo – l'acquisizione di una profonda consapevolezza non solo delle proprie categorie epistemologiche ma anche di quelle utilizzate dai diversi attori coinvolti nella relazione interculturale e destinatari degli sforzi d'interpretazione. Bisogna ammetterlo, non sono molti nel mondo della ricerca accademica a essere adeguatamente attrezzati far fronte a simili sfide.

Su un altro versante, c'è da dire che gli studi interculturali sono oggi agevolati dalla circostanza che negli ultimi decenni le indagini sulla 'cultura' si sono liberate da un certo provincialismo e hanno acquisito un elevato grado di raffinatezza teorica. Va constatato, peraltro, che l'approccio al tema 'cultura' appare oggi più che mai filosoficamente differenziato. Ciò nondimeno, il guadagno netto derivante da questa acquisita eterogeneità consiste nel mutato atteggiamento degli studiosi rispetto al culturalmente Altro. Essi sono oggi distanti anni luce dal tipo di sguardo sull'Alterità sintetizzato nell'icastica considerazione formulata ormai mezzo secolo addietro da Hugh Trevor Roper, illustre storico dell'Europa e del mondo britannico, che nel far riferimento alle culture delle società non-

occidentali le bollava come “il poco edificante eccitarsi di tribù barbare disseminate in pittoreschi ma insignificanti angoli del globo”<sup>2</sup>. Gli studiosi occidentali sono oggi ben lungi dall’universalizzare le categorie della cultura occidentale. Quanti operano nei contesti post-coloniali, poi, rigettano risolutamente ogni atteggiamento universalizzante – tristemente associato con l’imperialismo – e appaiono propensi a riconoscere che l’incapacità di varcare le barriere interculturali non è un’affezione esclusiva dei colonizzatori ma un fenomeno globale connaturato all’identità culturale. Più che in qualsiasi altra epoca, è oggi diffuso tra gli studiosi il genuino riconoscimento della specificità di ogni percorso di formazione storica delle culture e del corrispettivo arsenale di significati che permea il modo in cui popoli e individui fanno esperienza del mondo. Infine, c’è anche da registrare una crescente consapevolezza che nonostante nessuna disciplina, di per sé sola, sia in grado di rispondere ai problemi che sgorgano dall’incontro interculturale, la nozione di ‘studi interculturali’ è tuttavia sufficientemente ampia da poter attrarre al suo interno più approcci disciplinari.

Uno dei più rilevanti argomenti a supporto degli studi sull’interculturalità – e che costituisce sia un ambito di ricerca sia una categoria d’analisi – consiste nel suo essere intellettualmente redditizio. Probabilmente, il più grande guadagno ingenerato dalla frequentazione di questi studi consiste in un intrinseco incrementarsi della conoscenza. Ciò si verifica perché l’incontro tra differenti culture o tra lo studioso e il suo oggetto di studio collocato in seno a una cultura diversa dalla sua agiscono come una sorta di sortilegio capace di trasfigurare l’intera scena nella quale si muovono i suoi attori. Come a dire che fino a quando la bacchetta magica dell’Alterità non avrà disegnato nell’aria le sue volute e la familiare stabilità della cultura di ciascuno non sarà così stata intaccata, le persone resteranno inclini a guardare la realtà che li circonda – comprensiva di strutture sociali, istituzioni, valori morali, criteri di gusto e bellezza, standard per una condotta socialmente appropriata – come se si trattasse di qualcosa di normale, naturale, sostanzialmente indiscutibile: “il modo stesso in cui le cose devono e non potrebbero non essere”. Sicché, in sintesi, il significato di queste “cose” riposerà nel loro stesso darsi quali esse sono. Il sortilegio promanante dall’Alterità farà sì, invece, che tutto questo sapere trasmesso riveli la sua matrice storica, elaborativa, immaginaria e convenzionale – così da stimolare un’attività di riflessione creativa e, insieme, nuovi interrogativi<sup>3</sup>. Il senso comune che scandisce la quotidianità così come le categorie analitiche del mondo accademico – entrambi a tal punto naturalizzati dalla pratica sociale da trasformarsi in dati di fatto – subiranno allora un processo sufficientemente intenso di relativizzazione da dar vita a questioni del tutto inedite. In un certo senso, ciò ricorda un po’ i dibattiti tra fazioni opposte nell’agone democratico. Il loro accendersi aiuta il sistema a rinnovarsi, laddove uno stato strutturato secondo la forma del partito unico con ogni probabilità subirebbe una sorta di attrazione gravitazionale verso un immoto conformismo. Qualcosa di simile avviene anche nel campo dell’educazione. Una formazione educativa che ponesse gli studenti a contatto esclusivamente con ciò che fa già parte del loro mondo e un sapere che si

---

<sup>2</sup> Trevor.Roper, (1965: 9).

<sup>3</sup> Sulle implicazioni di simili situazioni e sul repentino relativizzarsi delle strutture politiche che a esse consegue, cfr. Lefort (1988: 93).

concentrasse soltanto su ciò che definisce ed è interno a un singolo gruppo mancherebbero di centrare il loro scopo.

Un'analogia con i meccanismi che governano l'umorismo può essere d'aiuto nell'esplicitare l'innescarsi degli effetti innovativi che derivano dall'incontro con l'Altro. Una situazione comica si verifica, generalmente, quando la descrizione di qualche evento o frangente si schiude inaspettatamente in seno a un contesto di placida e scontata normalità. Questa improvvisa eruzione dell'imprevisto sconvolge gli schemi di comportamento comunemente praticati - e, in genere, anche dati per scontati. Le violazioni di questi standard di normalità possono investire il "conveniente" uso della lingua, i modi di vestirsi considerati confacenti a ogni specifica età, così come la logica del senso comune e le sue regole. La normalità può essere infranta tanto distorto quanto esagerando o addirittura contraddicendo l'esistente, vale a dire la convenzionale percezione della realtà. Tuttavia, la reazione di sorpresa che ne consegue è ben più che una mera esplosione di comicità, anche quando la reazione (in genere una risata) si prospetti come una risposta spontanea, irriflessa, a qualcosa di nuovo, a un'associazione mentale non ortodossa o a una situazione tale da lasciare interdetti. Quel che si verifica è invece un evento di caratura epistemologica. Esso è fonte di implicazioni cognitive perché, come un esperimento di verifica, squaderna la realtà dicendoci qualcosa di nuovo su di essa. Attirando la nostra attenzione su contraddizioni e paradossi, e perciò costringendoci a riflettere sul mondo e a prendere posizione su e dentro di esso, questo nuovo angolo visuale suggerisce nuove interpretazioni e disvela connotazioni sconosciute delle cose e delle persone che sino a quel momento si pensava di conoscere. Esso può rendere visibile quel che nel corso della vita quotidiana resta invece in ombra, come ad esempio i tratti di assurdità che si annidano in cose o comportamenti che sarebbero altrimenti considerati del tutto validi e ragionevoli. Del resto, l'assurdità emerge quando il normale ordine delle cose viene messo in subbuglio: condizione che potrà pure produrre effetti comici, ma che può anche alimentare un profondo e genuino stato d'allarme. Naturalmente, l'umorismo non agisce soltanto come un fattore di sconvolgimento. Esso può anche rivestirsi di una funzione conservativa (e pure in questo si avvicina all'incontro con l'Alterità). Ciò avviene ogniqualvolta esso serve a censurare proprio coloro che violano la normalità, gli imperativi dell'abitudine. Ridicolizzando i trasgressori, lo humor riproduce e concorre a mantenere l'ordine stabilito, le caratteristiche distintive di una data cultura, e vi riesce appunto rinforzando la fiducia delle persone nei convincimenti e nelle credenze comunemente condivise. Ciò nondimeno, il ridicolo funziona come un'arma a doppio taglio. Esso può rivelarsi anche uno strumento politico straordinariamente potente ai fini del cambiamento. La sua duplice lama è resa manifesta dalla circostanza che con il progressivo *assuefarsi* a comportamenti precedentemente percepiti come trasgressivi (e perciò anche comici), le persone finiscono per considerarli "normali", cosicché la loro carica umoristica evapora - per inciso, esattamente come l'Alterità e la sua percezione tendono a sfumare man mano che i processi di 'domesticazione culturale' vanno prendendo il sopravvento<sup>4</sup>.

Le nuove questioni poste dall'intercultura - sia per gli attori delle vicende storiche sia per i ricercatori - esigono nuove strategie di soluzione. Questa necessità può tuttavia esercitare un enorme effetto

---

<sup>4</sup> Dziemidok (1967: 131, 33-36).

innovativo sulle discipline accademiche. Proverò subito a spiegarmi. Gli studiosi parlano sovente del bisogno di espandere i loro orizzonti d'indagine mediante approcci interdisciplinari. In realtà, molti di essi rimangono invece impigliati nei reticoli specialistici propri delle discipline tradizionali all'interno delle quali ciascuno di loro è ostaggio di metodologie e modelli interpretativi refrattari a qualsiasi innovazione. Allo tempo stesso, chi fa ricerca viene dissuaso dal violare territori altrui da un sistema burocratico-disciplinare che controlla progetti, valutazioni, *actio finium regundorum* e avanzamenti - ed è in genere nelle mani dei più anziani, professori ormai stabilizzati e fatalmente inclini ad attenersi ai paradigmi già in uso. Eppure, quanti intraprendono studi interculturali scoprono assai presto che non è loro lasciata altra scelta se non quella di avventurarsi di là dalle mura di cinta delle loro fortezze disciplinari se vogliono porsi nella condizione di comprendere un fenomeno così complesso e stratificato come quello oggetto della loro indagine. Essi saranno in prima linea nello sperimentare quanto la cultura non sia semplicemente *una delle dimensioni* presenti in ciascuno dei tradizionali settori disciplinari come la scienza, l'economia o la storia, ma piuttosto una sorta di fondoscena comune a tutti gli ambiti della ricerca e della conoscenza.

I processi interculturali si manifestano in tutta la loro ricchezza quali forze vitali e dinamiche della storia umana allorché lo sguardo del ricercatore si distende lungo una prospettiva di lungo termine. Misurarsi con l'Alterità è scaturigine di fermento intellettuale, tensione creativa e adattamento innovativo - tutti motori del mutamento culturale. Ciò nondimeno, il tempo scorre in modo differente per le culture più isolate, per questo in grado di preservare il loro localismo e il proprio perdurare, e per le culture investite dall'incontro con un Altro che agisce da forza propulsiva nell'alterare modi di vita e percorsi di sviluppo. Così, un beneficio collaterale che deriva agli studiosi dei processi interculturali consiste nell'intrinseca esigenza di neutralità che connota qualsiasi approccio a tali fenomeni. Molto inchiostro è stato versato - si sa - sulla necessità di mantenere un atteggiamento il più possibile oggettivo e scevro da pregiudizi nell'analisi delle culture. Tuttavia, indagare l'interculturalità senza l'effettiva capacità di mettere in pratica questo imperativo metodologico è sostanzialmente impossibile. Un'analisi partigiana o segnata dalle inclinazioni ideologiche dell'interprete semplicemente chiuderebbe ogni accesso al mondo che ospita l'Alterità.

Per riuscire a tracciare tutte queste caratteristiche dell'interculturalità è necessario poter disporre di una robusta impalcatura ermeneutica in grado di rivelare l'intricata natura di questo fenomeno. Il campo d'indagine richiede che si sia teoricamente attrezzati. In assenza di un adeguato equipaggiamento si brancolerebbe come si fosse bendati. Ed è così per una serie di ragioni. Innanzi tutto, la consapevolezza epistemologica del ricercatore costituisce preconditione di ogni possibile acquisizione. Chi si percepisse come un turista in terra straniera, anziché come uno straniero in casa altrui, incontrerebbe ostacoli insormontabili. Secondariamente, un buon grado di dimestichezza teorica con discipline diverse dalla propria rappresenta uno strumento di cruciale importanza dal momento che la cultura, in sé considerata, non è riducibile all'interno di nessuna singola disciplina; d'altro canto, sono necessari differenti registri concettuali per poter cogliere i differenti piani d'azione contemporaneamente percorsi dagli attori sociali. In terzo luogo, bisogna sempre tenere a mente che le culture vivono principalmente la dimensione locale. Utilizzare quindi un linguaggio eccessivamente astratto nel descriverle rischierebbe di mancare la presa su questa connotazione di localismo. Infine, è

indispensabile superare il senso di frustrazione che potrebbe derivare dalla presa d'atto che ogni teorizzazione sulle culture non è affatto necessaria perché esse esistano. Al contrario, è essenziale concentrare l'attenzione sul modo in cui una cultura è *praticata* se si vuole evitare di immolare il proprio tempo a interrogarsi senza costrutto sul perché la gente adotta comportamenti che non si incastrano nelle *nostre* categorie teoriche, o – ancora peggio – tendendo di costringere quei comportamenti all'interno di tali categorie. La teoria è esito della pratica osservativa, ma quel che concretamente accade *nella* pratica vissuta non è un parto della teoria.

C'è ancora un importante aspetto del quale essere avvertiti nel tracciare la sagoma degli studi interculturali quale nuovo settore disciplinare. Essi non vanno confusi con gli studi comparatistici. Questi – ormai ben acuartierati in seno alla scienza politica, la critica letteraria e la *global history* – sono orientati alla comparazione di società, gruppi e culture distanti e spesso privi di reciproche connessioni, indagando similarità e differenze suscettibili di dare adito a elaborazioni di ampio respiro e di arricchire la comprensione dell'agire umano nei diversi luoghi del mondo. Gli specialisti in questi campi di ricerca non hanno sempre dimestichezza con la teoria della cultura, e ciò spiega perché essi spesso considerino quello culturale come un aspetto secondario dell'oggetto della comparazione (come, ad esempio, le istituzioni deputate alla politica estera o all'applicazione della legge) e non invece il grembo della vita sociale<sup>5</sup>. Come conseguenza, le generalizzazioni che germinano da tali analisi comparative appaiono spesso carenti proprio sotto il profilo dell'indagine culturale. Così, ad esempio, nello scandagliare la presenza di analogie nella prassi politica di paesi differenti, esse tendono a mostrare alcuni deficit nell'adeguata ponderazione della diversità dei significati che l'agire politico assume nelle rispettive società. In cima ai pericoli derivanti da una comparazione superficiale, c'è altresì il problema generato dal particolare frangente che vede le categorie proprie dei singoli studiosi, utilizzate nelle loro analisi comparative, trarre origine da un ulteriore contesto culturale, terzo rispetto a quelli esaminati. L'effetto complessivo è che i 'modelli comprendenti' che risultano tracciati da questi studi possono rivelarsi sovente talmente alieni dagli effettivi contesti locali da lasciar affermare che essi abitano, per la gran parte, soltanto nella mente di chi sostiene di averli scoperti<sup>6</sup>.

## II

Perché gli studi culturali possano produrre incrementi di conoscenza è necessario che la categoria che funge da asse della loro analisi – la cultura – sia resa oggetto di approfondita comprensione. Tuttavia, poiché il suo significato è fonte di numerose controversie e divergenti approcci disciplinari, sarebbe opportuno proporre qui alcune riflessioni sulle sue connotazioni ontologiche giusto per provare a convergere attorno a una definizione operativa. Lo spettro delle interpretazioni rese finora spazia dalla cultura intesa come un modello prefissato, sostanzialmente una sorta di passepartout buono per

---

<sup>5</sup> Chabal, Daloz (2006).

<sup>6</sup> Cfr., ad esempio, Kolchin (1987); e Schoemaker (2004).

affrontare ogni problema si presenti nel corso dell'indagine, alla visione post-moderna che fa della cultura una sorta di proteiforme assortimento di atti comunicativi individuali.

Il modello che assimila la cultura a una specie di rigida impalcatura architettonica discende dalla classica teorizzazione elaborata da Burkhardt intorno alla metà del diciannovesimo secolo e che identificava la cultura con una struttura relativamente statica, una collezione di valori diretta a fornire ai suoi appartenenti le coordinate per agire e pensare, dotata inoltre di una propria coerenza interna. Un'idea così essenzializzata della cultura – peraltro figlia di un approccio erroneo e, al tempo stesso, emblematico del pensiero moderno – sembra non prendere adeguatamente in considerazione che essa è un'entità prodotta dagli esseri umani, e che le persone sono agenti dinamici, costantemente all'opera nel produrre categorizzazioni, permessi, divieti e tattiche di riorganizzazione dell'esperienza – in breve, nell'orchestrare il cambiamento. Una comprensione della cultura che sia statica e indifferente al fattore temporale – così come i suoi principali ingredienti, tra cui razza, classe ed *ethnos* – sarebbe semplicemente a-storica. La cultura non deve per forza essere internamente coerente per poter generare ordine nella mente delle persone. Essa edifica l'armonia delle sue componenti principalmente per mezzo di finzioni, simboli e rappresentazioni piuttosto che avvalendosi di descrizioni oggettive della realtà. È esattamente per questo motivo che gli studi più recenti hanno accantonato la visione del fenomeno “cultura” come sistema coerente e autonomo, preferendo focalizzare la loro attenzione sul modo in cui essa costruisce i suoi significati.

Nella prima metà del ventesimo secolo, le definizioni di matrice funzionalista proseguirono nel solco tracciato dai canoni sanciti dall'approccio di Burkhardt, ponendo l'accento sull'attitudine propria del fattore “cultura” di auto-integrare le società e di assicurare così la loro riproduzione nel lungo periodo. Si prestava poca attenzione a come la cultura muti e i differenti gruppi all'interno delle varie società facciano riferimento a essa, riservando invece assai maggiore considerazione al modo in cui le varie componenti culturali riescono a unire e creare legami tra le persone. Negli anni '60, però, con l'avvento della c.d. *svolta linguistica* e dell'epistemologia post-moderna, lo sguardo del mondo accademico spostò la messa a fuoco dall'unità e dalla stabilità al mutamento, alla fluidità e alla differenziazione interna delle culture. Approcci più datati, come quelli proposti da Oswald Spengler o Arnold Toynbee – basati su distinzioni tracciate su vasta scala tra le varie “civiltà” – vennero giudicati eccessivamente semplificatori. Con tutto ciò, la tradizionale tendenza all'essenzializzazione non scomparve del tutto e ancora di recente è tornata a far proseliti tra numerosi studiosi contemporanei. Forse, il più in vista tra di essi è stato Samuel P. Huntington, che ha a suo tempo denunciato lo scontro tra civiltà incombente sul mondo e si è fatto assertore di una netta distinzione tra di esse quale ottimale opzione per una politica di sicurezza. Tuttavia, anche dove si fosse potuto consentire con lui circa il formidabile potenziale della cultura nel generare conflitti e tensioni e, al contempo, sull'ineffettività della costruzione forzata delle nazioni a opera dei poteri di marca occidentale, ciò nondimeno i problemi caratteristici del vecchio funzionalismo si riaffacciavano prepotentemente anche nei suoi scritti. Le sette ‘civiltà fondamentali’ che egli riteneva di poter estrapolare dal panorama mondiale corrispondevano a categorie alquanto astratte ed erano affette da

una schematicità decisamente astorica<sup>7</sup>. Peraltro, in modo sostanzialmente analogo, Francis Fukuyama, in reazione al collasso dell'Unione Sovietica, giunse alla conclusione che il modello occidentale si sarebbe affermato in tutto il mondo come l'assetto politico dominante, con la conseguenza, sottintesa, che tutte le culture non-occidentali si sarebbero omologate a esso (c'è da dire, tuttavia, che da allora egli ha mutato posizione al riguardo)<sup>8</sup>.

La disfatta del funzionalismo ha lasciato i circuiti accademici a confrontarsi con le visioni della cultura espresse dalla filosofia del linguaggio e dalle correnti filosofiche post-moderne. L'accento si è così spostato, in quella fase, sulla 'condotta' individuale e sulle specifiche modalità di costruzione del significato poste in essere dai singoli. Ogni pretesa di oggettività era accolta con scetticismo e bollata d'ingenuità. L'enfasi posta dal funzionalismo sui processi d'integrazione socio-culturale era resa oggetto di critica e accusata di legittimare le relazioni di potere, di trascurare i conflitti e di ignorare la disuguaglianza tra le classi. Nelle sue versioni più oltranziste, questo approccio giungeva ad affermare che per ogni testo vi sarebbero tanti significati quanti fossero stati i suoi (potenziali) lettori<sup>9</sup>. Seguendo questa logica, non sembrerebbe nemmeno possibile asserire che una data cultura esista giacché essa si risolverebbe in nulla più che in una collezione di storie riguardanti il gruppo sociale di un dato soggetto. In una certa misura, comunque, lo scetticismo post-moderno circa l'aspirazione strutturalista all'elaborazione di concettualizzazioni comprendenti e alla determinazione di verità unificanti ha anche prodotto risultati apprezzabili. Questa corrente di pensiero ha saputo convogliare l'interesse generale su temi quali i modi di costruzione della realtà e la comunicazione simbolica, rifuggendo così dalla fede nelle parole intese come specchio della realtà oggettiva e da concetti come quello di omogeneità delle identità nazionali con tutto il loro carico di semplicistico determinismo e mancata considerazione per l'agency umana e individuale. Inoltre, i suoi esponenti hanno attratto l'attenzione sul fatto che i significati utilizzati dalla gente per mappare la realtà non sono né trasparenti né conoscibili deduttivamente sulla base dei supposti interessi 'oggettivi' delle persone. È stato posto in evidenza, quindi, che le identità non sono, in sostanza, entità fisse ma fluide e plurali; sicché le persone possono possederne anche molteplici, in ragione dei propri legami etnici, della propria professione, degli aspetti familiari e di una miriade di altri fattori<sup>10</sup>. Tutti questi slittamenti nel modo di pensare le culture hanno altresì contribuito a screditare il determinismo connesso alla presunta esistenza di 'leggi' e modelli eterni postulati come inerenti allo svilupparsi della storia umana, e rinvenibili un po' ovunque a partire da Karl Marx fino a Claude Levi-Strauss.

Eppure, proprio come le teorizzazioni più risalenti dipingevano le culture più omogenee di quel che fossero, l'approccio post-moderno ha sospinto la spola dell'indagine nella direzione esattamente opposta giungendo ad attribuire a esse una relatività interna assai maggiore di quella che siano effettivamente in grado di esprimere. Alcuni studiosi si sono mostrati addirittura impazienti di disfarsi del "vecchio e ormai logoro concetto di cultura" subito dopo aver acquisito che la cultura è

---

<sup>7</sup> Huntington (1996).

<sup>8</sup> Fukuyama (1992).

<sup>9</sup> White (1975: 350).

<sup>10</sup> Questo aspetto è ben illustrato da Sen (2005: 350).

qualcosa di “immaginato” e non “una verità in sé” (il che non procura agli storici nessuna sorpresa, considerato che anzi il carattere immaginario dei fenomeni culturali è stato a lungo un punto fermo della loro riflessione)<sup>11</sup>. Il vero inconveniente con questa tendenza all’assolutizzazione della contingenza nell’analisi della cultura è che essa lascia fuori dal raggio d’indagine il contesto forgiato collettivamente – e perciò fino a un certo livello anche strutturato e unificato – che fa da corona alle credenze individuali e “soggettive” dei singoli attori. Del resto, nell’utilizzare tale approccio neanche l’accademico più distaccato, cosmopolita e dotato di capacità riflessiva sarebbe del tutto in grado di emanciparsi dalle categorie, dalle norme, dalle ideologie, dalle credenze e dai valori che comunque strutturano i suoi sforzi interpretativi – ne abbia consapevolezza oppure no. Queste categorie non vengono fuori, alla stregua di un *deus ex machina*, dalla mente del singolo ricercatore; piuttosto egli le ha progressivamente assorbite traendole dai bacini propri della sua cultura di appartenenza, a loro volta sviluppatasi *lungo i tragitti della storia*, rispettivamente nell’ambito sociale, istituzionale, professionale, religioso e così via, e co-costruiti nel corso del tempo da vaste compagini sociali<sup>12</sup>. In effetti, uno svarione non di poco conto riscontrabile nelle opere degli autori post-moderni e post-coloniali è reso manifesto dalla convinzione di poter “spiegare” le culture, inclusi i loro schemi politici e le cornici storiche, limitandosi a sfogliare testi letterari e la pubblicistica di taglio critico. Una visione della cultura di taglio più sociologico – e forse più adattabile a un ampio spettro di discipline – è stata proposta dal teorico inglese Terry Eagleton. Questa fa coincidere la cultura con l’idea che le persone hanno di se stesse e con ciò per cui vivono. In altre parole, cultura è ciò che dà senso all’esistenza<sup>13</sup>. Essa fornisce agli individui un ordine dotato di coordinate per seguire la propria rotta in un mondo dominato dal caos. Ciò dà vita a credenze profondamente soggettive, che vengono però sperimentate come se fossero parte integrante della realtà naturale. È dunque questa realtà – costituita e co-costruita attraverso il processo di comunicazione – che dovrebbe essere posta a oggetto dei nostri stessi studi, piuttosto che la questione se essa sia un riflesso di una ‘realtà oggettiva’ colta con metodo scientifico. Essa giace al fondo di tutte le culture, siano esse l’espressione di piccoli gruppi di professionisti o di ampi contesti sociali. Alcuni studiosi post-moderni, in verità ancora ossessionati dal paradigma positivista della realtà oggettiva, giungono alla conclusione per molti versi inconsistente che siccome le culture sono soggettive, prodotti dell’immaginazione ed entità fluide (e per ciò non costituiscono “la verità”), allora non esistono. A ben vedere, però, si tratta di una “conclusione inconcludente” per il semplice motivo che se la gente persevera nel considerare la realtà culturale come una verità naturale, calibrando su di essa la propria condotta, ciò fa tramutare le connotazioni di quella realtà in qualcosa dotato di sufficiente fattualità da poter essere qualificato come un dato esistente. Questa considerazione è particolarmente importante, allorché ci si trova alle prese con l’interculturalità, per comprendere per quale ragione la realtà, ancorché sia intesa come costruzione immaginaria, possa essere allo stesso tempo frutto di proiezioni soggettive senza perciò

---

<sup>11</sup> Dervin (2013: 13, 16).

<sup>12</sup> Cfr. Carbaugh, Berry, and Numikari-Berry (2006: 203-220), con particolare riferimento a come i Finlandesi co-costruiscono uno dei loro tratti culturali comuni.

<sup>13</sup> Terry Eagleton (2000: 131).

esaurirsi nella casuale espressione del capriccio o delle inclinazioni individuali. Tutto al contrario, quella stessa realtà è profondamente radicata nelle esperienze collettive consumate da ogni gruppo sociale nel lungo termine.

È il linguaggio che fornisce alle persone il serbatoio di categorie per classificare e dare senso al mondo in cui vivono. Il radicarsi nel passato dello strumento linguistico è testimoniato dal fatto che nessun lessico culturale può essere integralmente tradotto in un altro, e ciò perché l'intricata rete di significati soggiacente a ogni espressione è tessuta da processi di lungo periodo impastati di esperienze appartenenti alla memoria di ogni comunità. Come osservava acutamente Alfred Schutz, per poter apprendere davvero bene un'altra lingua "è indispensabile usarla per scrivere lettere d'amore; con quella lingua bisognerebbe essere in grado pregare e maledire e sapere come esprimere le cose tingendole delle sfumature più adatte ad ogni interlocutore e per ogni situazione"<sup>14</sup>. Da un certo punto di vista, le reazioni alle sfide della vita – e in particolar modo quelle stimulate dall'irrompere dell'Alterità nel proprio scenario esistenziale – ricordano il test di Rorschach. Le persone, in genere, tendono a interpretare queste sfide facendo ricorso all'arsenale di categorie e concetti già in loro possesso. In altri termini, il loro agire è soggettivo, ma il loro pensare soggettivo si alimenta di categorie socioculturali e *topoi* convenzionali preacquisiti attraverso interazioni comunitarie. Questo armamentario serve loro per interpretare il mondo ma è presupposto, e quindi preesistente, alle interpretazioni elaborate dai singoli. Ogni attore umano forgia schemi ermeneutici riguardanti la realtà che lo circonda. Questa attività di modellazione è però in larga parte posta in essere servendosi di norme e direttive tratte dalle empori collettivi della cultura di appartenenza. Né il singolo attore né la cultura, intesa in sé e per sé, determinano il significato della realtà indipendentemente l'uno dall'altra.

È esattamente per questo motivo che il dibattito sul relativismo culturale – fomentato dalla tradizionale contapposizione tra una verità scientifica presunta oggettiva, da una parte, e la prospettiva dei soggetti, dall'altra – non è di particolare utilità nel tentare di comprendere i processi interculturali, per cui la sua analisi non dovrebbe impegnare eccessivamente le energie dello studioso d'interculturalità. Stanley Fish si sarà pure spinto troppo in là nel trasformare in un tratto universale la connotazione aprioristica di ogni sistema di credenze (colpa per la quale è stato duramente additato da Terry Eagleton), resta però del tutto condivisibile la sua determinazione nel sostenere l'impossibilità per chiunque di prescindere del tutto dai suoi modelli e dalle sue categorie di pensiero – elementi che il singolo ha interiorizzato nel tempo traendoli dal proprio gruppo di appartenenza<sup>15</sup>. E vi sono almeno tre buone ragioni che supportano la correttezza di questa tesi: a) gli schemi culturali vanno incontro, in genere, a un processo di naturalizzazione; b) in conseguenza di ciò, sono assunti come verità indiscusse; c) in questa veste, essi vengono integrati nell'azione in modo irriflesso. Quando, ad esempio, William Penn argomentava che la società dovesse essere ordinata gerarchicamente perché questo era lo stesso modello che si ritrovava in natura, si trattava di una certezza non offuscata dall'ombra del benché minimo dubbio. In effetti, con le sue parole egli non

---

<sup>14</sup> Schutz, Brodersen (1976: 101).

<sup>15</sup> Fish (1982). Per una rassegna critica delle teorie di Fish, cfr. Eagleton (2000).

stava esprimendo una mera opinione del seguente tenore: “a mio giudizio l’assetto gerarchico dovrebbe esistere anche nella società”<sup>16</sup>. Al contrario, egli asseriva la convinzione che “questo modello esiste naturalmente tra le persone proprio come si ritrova tra gli animali e i pianeti; esso è parte integrante di quel che siamo”. Per uno studente del diciassettesimo secolo di formazione Quacchera, non c’era alcun bisogno di soppesare se le affermazioni di Penn non costituissero “un concetto ingenuo della realtà”. Un simile presa di distanza presuppone che, diversamente da Penn, chi la assume si rappresenti una realtà oggettiva *per sé*, anche se le sue categorie culturali permeano la sua descrizione dei fatti nello stesso modo in cui gli schemi cognitivi di Penn avevano a suo tempo modellato le sue asserzioni. Anche se noi concordassimo sull’inaccessibilità di una conoscenza assoluta del reale, potremmo ancora e comunque impegnarci fruttuosamente – e non in modo ingenuo – nello studio di diverse visioni della realtà senza perciò dismettere l’idea che vi siano paradigmi sistemici generali e durevoli nel tempo. In proposito, alcuni studiosi hanno plausibilmente suggerito che questo compito potrebbe essere efficacemente realizzato sforzandosi di distinguere all’interno dei testi gli aspetti informativi da quelli di natura persuasiva o ideologica<sup>17</sup>. Per riuscire a ottenere questo risultato, è comunque importante non focalizzarsi esclusivamente, come pure spesso avviene, sulla sfera comunicativa e sugli atti linguistici, al punto da estromettere i fattori socioeconomici dall’analisi dei fenomeni culturali.

Alla luce di quanto suesposto sorge però inevitabile un ulteriore interrogativo: quale relazione corre tra il fatto che un apparato di significati preesistenti e condivisi (vale a dire, “la cultura”) influenza il modo d’essere della società e la circostanza che le persone sono al tempo stesso agenti attivi che non si limitano a servirsi di quei significati ma contribuiscono a rimodellarli? Uno degli approcci più proficui a questa ambivalente constatazione è stato proposto da Anthony Giddens, che rintraccia nelle prassi sociali la combinazione di due fattori: da un lato, le strutture culturali che incanalano e orientano la condotta delle persone e, dall’altro, i comportamenti intrapresi a livello individuale e che subiscono nondimeno la pressione delle determinanti culturali<sup>18</sup>. Secondo questo autore, la realtà è in sostanza costantemente costruita da soggetti che agiscono e danno corso creativamente a comportamenti dotati di senso, tuttavia tali condotte non sono né interamente individuali né in tutto e per tutto condizionate dalla cultura di appartenenza. Esse affondano le proprie radici nella storia collettiva e nelle strutture culturali da esse stesse prodotte (paradigmi normativi, forme di potere, categorie di pensiero, status sociali, ruoli di genere ecc.). Gli atti individuali non si pongono in relazione antagonistica con le strutture preesistenti; al contrario, essi traggono forza e legittimazione da esse. Di conseguenza, chi si applica nello studio dell’interculturalità dovrà giostrarsi fra tre diversi domini: egli dovrà utilizzare le sue categorie culturali e di pensiero per farsi interprete di una scena in cui sono all’opera altri due universi di senso impegnati a interpretarsi reciprocamente per mezzo e a partire dalle categorie proprie di ciascuno di essi. Detto diversamente, i presupposti cognitivi del ricercatore dovranno fungere da asse di mediazione, da interfaccia, nella configurazione costruttiva

---

<sup>16</sup> Penn (1706: 91-93).

<sup>17</sup> Topolski (1994: 9).

<sup>18</sup> Giddens (1976).

degli stessi soggetti che egli è intento a studiare; i quali, proprio attraverso il frangente del loro reciproco incrociarsi, avranno già elaborato un'immagine dell'altro sulla base degli assunti culturali *propri* di ciascuno. Senza un'acuta consapevolezza del convergere di tre differenti metalinguaggi e delle conseguenze ermeneutiche del loro simultaneo operare, la ricerca sull'interculturalità girerebbe sostanzialmente a vuoto.

I pregiudizi partoriscono significati e senza la giusta attenzione al senso che le comunità umane attribuiscono all'esistenza sarebbe impossibile cogliere la sostanza dei processi interculturali. La difficoltà con le diffuse, atomizzanti letture per cui ogni manifestazione culturale ha tanti significati quanti sono i suoi interpreti consiste nel fatto che esse pongono da canto un'area d'indagini che è invece cruciale per cogliere il significato proprio di un dato comportamento – ovverossia il contesto utilizzato dalle persone come propria sfera comunicativa e composto dalle credenze e dalle concezioni dell'ordine del mondo che, a loro volta, *generano* i significati. Così, per intendersi, una banconota sarebbe soltanto un pezzo di carta se le persone non credessero che essa rappresenti un dato valore suscettibile di essere utilizzato nel dar vita a transazioni commerciali. Una bandiera sarebbe un puro e semplice pezzo di stoffa se la gente non lo percepisse come un simbolo del loro stato, della nazione o del loro gruppo di appartenenza. Le culture esistono per mezzo di rappresentazioni simboliche. Al fine di produrre significato, queste rappresentazioni devono innanzi tutto essere oggetto di condivisione e non costituire soltanto manifestazioni individuali. Una persona da sola su un'isola deserta non può dare corso a una moneta, e ciò per il semplice fatto che la moneta presuppone e opera mediante le relazioni sociali – per alcuni versi, anzi, la moneta è una relazione sociale. Gli individui acquisiscono gradualmente questi schemi condivisi di comprensione della realtà mediante i loro reciproci scambi comunicativi. Questa lettura in chiave ermeneutica della cultura – inizialmente enunciata da Martin Heidegger e ulteriormente sviluppata da Hans Gadamer – presenta il duplice pregio di risultare cognitivamente fruttuosa e adatta a molteplici utilizzi disciplinari, caratteristica che giova a porla in stretta sintonia con gli studi interculturali<sup>19</sup>.

Da quanto osservato, emerge come la polarizzazione tra stabilità (Burkhardt e i funzionalisti) e plasticità/fluidità (post-modernismo, teoria della *performance*) della cultura rappresenti un falso problema. La cultura non è un sistema etero-imposto e prefissato, che pilota il comportamento delle persone ed è riducibile a un insieme di regole date in astratto. Essa è invece un fenomeno caratterizzato da una sua dinamica interna. Questo si manifesta sotto forma di discorso sociale e come tale si trasforma continuamente al ritmo delle oscillazioni disegnate dalle persone tra il rispetto degli abiti loro trasmessi e l'adattamento all'ambiente in ragione dei bisogni che esso di volta in volta suscita. È un fenomeno stratificato e connotato da un'intrinseca motilità. Ciò nondimeno al suo interno sono distinguibili sequenze di tratti condivisi che si presentano più saldamente strutturati ed persino in grado di perdurare nel tempo. Le persone, insomma, non sono né automi socialmente pre-programmati né obbedienti esecutori dei *dictat* imposti dalla loro cultura. I singoli sono piuttosto perenni *improvvisatori* impegnati nello sforzo di trovare un equilibrio tra contingenza e convenzioni sociali.

---

<sup>19</sup> Heidegger (2008, or. 1927), Gadamer (1975: 307-316).

Il perdurante potere dei paradigmi convenzionali riposa sulla loro capacità di offrire alla gente identità definite, che discendono dalla storia delle loro *peculiaris esperienze comunitarie*. Inoltre, le culture sono naturalmente inclini a dotarsi di struttura e coerenza interna poiché la loro stessa ragion d'essere è quella di dare senso al mondo e conferirvi un ordine. Ciò non significa che le culture sono perciò stesso coerenti, omogenee, rigidamente delimitate o permanenti nel tempo, ma soltanto che tendono ad assicurare stabilità agli esseri umani attraverso la creazione di canoni normativi diretti a fornire istruzioni sul modo di pensare il mondo. La componente storica della cultura ha un'incisiva capacità d'integrazione che sarebbe un errore prendere alla leggera. Il sottovalutarla fa apparire i comportamenti orientati da determinanti culturali assai più individuali e soggettivi di quanto essi in effetti non siano. Del resto, che esistano differenze culturali non impedisce che gli esseri umani possano vantare alcuni tratti comuni; allo stesso modo, la circostanza che alcune esperienze personali siano culturalmente determinate non significa che sia tale ogni possibile esperienza. Analogamente, che le culture siano fluide e in costante cambiamento non significa, di per sé solo, che esse non possano contenere al loro interno aspetti di lunga durata o generalmente condivisi. È esattamente per questa ragione che nello studio delle culture la dimensione storica è indispensabile al pari di quella antropologica. Greg Dening, membro della Melbourn School di scienze storiche, osservò una volta che se lo storico dà voce ai morti, dal canto suo lo studioso dell'interculturalità la dà all'Altro. Entrambi condividono un'acuta consapevolezza del fatto che l'estraneo, l'Altro di cui essi scrivono, esiste indipendentemente dalla conoscenza che se ne possa avere<sup>20</sup>.

### III

È necessario, a questo punto, soffermarsi su altri due profili cruciali per ogni ricerca sull'interculturalità. Il primo di essi consiste nella constatazione che la gente non assume istintivamente una prospettiva interculturale. All'opposto, gli individui sono naturalmente inclini ad adottare un punto di vista indigeno ed etnocentrico. Si badi, le persone non "frintendono" affatto l'Alterità; definire il loro atteggiarsi come il "frutto di un frintendimento" presuppone l'alternativa, e cioè la possibilità di "intendere" correttamente. In genere, però, le persone non sono in possesso della conoscenza necessaria per farlo. Pierre Bourdieu ha osservato, in un'occasione, che tutti gli atti di riconoscimento integrano in una certa misura forme di dis-conoscimento dal momento che ne nessuno è totalmente in grado di vedere l'Altro nella sua oggettività, di là dalla cortina dei propri saperi<sup>21</sup>. Il secondo aspetto sul quale soffermarsi coincide con la constatazione che nessun atto sociale è in principio interculturale. Chiunque si trovi a osservare l'Altro al primo reciproco contatto, tenderà a fornirne un'interpretazione modellata sulla base delle proprie assunzioni culturali.

---

<sup>20</sup> Dening (2001).

<sup>21</sup> Bourdieu (1980: 68).

L'incontro potrà assumere le connotazioni proprie di un evento interculturale soltanto allorché verrà sottoposto a un'analisi interculturale<sup>22</sup>.

Quest'ultima osservazione è essenziale perché si possa giungere a cogliere come per la maggior parte delle persone l'esperienza di vita sia principalmente un'esperienza locale. La gente non vive dispersa per il mondo. Ciascuno conduce la propria esistenza in seno alla *sua* società, alla *sua* comunità, al *suo* gruppo di lavoro, alla *sua* rete di parentela<sup>23</sup>. Nessuno è aprioristicamente dotato di facoltà epistemologiche di caratura globale. Come ha posto in luce Alfred Schutz, le persone sono intrinsecamente propense a procurarsi una dimora culturale, un luogo dove poter trovare riparo in un'atmosfera familiare, tra cose tipiche, a fruire di un senso di accettazione e appartenenza mediante il quale poter godere il rassicurante conforto di un mondo di significati condivisi e sicuri<sup>24</sup>. Giorno per giorno, la vita trascorsa nei singoli luoghi è il centro della loro realtà poiché essa è la più tangibile, immediata e riconoscibile. I primi inglesi moderni, che non avevano fino ad allora mai avuto modo di conoscere i costumi degli indiani della East Coast del Nord America, non si sentivano parte di una relazione interculturale; al contrario, essi consideravano quegli usi soltanto come qualcosa di "assurdo e ridicolo"<sup>25</sup>. Basterebbe un attimo per ritrovarsi a dover ammettere che un atteggiamento simile, nei confronti di chi è straniero, è ben lungi dal costituire un relitto del passato. Nel mondo contemporaneo, per quanto esso sia interconnesso da media elettronici ormai onnipresenti, la gente vive innanzi tutto entro i confini della cultura di "casa sua". È semplicemente poco verosimile che un bel giorno qualcuno nato e vissuto a Nairobi si svegli e dica: "Io non ho più alcun legame con il Kenya, da questo esatto momento io sento di appartenere alla Norvegia". Gli universali culturali sono pochi, e non appena li si osservi più da vicino si dimostrano in genere ben diversi dalle credenze e dai modi di vita precedentemente praticati dalla gente a livello locale - ragione per cui le comunità che ospitano chiunque sia Altro finiscono per adottarli, adattarli e convertirli secondo canoni autoctoni di normalizzazione. La nuova 'normalità' così ottenuta, tuttavia, deve prima trovare un momento di negoziazione all'interno e per mezzo di interazioni e confronti discorsivi tra coloro che la agiscono, e che a loro volta l'avranno filtrata attraverso i loro preesistenti, locali paradigmi di tipicità, razionalità e prevedibilità.

Ciò conduce a una delle più discusse ma anche regolarmente fraintese questioni attinenti all'interazione tra differenti culture: il cosiddetto etnocentrismo che le persone dimostrano nei confronti di chiunque non faccia parte della loro stessa categoria. Il termine è piuttosto impreciso e comprende atteggiamenti che vanno dall'ostilità e dall'intolleranza apertamente palesate al "fraintendimento" degli altri determinato dall'inclinazione a interpretare le loro manifestazioni rifacendosi strettamente ai propri schemi culturali (di solito enfatizzando la *manca*za tra gli Altri proprio di questi schemi e dei corrispondenti modelli di condotta). L'accusa di etnocentrismo è sovente utilizzata con una coloritura di riprovazione morale. Ciò serve a porre in luce e a trascinare

---

<sup>22</sup> Abdallah-Pretceille (2006: 480).

<sup>23</sup> Sulla relazione tra locale e globale nell'ambito delle scienze storiche, cfr. Schäfer (1993: 48-49).

<sup>24</sup> Schutz (1944: 499-507).

<sup>25</sup> Hall (1910: 839).

sul banco degli imputati l'incapacità di trattare gli Altri per ciò che essi sono e di valutarli egualmente come essere umani. Da questo quadro, sembra emergere un'immagine della cultura simile a quella di una sorta di prigione che recinge le persone entro un reticolo di significati e genera così pregiudizi che *impediscono* loro di valutare spassionatamente chi è differente (come se tale capacità di valutazione imparziale facesse parte del *naturale* corso delle cose solo che non venisse inibita dall'*insularità*, cioè dalla chiusura culturale). Un esempio evidente di questo di tipo di condanna può essere rintracciato nell'opera di Tzvetan Todorov. Tale autore, dopo aver offerto una ricostruzione delle chiavi di comprensione che Hernando Cortez era riuscito ad acquisire rispetto alla visione del mondo degli Aztechi, ne stigmatizzò duramente il comportamento rimproverandogli di “non aver mai abbandonato” i luoghi comuni e i paradigmi normativi della sua cultura<sup>26</sup>. In modo analogo, Kenneth A. Lockridge, occupandosi di un proprietario di piantagioni della Virginia coloniale del Settecento, ebbe modo di deplorarne l'inesausto sforzo di perseguire i modelli metropolitani inglesi, concludendo che la condotta di questo personaggio avesse costituito un chiaro esempio che dimostrava come la cultura possa fungere da “gabbia” costrittiva<sup>27</sup>.

A una più attenta riflessione, tuttavia, l'etnocentrismo dimostrerà di non essere né una gabbia né un'anomalia. Esso non è configurabile semplicemente come una riprovevole affezione che alla stessa stregua di un corpo estraneo aggredisce la cultura di una data comunità quando a questa accada di confrontarsi con la differenza. Al contrario, l'etnocentrismo è qualcosa di intrinseco alla cultura. Benché nelle sue espressioni più esasperate esso possa manifestarsi sotto forma di aggressioni, razzismo o protervia politica, esso opera piuttosto come una prospettiva sul mondo già incorporata dalla storia, agita inconsapevolmente e considerata come indiscutibile, e che come tale consente alla gente di fornire un senso alla realtà. Nessuno, in effetti, sarebbe in grado di affrancarsi dai tutti i suoi più profondi e radicati strumenti di comprensione del mondo, come se si trattasse appunto di evadere da una gabbia. L'interpretazione che le persone restituiscono dell'Alterità - come, del resto, di ogni testo - non è né prefissata né pilotata dalla cultura (nei fatti, essa varia all'interno delle stesse culture e sub-culture, in ragione di fattori come, ad esempio, l'appartenenza di genere o di classe). In ogni caso, però, quell'interpretazione è resa possibile *in prima battuta* dalla preesistenza di mezzi di comprensione già assorbiti da ciascuno dal e attraverso il proprio ambiente sociale<sup>28</sup>. Inteso in questo senso, un certo grado di etnocentrismo (o pregiudizio, colto nella sua accezione etimologica derivata dal latino *pre-iudicium*, ossia un giudizio formatosi in un momento precedente) costituisce un *prerequisito* per riconoscere il mondo come oggetto di comprensione, una sorta di cassetta per gli attrezzi epistemologica. Ciò non implica affatto che il riconoscere e il comprendere, in quanto tali, siano immuni da distorsioni. Al contrario, essi saranno *sempre*, consustanzialmente distorti (o, pregiudicati) poiché nessuno dispone di pregiudizi di per se stessi eterni e universali. I pregiudizi soggettivi sono la linfa vitale di ogni processo interculturale, e una contenuta dose di etnocentrismo non è necessariamente qualcosa di negativo.

---

<sup>26</sup> Todorov (1984: 284).

<sup>27</sup> Lockridge (1987: 151).

<sup>28</sup> Adams, Searle (1986: 839).

Un eccesso di etnocentrismo, tuttavia, può rivelarsi assai pericoloso – e non solo in ordine alle relazioni tra soggetti di cultura differente ma anche per gli scopi della ricerca. In quest’ultimo caso, in particolare, esso assume spesso le vesti del *presentismo*. Le distorsioni che ne risultano sono particolarmente evidenti negli studi concernenti le culture del passato, i cui protagonisti vissuti secoli addietro divengono oggetto di censure per il semplice fatto di non conformarsi con i loro comportamenti ai valori o all’ideologia professati dallo storico (e ciò, si badi, benché quei protagonisti si conformassero nel loro agire alle concezioni e alle aspettative sociali dei loro contemporanei)<sup>29</sup>. A parte gli aspetti persino umoristici della tendenza a rappresentare come aberrazioni i comportamenti tenuti invece in modo (per loro) del tutto *ortodosso* dagli attori storici, essa illustra in modo efficace l’enorme influenza esercitata da ciò che presumiamo ovvio sui nostri tentativi di ricostruire il modo in cui gli Altri interpretano la realtà. Alcuni studiosi hanno profuso un notevole impegno nel provare a elaborare un apparato teorico in grado di evitare questo tipo di distorsioni ermeneutiche. Ad esempio, uno storico della cultura tedesco, Jörn Rüsen, ha proposto un raffinato modello di “storia universale elaborata sulla base di un’idea di genere umano” che dovrebbe evitare di scivolare nell’etnocentrismo grazie all’adozione di una serie di criteri preferenziali d’indagine. Questi consisterebbero nel porre l’attenzione sui tratti di analogia rintracciabili tra i modelli culturali piuttosto che sull’asimmetria delle loro chiavi ermeneutiche, sulla loro contingenza e discontinuità anziché sulle continuità teleologiche, utilizzando inoltre approcci di tipo policentrico invece di adottare prospettive centrate, per dir così, su unitario punto di fuga<sup>30</sup>. Si tratta indubbiamente di sforzi lodevoli, tuttavia non dovrebbero esse persi di vista almeno due aspetti della questione. Il primo è che le ricostruzioni teoriche delle culture del passato fornite dagli studiosi odierni non stavano certo nella testa delle persone che agivano quelle stesse culture (mentre le loro visioni “etnocentriche” vi dimoravano stabilmente). Il secondo consiste nella circostanza che in tutti noi, compresi gli studiosi, continueranno sempre ad albergare pregiudizi radicati nella *nostra* esperienza. Nel caso di chi fa ricerca, un ostacolo ulteriore nell’accesso alle visioni del mondo elaborate dagli attori del passato di volta in volta studiati riposa, poi, nella circostanza che l’interprete odierno, *a differenza dei soggetti storici*, è spesso a conoscenza degli esiti delle loro azioni e tende di conseguenza a sviluppare una prospettiva assai più unificata e comprensiva di quanto non fosse alla portata degli autori di quelle stesse azioni. Un’avvertita consapevolezza dell’ubiqua e sotterranea presenza di tutti questi pre-giudizi dovrebbe essere posta in prima fila nell’attrezzatura del ricercatore interculturale.

In ultima istanza, un aspetto dell’etnocentrismo che spesso passa inosservato è che esso può rivelarsi un elemento positivo se e quando concorra a preservare le diverse identità culturali. Tali identità dovrebbero essere oggetto di protezione non solo perché le persone hanno diritto a mantenere i loro valori (anche quando questi non concordino con i valori di altri gruppi o comunità), ma – cosa più importante – perché ogni tentativo condotto in nome di una sorta di uniformazione globale e diretto a estirpare l’identità culturale avvertita come propria da gruppi e compagini sociali potrebbe dimostrarsi fonte di enormi pericoli. Il raggiungimento di un simile obiettivo dovrebbe transitare

<sup>29</sup> Per un’esplorazione delle conseguenze dell’*astoricismo*, cfr. Rozbicki (2011: 17-33).

<sup>30</sup> Rüsen (2004: 118-129).

attraverso l'imposizione dei valori propri di alcune culture a danno di altre, una pratica che però somiglia in modo inquietante al neocolonialismo. Senonché è assai più probabile che un'omogeneità frutto di imposizione partorisca conflitti anziché forme di pacifica convivenza tra culture diverse, e talora anche contrastanti, se non altro perché essa tende ineluttabilmente a generare un circolo vizioso tra autoritarismo e manifestazioni di resistenza.

#### IV

Le considerazioni che precedono postulano un compito di portata generale per chi studia l'interculturalità. Esso consiste nella necessità di compiere uno sforzo per far fronte a una difficoltà ermeneutica di fondo generata dall'enorme divario esistente tra gli approcci accademici attualmente in voga e che tendono a de-essenzializzare le culture e, sull'altro fronte, il mondo concretamente vissuto dalle persone con le loro esistenze quotidiane, dove alcuni punti fermi, ancorché si sostanzino in essenzializzazioni della loro cultura, risultano tuttavia indispensabili per dar senso alla propria vita. Come è possibile tradurre quegli assunti di senso comune, socialmente condivisi e talvolta ritenuti verità persino assolute, all'interno del linguaggio del relativismo culturale? Dopo tutto, gli attori culturali sono gli *insider* mentre lo studioso rimane comunque un *outsider*; il secondo può vantare solo una capacità alquanto modesta di *fare esperienza della soggettività* dei primi, benché il suo fine esplicito sia esattamente quello. È indubbio che per ottenere un qualsiasi risultato positivo egli dovrebbe far proprio il comune modo di pensare dell'attore culturale che si accinge a studiare. Ciò nondimeno, le attuali e più affermate categorie analitiche esigono con forza la de-essenzializzazione della cultura dell'Altro, del soggetto studiato, così da rendere alquanto difficoltosi, se non addirittura problematici, i tentativi di comprenderla.

I problemi appena evidenziati non sono semplicemente il risultato delle differenze, peraltro ben note, tra la conoscenza accademica, nutrita di assunti teorici, e il quotidiano sapere pratico, di senso comune. Essi sono anche il sotto-prodotto, almeno in parte, di talune specifiche caratteristiche della sub-cultura propria del mondo della ricerca. Nella storia si ritrova una copiosa casistica di intellettuali che sono stati i primi a rompere con i paradigmi di conoscenza adottati *all'interno* della loro comunità scientifica per aprirsi e adattarsi a metodologie "estranee". Ad esempio, uno scrittore e governatore di provincia cinese, di nome Hsu Chi-yü, in una prima fase della sua vita aderì alle prevalenti visioni localistiche che identificavano gli occidentali come spregevoli "barbari" dai comportamenti "indecifrabili". Tuttavia, in seguito a prolungati contatti con persone recatesi dall'Occidente nelle provincie di Canton e di Fukien, egli scrisse un libro sul mondo non-cinese, dal titolo *Yinghuan chih-luch* (1848), nel quale andava considerevolmente oltre il suo precedente "isolazionismo epistemologico", spingendosi non solo a descrivere i punti di forza tecnologici e commerciali del mondo occidentale ma giungendo a illustrare le implicazioni della sua espansione con riguardo alla posizione della Cina nel contesto politico globale. Egli era in largo anticipo sui suoi compatrioti e ci

volle molto tempo perché la sua visione delle cose diventasse patrimonio comune<sup>31</sup>. Chi vive nel mondo universitario è per tendenza incline a maturare una maggiore distanza dalla propria realtà socioculturale e a diventare più cosmopolita di altri. In una società occidentale post-moderna come gli Stati Uniti, i ricercatori accademici, alla pari di molti altri, per soddisfare le loro necessità “fanno acquisti” con grande nonchalance trascogliendo tra molteplici opzioni, con uno spettro che va dalle varie cucine agli stili di vestiario, per includere persino le chiese, tutto ciò senza preoccuparsi troppo delle convenzioni sociali. La conseguenza è che essi talvolta si dimostrano in difficoltà nel percepire quanto possa essere potente la presa che le tradizioni culturali esercitano sulla gente comune (sia tra le mura domestiche sia all'estero), quanto sia intensa la dipendenza dei singoli dal gruppo di appartenenza e, infine, quanto possa essere alto per ogni individuo il prezzo da pagare per il proprio anticonformismo rispetto agli usi sociali<sup>32</sup>. Estendere a tutti gli altri il proprio modo di vedere il mondo può velare lo sguardo dell'osservatore in un modo che spesso non è del tutto percepibile, dirottandolo così verso errate interpretazioni delle altre culture. Non è raro imbattersi in studi che si basano sull'assunto di poter estendere al mondo intero l'idea di “individuo post-moderno”, privo di una specifica collocazione, sulla base dell'assunto che la cultura, ogni cultura, è divenuta così fluida da essere praticamente “evaporata”. Senonché questo modo di vedere le cose nel suo stesso zelo anti-essenzialista finisce per essenzializzare una sola prospettiva, e precisamente quella elaborata dall'alto delle torri d'avorio del pensiero occidentale<sup>33</sup>.

La forbice tra le astratte teorizzazioni accademiche riguardo l'ineffabilità della cultura, tanto da asserirne finanche l'inesistenza, e l'essenzialismo e la staticità di fondo delle culture vissute a livello popolare costituisce una sorta di zona grigia della ricerca con la quale il neonato campo di studi interculturali non può evitare di misurarsi. Invece di attardarsi a dedicare così tanta energia per invalidare l'idea che vorrebbe le culture come entità statiche – un problema reale quando esso rappresentava ancora un dato assai tangibile – sarebbe più fruttuoso concentrarsi sul fatto che sono gli *immaginari* a rappresentare i più solidi – e, conseguentemente, i più durevolmente stabili – elementi costitutivi delle singole culture. La loro durata nel tempo è alimentata dalla necessità di categorie stabili che, in quanto tali, siano in grado di mettere le persone nelle condizioni di modellare un mondo dotato di ordine. Tutte le categorie di soggetti che sono giunti a godere di un vasto riconoscimento sociale non vantavano nessuna visibilità pubblica finché non sono state rappresentate dai loro portavoce come gruppi i cui membri possedevano, almeno in tesi, alcune connotazioni fortemente essenzializzate – una particolare visione del mondo, una specifica agenda politica, un comune interesse o una prassi commerciale. Queste entità, diversamente oggetto di mera postulazione – “la classe operaia”, “il sindacato”, “la nazione” – non si presentano come meri atti linguistici,

---

<sup>31</sup> Drake (1972: 209, 224). Desidero ringraziare il professor John Carroll dell'Università di Hong Kong per aver attirato la mia attenzione su questa fonte.

<sup>32</sup> Sull'identità, cfr. Abrams, O'Connor e Giles, (2003: 215). Sulla trasgressione delle norme sociali, cfr. Ruben (1983: 140).

<sup>33</sup> Dervin (2013: 20).

---

percezioni astratte o metafore dell'esperienza umana, ma sono invece saldamente legate ai contesti socio-economici e, all'interno di essi, rendono l'*agire* dei gruppi concretamente operativo.

## V

Occuparsi della dimensione interculturale significa analizzare la differenza. La differenza non è però un mero prodotto del presente. Convinzioni e credenze che sono assurde allo status di dati acquisiti sono un risultato della storia. Esse sono state istituzionalizzate sulla scorta di esperienze pregresse, vissute dalle persone e dalle comunità. Il difetto della teoria positivista imperniata sulla c.d. "scelta razionale" risiede nell'assunto per cui la Ragione – presunta universale – giocherebbe un ruolo di primo piano nel forgiare la condotta degli esseri umani allorché ciascuno di essi si ritrova a dover far fronte a specifiche situazioni che richiedono una soluzione. Nella realtà, la capacità dei singoli di andare oltre e disfarsi dei saperi modellati dalla storia, agiti per la gran parte in modo irriflesso, è assai più limitata. Come si è detto, i saperi convenzionali sono apprezzati e difesi perché generano (un senso di) ordine. La tradizionale contrapposizione tra questi saperi presunti "irrazionali" e la "oggettiva" logica della Ragione non contribuisce granché alla comprensione di essi. Al contrario, tale polarizzazione impedisce di acquisire la necessaria consapevolezza che le convinzioni e le credenze interiorizzate dalla società o da singoli gruppi forniscono una sorta d'impalcatura di sostegno alla coscienza individuale poiché provvedono a dotarla di strategie esplicative per rispondere alle sfide lanciate dal mondo.

Se si arrivasse a concordare su questa considerazione, si dovrebbero allora adottare le dovute cautele nel far uso di due modelli d'analisi entrambi riscontrabili nelle scienze umane e sociali. Mi riferisco, più precisamente, alle strategie analitiche che tendono a minimizzare la rilevanza epistemologica dei pre-giudizi socialmente acquisiti e a quelle che, di contro, mettono in primo piano la mutevolezza, la multidimensionalità e il carattere ibrido delle culture. Tra queste, le più comuni corrispondono ai c.d. paradigmi *totalizzanti* e agli approcci che tendono ad ascrivere un ruolo primario agli aspetti *politici* della cultura.

Post-strutturalisti, neo-marxisti, l'intera batteria di studi, rispettivamente, "di classe", "razziali", "di genere", "postcoloniali", "sui fenomeni egemonici", hanno tutti impiegato quei modelli d'analisi in modo più o meno diffuso, incanalando gran parte della ricerca verso interpretazioni che avevano quale proprio presupposto l'esistenza di relazioni antagonistiche, spesso rese oggetto di un'eccessiva *universalizzazione*, tra vasti settori della società considerati come fazioni *politiche*. Poiché queste macro-categorie non di rado acquistano le sembianze di strutture durevoli nel tempo, talvolta persino insensibili al suo corso tanto da riemergere *sic et simpliciter* in momenti e luoghi differenti, accade a esse di andare incontro a livello di esperienza quotidiana a trasformazioni culturali non facilmente registrabili. È tuttavia ancor più importante osservare come la loro caratteristica configurazione in chiave antagonistica, quali manifestazioni di relazioni polarizzate tra i frammenti di una società internamente segmentata, tenda a generare un inconveniente. In effetti, quelle macro-categorie e gli attori sociali con esse identificati danno vita a interazioni, scambi, adattamenti, prestiti e ibridazioni

tra i diversi segmenti del contesto sociale, senonché tutti questi fenomeni finiscono per risultare a mala pena visibili. Eppure, il flusso di manifestazioni di trasversalità e di trasposizioni culturali tra le “fazioni” sociali costituisce un fatto diffuso e di consistente portata, tra l’altro per nulla eccezionale. Così, ad esempio, le persone possono identificarsi con un gruppo religioso trans-nazionale e al tempo stesso con il loro locale gruppo etnico. Chi migra può avere contemporaneamente due identità culturali. Le pratiche sociali sono trasversali alle classificazioni per macro-categorie. Il paradigma antagonistico può giovare per portare alla luce le relazioni di potere, tuttavia esso non si rivela molto efficiente nel dar conto dei processi interculturali. Ciò non vuol dire che il predominio culturale o il conflitto di classe non abbiano alcun rilievo come categorie d’analisi, quanto piuttosto che essi non hanno una portata onnicomprensiva, non foss’altro perché i soggetti subalterni non sono mai attori puramente passivi e le interazioni tra “dominanti e dominati” non sono mai a senso unico. La necessità di tener conto di queste dinamiche fa della prospettiva interculturale un’ottima opportunità per superare il riduzionismo tipico di alcuni modelli esplicativi più tradizionali e totalizzanti.

A questo riguardo, bisogna tuttavia formulare un’avvertenza. Quantunque le categorie ad ampia portata, come ad esempio quella relativa alle relazioni di potere in genere, non si dimostrino in grado di “spiegare” la cultura, esse possono comunque mostrarsi utili strumenti interpretativi nei casi in cui il capitale culturale sia reso oggetto di forme di istituzionalizzazione poste in essere da chi governa al fine di facilitare l’esercizio del proprio dominio sugli altri. Ad esempio, John Davis, che era un funzionario delle Compagnia delle India nella Cina della metà del diciottesimo secolo, osservò con stupore con quanta efficacia il governo di Canton sfruttasse i tradizionali pregiudizi nei confronti degli europei, invitando così i cinesi a “gestire i barbari per mezzo del malgoverno, trattandoli come bestie e non alla pari degli autoctoni, quasi essi fossero davvero esseri appartenenti a una sottocategoria<sup>34</sup>. Ciò nondimeno, una lettura di questo episodio attraverso il prisma esclusivo delle relazioni di potere considerate su larga scala, e senza porre alcuna attenzione al complesso processo di emersione dell’identità culturale dei Cinesi e al loro modo di percepire gli stranieri, semplicemente non fornirebbe una spiegazione esaustiva.

Un’altra area in cui le innovative promesse dell’interculturalità potrebbero essere messe a frutto concerne la chance di rigenerare, attraverso questo approccio, il modo tradizionale di intendere il multiculturalismo. Il fine originario del multiculturalismo consisteva nel riconoscimento della diversità e nella promozione del suo valore, così da poter proteggere i gruppi etnici dai pericoli derivanti dal nativismo, dal nazionalismo e da altre forme di predominio esercitate dai gruppi maggioritari. I suoi sostenitori riponevano la propria fede nel pluralismo culturale inteso come uno strumento di rafforzamento della democrazia liberale e, insieme, in una democrazia liberale in grado di garantire a tutti un’eguale cittadinanza appunto attraverso il riconoscimento degli interessi politici della minoranza e per mezzo di una gestione orientata a trovare un punto d’incontro con essi. La speranza era che l’eliminazione delle spinte assimilazioniste avrebbe fatto germogliare in breve tempo un più alto grado di unità sociale fondato sulla comune condivisione dei valori civici. Eppure, a uno sguardo retrospettivo, si è indotti alla conclusione che questi meritori intendimenti non abbiano

---

<sup>34</sup> Davis (1857: I, 297).

partorito i risultati previsti. In effetti, porre nei discorsi pubblici un costante accento sulla reciproca separazione dei vari gruppi non incoraggia certo ad abbattere le barriere della differenza. I politici, a loro volta, hanno esacerbato tali difficoltà poiché hanno articolato politiche identitarie basate sulla omogeneizzazione e sulla stereotipizzazione dei membri delle comunità culturali solo al fine di mobilitare l'elettorato. Inoltre, difendere e preservare in modo oltranzista le diverse identità culturali dei singoli gruppi suggerisce l'idea che quelle identità siano qualcosa di statico, totalmente privo di qualsiasi dinamismo interno. Tuttavia, quest'enfasi sulla loro immutabile diversità non tiene per nulla conto dei processi storici e trascura il dato che le identità non sono fisse e non possono essere indefinitamente preservate poiché esse tendono costantemente a modificarsi per effetto dell'incontro con la multiforme realtà posta al di fuori di esse. Questo modo di vedere le cose devia l'attenzione dalla necessità di fornire un'analisi imparziale delle contaminazioni e dei prestiti culturali, che sono poi la risultante di processi in grado di svilupparsi anche sotto il giogo dei sistemi di dominio più oppressivi, come il colonialismo o la schiavitù, e che nel mondo contemporaneo vanno conoscendo un'accelerazione esponenziale.

Molti dei dilemmi sollevati dal multiculturalismo potrebbero essere affrontati attraverso un'accentuazione innovativa e decisa dell'interculturalità all'interno del discorso pubblico. C'è un urgente bisogno di un lessico concettuale comune che, nell'ordine, non sia basato esclusivamente sul bagaglio di esperienze del proprio gruppo di appartenenza, sia orientato a porre in evidenza la dipendenza reciproca e gli interessi comuni di tutti, e infine solleciti in ciascuno un senso di responsabilità per l'intera società piuttosto che solo ed esclusivamente per il proprio "orticello" socio-culturale. L'interculturalismo è in grado di supportare la creazione di tale linguaggio poiché esso ha come propri pre-requisiti e fini l'apertura verso l'Alterità, il dialogo e l'interazione. Del resto, è esattamente con un occhio a queste stesse finalità che, oggi, i sistemi educativi sembrano propensi a riconoscere in modo sempre più diffuso come il porre gli studenti a contatto esclusivo con altri soggetti che appartengono ai loro stessi circuiti sociali di provenienza non stimoli una profonda propensione ad accettare la diversità culturale; tant'è che le varie scuole introducono cambiamenti calibrati per far fronte a questo deficit di relazioni con l'alterità, generalmente rubricati sotto l'etichetta dell'"internazionalizzazione". Alcuni studiosi, come Kwame Anthony Appiah, sono giunti alla conclusione che il multiculturalismo ha raggiunto uno stadio in cui esso "effettua la diagnosi del male che si prefigge di curare" e si propone di scalarlo con un illuminato e democratico "cosmopolitismo" capace di incoraggiare il rispetto per la differenza. Si potrebbe osservare, tuttavia, che nel tracciare le coordinate di una visione tanto carica di promesse e di così larghe vedute Appiah tradisca un po' troppo ottimismo proprio laddove dà per presunto che culture differenti abbiano a tal punto sufficienti elementi *in comune* – in particolare, standard morali condivisi – che la loro supposta "curiosità cosmopolitica" le guiderebbe alla fine a imparare di più su ciò che è estraneo a ciascuna di esse. In realtà, quelli che spesso appaiono standard o modelli simili veicolano significati assai diversi all'interno dei differenti contesti culturali. Agli occhi di un filosofo appartenente ai circuiti accademici e impegnato nella sua attività di ricerca, l'Altro può anche rappresentare semplicemente uno "straniero immaginario". Per la gente comune, invece, come le notizie che arrivano dal mondo ci rammentano giornalmente, l'estraneità non è soltanto reale – ancorché, certo, solo da una prospettiva

soggettiva – ma rappresenta anche un mezzo importante per affermare la propria identità percepita e vissuta a livello locale. Sembrerebbe, dunque, che per essere effettivo il cosmopolitismo non dovrebbe essere concepito come alternativo al localismo (esattamente come bisognerebbe evitare di prospettarlo nei termini di un’unità globale resa del tutto omogenea, se non altro perché in questo caso la grande diversità presente tra gli esseri umani finirebbe per essere assoggettata alla gestione di pochi). È necessario comprendere che al pari dell’interculturalità, il cosmopolitismo – sia esso basato su un’etica universalistica o sulla comune umanità di ascendenza kantiana – non è qualcosa che si produce spontaneamente. Del resto, Appiah sottolinea giustamente che il cosmopolitismo dovrebbe essere promosso in modo dinamico e andrebbe costruito attivamente dalle persone nel corso delle loro interazioni reali e nelle occasioni di confronto lungo i territori di confine generati dalla disuguaglianza culturale<sup>35</sup>. Solo allora gli esseri umani giungerebbero a comprendere che ogni individuo è simultaneamente sia un autoctono sia uno straniero. Ed è esattamente in questo senso che lo studio dell’interculturalità può e dovrebbe servire come via d’accesso a una futura comunità globale che abbia appreso come convivere con la differenza.

## Bibliografia

- Abdallah-Preteceille M. 2006, (ed.), *Le metamorphoses de l'identité* Paris: Economica.
- Abrams J., O’Connor J., and Giles H. 2003, *Identity and Intergroup Communication*, in W. B. Gudykunst (ed.), *Cross-Cultural and Intercultural Communication*, Thousand Oaks: Sage Publications.
- Appiah K. A. 2006, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, New York: W. W. Norton.
- Bourdieu P. 1980, *The Logic of Practice*, Stanford: Stanford University Press.
- Chabal P., Daloz J.-P. 2006, *Culture Troubles: Politics and the Interpretation of Meaning*, Chicago: University of Chicago Press.
- Davis J. F. 1857, *China: A General Description of that Empire and Its Inhabitants; with the History of Foreign Intercourse Down to the Events which Produced the Dissolution of 1857*, vol. I, London: John Murray.
- Denning G. 2001, *A Library Sailor: An Interview with Greg Denning*, in «Limina: A Journal of Cultural and Historical Studies», 7.
- Dervin F. 2013, “Researching Identity and Interculturality: Moving Away from Methodological Nationalism for Good?” in R. Machart (ed.), *Intersecting Identities and Interculturality: Discourse and Practices*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Drake F. W. 1972, *A Mid-Nineteenth-Century Discovery of the Non-Chinese World*, in *Modern Asian Studies*, 6, 2.
- Dziemidok B. 1967, *O komimie* [The comical], Warsaw: KiW.
- Eagleton T. 2000, *The Idea of Culture*, Oxford: Blackwell.
- Eagleton T. 2000, *The Trouble with the Principle* in the «London Review of Books», 22, 7.
- Fish Stanley 1982, *Is There a Text in the Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fukuyama F. 1992, *The End of History and the Last Man*: New York: Avon Books.

<sup>35</sup> Appiah (2006: xiii-xviii, 97-99).

- Gadamer H. G. 1975, *Hermeneutics and Social Science*, in Id., *Cultural Hermeneutics 2*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Giddens A. 1976, *New Rules for Sociological Method*, London: Hutchinson.
- Hall C. C. 1910, (ed.), *A Character of the Province of Maryland*, in Id., *Narratives of Early Maryland, 1633-1684*, New York: Scribner's.
- Hazard A., Leroy S. 1965, (eds.), *Hans Georg Gadamer*, in Id., *Critical Theory since 1965*, Tallahassee: Florida State University Press.
- Heidegger M. 2008 [or. 1927], *Being and Time*, New York: Harper & Row.
- Huntington S. P. 1996, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Oxford University Press.
- Kolchin P. 1987, *American Slavery and Russian Serfdom*, Cambridge: Belknap.
- Lefort C. 1988, *Democracy and Political Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lockridge K. A. 1987, *The Diary and Life of William Byrd II of Virginia, 1674-1744*, New York: W. W. Norton.
- Penn W. 1706, *Some Fruits of Solitude*, London: T. Sowle.
- Rozbicki M. 2011, *Culture and Liberty in the Age of the American Revolution*, Charlottesville: University of Virginia Press.
- Ruben T. B. 1983, *A System-Theoretic View*, in W. B. Gudykunst (ed.), *Intercultural Communication Theory: Current Perspectives*, Beverly Hills: Sage Publications.
- Rüsen J. 2004, *How to Overcome Ethnocentrism: Approaches to a Culture of Recognition by History in the Twenty-First Century*, in «History and Theory», 43.
- Schäfer W. 1993, *Historical Feasibility and Environmental Reality*, in Bruce Mazlish, Ralph Buultjens (ed.), Boulder: Westview Press.
- Schoemaker N. 2004, *A Strages Likeness: Becoming Red and White in Eighteenth-Century North America*: New York: Oxford University Press.
- Schutz A. 1944, *The Stranger: An Essay in Social Psychology*, in «American Journal of Sociology», 49, 6.
- Schutz A., Brodersen A. 1976, *Collected Papers Vol. II: Studies in Social Theory*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Sen A. 2005, *The Argumentative Indian*, London: Allan Lane.
- Todorov T. 1984, *The Conquest of America: The Question of the Other*, trans. Richard Howard, New York: Harper.
- Topolsky J. 1994, *A Non-Postmodernist Analysis of Historical Narratives*, in J. Topolski (ed.), *Historiography between Modernism and Postmodernism*, Amsterdam - Atlanta, GA: Editions Rodopi.
- Trevor-Roper H. 1965, *The Rise of Christian Europe*, London: Thomas and Hudson.
- White H. 1975, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore: John Hopkins University Press.

(Pubblicato in rete il 30 luglio 2015)