

João Maria André

*Incommensurabilità interculturale, dialogo tra culture, ecologia dei saperi e métissages culturali**

ABSTRACT: *This paper opens with a brief contextualization of the current multicultural phenomenon, with a focus on the nation-state erosion, and on globalization and the network society. After a clarification of several ambiguous uses of the word 'multiculturalism', this paper investigates the possibility of intercultural dialogue, taking into account the incommensurability (in the Kuhnian sense) that might characterize cultural relations. We then proceed to clarify the positions that some authors such as the Mexican Leon Olivé (plural cultural constructivism), German Ulrich Beck (multiple contextual universalism) and the Portuguese Boaventura de Sousa Santos (ecology of knowledge) take on these matters, and we outline the fecundity of the miscegenation/métissage concept as a response to the intercultural dialogue problematic as well as to the sociocultural notion of identity that the current multicultural society claims. We conclude by opening the possibilities of finding, in the artistic practices, a good tool to the effectiveness of cultural miscegenation and to a dynamic and fruitful intercultural dialogue.*

KEYWORDS: *multiculturalism, intercultural dialogue, intercultural incommensurability, miscegenation, ecology of knowledge.*

1. Oggi, come da sempre nella nostra storia, sperimentiamo il mondo in molti modi, in toni diversificati, in spazi e tempi plurali, con differenti gradi di intensità e a partire da memorie frammentate. Oggi però lo facciamo, più che mai, su una scala e a una velocità che non hanno precedenti nella nostra storia, perché si tratta di una scala globale, in cui le frontiere si diluiscono, i riferimenti identitari si perdono o si moltiplicano all'infinito. Al suo interno le grandi narrazioni che davano un senso alla nostra prassi sono sostituite da immagini, immagini di immagini, immagini di immagini di immagini, in un'idolosfera che fa sì che la caverna di Platone si sdoppi nelle innumerevoli gallerie di un immenso labirinto. A tale scala globale corrisponde una velocità quasi infinita, la velocità del cybermondo¹ in cui

* Traduzione a cura di Alberto Sismondini.

1 Cfr. P. Virilio, *Cybermonde, la politique du pire*, Paris, Textuel, 1996. Cfr., inoltre, Idem, *La vitesse de libération*, Paris, Galilée, 1995; tr. it. di U. Fadini e T. Villani, *La velocità di liberazione*, Roma, Strategia della lumaca, 1997.

la vertigine della navigazione si sostituisce all'esperienza della scoperta, facendo implodere il tempo e la sua percezione, attraverso l'incrociarsi e il dissolversi di tempi locali in tempi globali, nelle nuove *telepolis* in cui ci muoviamo senza memorie di ieri né sogni del domani². Questo determina un cambiamento fondamentale nell'esperienza del mondo che oggi viviamo. Prima, si viveva il mondo come abitazione, luogo nel quale si abitava con il proprio tempo, le proprie memorie, la propria identità e la propria simbologia. Oggi, l'esperienza del mondo, più che di un luogo, è di un non luogo, o, per meglio dire, di un complesso di non luoghi (concetto inteso nel senso usato da Marc Augé³), come gli aeroporti, le autostrade, gli ipermercati e i grandi spazi commerciali, i treni e gli aerei, e come, in generale, le relazioni che si costituiscono nel modo in cui si sta o ci si evolve in questi spazi. Oggi, tuttavia, il non luogo per eccellenza è il Web, il www, che incorpora significativamente la parola *world*, mondo, non come un luogo in cui si vive o uno spazio che si abita, ma come una struttura reticolare in cui si circola, in cui si naviga alla velocità della luce. Oggi non si abita, si viaggia, e lo si fa in un tempo e in uno spazio globali, che sono simultaneamente tempo e spazio reticolari, in cui riferimenti e specificità scompaiono, perché a sua volta si diluisce la base che dava loro un senso e che dava senso e configurazione al mondo (o ai mondi) in cui si viveva: la base della cultura. È in questo quadro che si delineano oggi le interpretazioni del mondo: fa perciò specie che, cercando di articolare l'alterità e l'identità, si attribuisca un rilievo particolare alle problematiche della multiculturalità e del dialogo interculturale, oltre che alle loro ripercussioni sui modi di fare filosofia del/nel mondo e di costruire i mondi della filosofia, confrontando e approfondendo concetti come incommensurabilità, dialogo e *métissage*.

2. Tre fenomeni, relativamente distinti ma significativamente convergenti e intersecantisi, hanno segnato, negli ultimi decenni, il panorama economico, politico e culturale, insieme al progresso tecnico-scientifico su scala mondiale: da una parte l'erosione dello Stato-Nazione, dall'altra la globalizzazione e, infine, lo sviluppo della società nella rete della *telepolis* che le è associata. È all'intersezione di questi tre fenomeni che vorrei situare la seguente riflessione sulla multiculturalità e le interpretazioni del mondo, con le difficoltà e le virtualità che sono loro inerenti.

Se per Stato-nazione intendiamo la coincidenza di uno spazio geografico e territoriale, unificato nell'esercizio del potere e delle istituzioni politiche, e di una popolazione che condivide una costellazione di credenze, di culture, di lingua, di etnia, di memoria, costumi e valori, relativamente consolidata da un passato storico, dobbiamo riconoscere che soprattutto la seconda metà del XX secolo, principalmente a causa di fattori economici e politici, è stata segnata da un processo progressivo di erosione o addirittura di dissoluzione dei grandi Stati-Nazione del

2 Cfr. J. Echeverría, *Los Señores del Aire: Telépolis y el Tercer Entorno*, Barcelona, Destino, 2004.

3 Cfr. M. Augé, *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Le Seuil, 1992; tr. it. di D. Rolland, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Milano, Elèuthera, 1993.

XIX secolo. Ciò ha comportato la costituzione di una geografia politico-culturale marcata da quelli che potremmo chiamare stati polietnici, multinazionali oppure multiculturali, o nazioni polistatali, ossia Stati che accolgono al loro interno forti comunità di etnie e nazionalità differenti, o ancora Nazioni che si disperdono su differenti stati⁴. Situazioni di guerra e conflitto, movimenti migratori massicci, unificazioni forzate di comunità autonome, colonizzazione e postcolonizzazione sono alcuni fattori alle spalle di questo cambiamento della geografia politica mondiale, che obbliga oggi a pensare all'esercizio della cittadinanza in termini cosmopolitici.

Questo movimento risulta significativamente rafforzato dal fenomeno della globalizzazione, o, meglio, delle globalizzazioni, poiché di esso parleremo in modo adeguato soltanto restituendo una prospettiva della sua realtà plurale, non solo in termini storici, ma anche etico-politici. Dal punto di vista storico, si può affermare che la sua genesi e il suo sviluppo si leghino alla storia della costituzione di quello che potremmo chiamare, seguendo Wallerstein⁵, il sistema-mondo. All'interno di tale ordine di problemi E. Dussel⁶, approfondendo e radicalizzando le categorie di questo autore e l'ampliamento datone da Gunder Frank, concepisce una sequenza di quattro stadi distinti, a partire dal primo, lo stadio Mesopotamia-Egitto (in cui comincia storicamente a originarsi il sistema che oggi si globalizza), fino al quarto. Quest'ultimo è costituito dal sistema-mondo, che prevede l'Europa come perno e che, in seguito, si sviluppa con la prima Modernità, il cui centro è la Penisola Iberica, per poi proseguire nella seconda Modernità, in cui l'Europa del Nord sostituisce le potenze imperiali iberiche con il capitalismo industriale, sotto l'egemonia inglese, e con il capitalismo transnazionale, sotto il dominio nordamericano, soprattutto dopo il 1945. Storicamente esistono quindi varie globalizzazioni, o varie sequenze di globalizzazione, di cui i tempi più recenti rappresentano solo il segmento finale.

La realtà di questo fenomeno è inoltre plurale anche in termini etico-politici. È in questo modo che possiamo parlare di una globalizzazione rapace, che si può identificare con quella neoliberale capitalista, la quale mira, basandosi su un progetto di sfruttamento economico globale – con il pretesto della promozione di uno sviluppo e di un progresso economico facente capo ai parametri occidentali –, a un dominio neocoloniale (politico, economico, militare e culturale) dell'emisfero Sud da parte dell'emisfero Nord, dei paesi della periferia da parte di quelli posti al centro del sistema-mondo, assumendo in tal modo una configurazione predatrice. A questa

4 Cfr. E. Lamo de Espinosa, *Fronteras culturales*, in *Culturas, Estados, Ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*, a cura di E. Lamo de Espinosa, Madrid, Alianza Editorial, 1995, pp. 13-79.

5 Cfr. I. Wallerstein, *The Modern World-System*, 3 voll., New York, Academic Press, 1989; tr. it. di D. Panzieri, G. Panzieri e B. Bellini, *Il sistema mondiale dell'economia moderna*, 3 voll., Bologna, il Mulino, 1978-1995.

6 Cfr. E. Dussel, *Ética de la liberación*, Madrid, Editorial Trotta, 2002⁴, pp. 24-86. Una sintesi di questa discussione si può, inoltre, trovare in Idem, *La globalización y las víctimas de la exclusión: desde la perspectiva de la Ética de la Liberación*, in *Culturas y Poder, Interacción y Asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*, a cura di R. Fornet Betancourt, Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, 2003, pp. 113-119.

globalizzazione aggressiva sarà necessario contrapporre la mondializzazione della solidarietà, basata sull'unione degli sforzi delle ONG, sui movimenti collettivi per salvare il pianeta, sulle iniziative internazionali per la salvaguardia della pace, sui festival interculturali e sulle piattaforme per il dialogo culturale e religioso promosse dall'ONU, dall'Unesco, e da fondazioni pubbliche o private su scala globale. I due tipi differenti di globalizzazione vengono distinti dal sociologo portoghese Boaventura de Sousa Santos con i nomi di globalizzazione egemonica – vale a dire la sua versione capitalista neoliberale, che si caratterizza per lo sviluppo di processi che conducono sia a localismi globalizzati, sia a globalismi localizzati, diretta dall'alto verso il basso – e di globalizzazione controegemonica, tendente a sviluppare un cosmopolitismo insorgente e di resistenza, che tende alla salvaguardia del patrimonio comune dell'umanità. Egli definisce in questo modo, in termini generali, la globalizzazione come “il processo mediante il quale una determinata condizione o ente locale estende la sua influenza a tutto il globo e, mentre lo fa, sviluppa la capacità di designare come locale un'altra condizione sociale o entità rivale”⁷ o come “insieme di relazioni sociali che si traducono nel rafforzamento delle interazioni transnazionali, siano queste pratiche interstatali, pratiche capitaliste globali, o pratiche sociali e culturali transnazionali”⁸. Tale concetto di globalizzazione consente di incorporare aspetti parziali contemplati in altre definizioni più restrittive, ma permette anche simultaneamente di conferire contenuti più vasti ad altre formulazioni oggi considerate classiche, come quelle di Giddens⁹, di U. Teusch¹⁰ e di U. Beck¹¹. Scopriamo in tal modo, nel cuore della globalizzazione, processi contraddittori che, se sono evidenti all'interno di un quadro politico, emergono chiaramente anche quando se ne delinea la prospettiva culturale; se infatti, da una parte, la globalizzazione culturale può significare l'occidentalizzazione o addirittura l'americanizzazione del mondo, d'altra parte l'interazione culturale su scala globale può anche essere convergente con un cosmopolitismo emancipatore, con una visione interculturale arricchita dai diritti umani o con un dialogo culturale antropologicamente fecondo per le arti del teatro, della musica, della danza e del cinema.

Convergente e perfino promotore della globalizzazione è il terzo fenomeno che condiziona e struttura il volto e il paesaggio socioculturale del mondo contemporaneo: lo sviluppo della società-rete e dei modi di essere, produrre, attuare e comuni-

7 B. S. Santos, *A gramática do tempo*, Porto, Afrontamento, 2006, p. 405. Per sviluppare al meglio e in modo approfondito il concetto di globalizzazione di questo autore, cfr. Idem, *Os processos da globalização: fatalidade ou utopia?*, a cura di B. S. Santos, Porto, Afrontamento, 2002, pp. 31-106.

8 Ivi, p. 90.

9 Cfr. A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1990; tr. it. di M. Guani, *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Bologna, il Mulino, 1994, pp. 70-72.

10 Cfr. U. Teusch, *Was ist Globalisierung?*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, p. 86.

11 Cfr. U. Beck, *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997; tr. it. di E. Cafagna e C. Sandrelli, *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, Roma, Carocci, 1999.

care ad essa associati, di cui Internet è attualmente la forma più visibile. Definita da Manuel Castells come uno spazio di flussi, ossia come “organizzazione materiale delle pratiche sociali di condivisione del tempo che operano mediante flussi”¹², la sua unità non è un soggetto individuale o collettivo, ma piuttosto una rete, in modificazione, crescita e adattamento permanenti. Essa dà origine a ciò che molti autori hanno chiamato *telepolis*: la nuova versione della polis; di conseguenza, una nuova forma di mondo che non si basa su recinti territoriali, con un interno delimitato da frontiere e con uno spazio esterno, ma su reti aperte di interconnessione, che coprono il pianeta e colmano gli spazi siderali. Javier Echeverría enumera venti caratteristiche che permettono di distinguere tale configurazione dell’esistenza sociale umana e non; questo terzo “entorno” o ambiente, come lo definisce¹³, che succederebbe al primo, costituito dalla natura, e al secondo, segnato dalla tecnica, che, volendo seguire Ortega, può definirsi una soprannatura. Alcune di tali caratteristiche assumono uno speciale rilievo per il contesto teorico in cui ci muoviamo. In primo luogo, come è naturale, la reticolarità; in secondo luogo, l’informazionalità: l’unità di base di questo nuovo spazio è l’unità di informazione. In terzo luogo, la dinamica dei flussi e della loro rappresentazione (capitale, informazione, tecnologia, interazione, immagini, suoni e simboli) che pervade la sfera pubblica, privata e anche quella intima; in quarto luogo, e in piena convergenza con il secondo motivo a cui abbiamo fatto riferimento, la globalità, che si deve alla deterritorialità di questo nuovo ambiente. In quinto luogo, contro alcune teorie che segnalano il pericolo della cosiddetta omogeneizzazione informatica, bisogna evidenziare l’eterogeneità culturale e linguistica che può caratterizzare questo nuovo spazio di interrelazione, a causa delle molteplici possibilità che la digitalizzazione offre alla diversità segnica e linguistica. Il sesto tratto significativo è la transnazionalità come nota determinante di questa nuova configurazione sociale, che supera la figura dello Stato-nazione e si lega con la deterritorialità caratteristica della rete e con la conseguente perdita di frontiere; il settimo, infine, è la rafforzata sensazione di interdipendenza. Com’è naturale, l’instabilità e la plasticità proteiforme accompagnano ognuna di queste caratteristiche: ciò permette a Manuel Castells di parlare di una cultura dell’effimero, in cui ogni decisione è strategica, di un mosaico di esperienze e di interessi, o addirittura di una cultura multiforme e virtuale, come le esperienze visuali create attraverso il computer nel cyberspazio; tali caratteristiche gli consentono di affermare che “lo ‘spirito dell’informazionalismo’ è la cultura della ‘distruzione creatrice’ accelerata a velocità dei circuiti optoelettronici che ne elaborano i segnali”¹⁴.

È nel quadro di questi tre fenomeni e dell’intensificazione reciproca che risulta dalla loro interazione che si deve situare oggi la riflessione sulla multiculturalità e il dialogo interculturale, cominciando dalle rispettive interpretazioni del mondo e dalle identità (socioculturali) che in esse si configurano; per tale motivo, è neces-

12 M. Castells, *The Rise of the Network Society*, Oxford, Blackwell, 1996; tr. it di L. Turchet, *La nascita della società in rete*, Milano, Egea-Università Bocconi, 2002², p. 473.

13 J. Echeverría, *op. cit.*, pp. 57-147.

14 M. Castells, *op. cit.*, p. 232.

sario superare le limitazioni inerenti alle prime riflessioni su tale problematica risultanti dal quadro sociopolitico che ne ha motivato la formulazione. Ciò significa che, per delineare una prospettiva seria e aggiornata del multiculturalismo, bisogna essere attenti alla pluralità dei sensi in cui questo concetto viene usato – soprattutto nella filosofia, nella sociologia, nella teoria politica, nelle scienze dell'educazione – e agli equivoci che possono sorgere dalla sua valutazione e valorizzazione.

3. Il multiculturalismo non designa solo una realtà fissa e omogenea, perfettamente configurabile in alcuni aspetti essenziali, suscettibili di essere universalizzati da tutte le posizioni che la affrontano e la tematizzano.

La prima fonte della polisemia di questo concetto ha le sue radici nelle differenti esperienze corrispondenti, tanto nella sua genesi quanto nella costellazione politico-culturale dell'attualità. Se osserviamo i primi testi, di Charles Taylor o di Will Kymlicka, che già da diversi anni hanno posto all'ordine del giorno il problema del multiculturalismo, possiamo verificare che la loro genesi è legata alla realtà di paesi come il Canada o gli Stati Uniti, le cui esperienze sono già di per sé molto diverse. Nel primo caso, ci vediamo confrontati con la coesistenza di tre gruppi nazionali distinti e con la necessità di valorizzare i rispettivi diritti, tanto in termini politici quanto linguistico-culturali; nel secondo caso, siamo posti di fronte a una realtà che ha incorporato le minoranze nazionali – tra le quali si trovano indios americani, portoricani, discendenti di messicani, nativi delle Hawaii, ecc. – mediante la conquista o la colonizzazione, ma che annovera, d'altra parte, gruppi di immigrati provenienti, tra gli altri paesi, dall'Inghilterra, dall'Irlanda e dall'Italia, che costituiscono comunità estremamente forti in seno agli stati americani. La realtà a cui cercano di rispondere i teorici del multiculturalismo del continente sudamericano, in paesi come il Messico, il Brasile, l'Argentina o la Colombia, è ben diversa, come sono differenti le realtà europee, soprattutto quella francese, la spagnola e la portoghese. La Spagna, al pari delle specificità proprie di alcune delle sue regioni che cercano di affermare la loro autonomia (come la Catalogna, la Galizia o i Paesi Baschi), registra anche, specialmente nelle sue zone del sud, una forte presenza araba con radici storiche riconosciute e l'intensificazione dei più recenti movimenti migratori, annoverando inoltre la specificità e la peculiarità dell'etnia zingara, caratterizzata da proprie tradizioni e cultura. Il Portogallo affronta la questione di una forte presenza di alcune comunità zingane, ma soprattutto si deve confrontare, da un lato, con l'effetto dei movimenti migratori provenienti da paesi africani di influenza lusitana e dal Brasile; dall'altro lato, con fenomeni simili che toccano allo stesso modo la Spagna e altri paesi europei, come i paesi dell'ex-Unione Sovietica, ad esempio l'Ucraina¹⁵. Al pari di tutte queste forme e figure della multiculturalità, troviamo l'intensificazione dell'intersecarsi di culture che risulta, da una parte, dalla costruzione dell'Unione Europea, con la libera circolazione delle persone e dei beni; dall'altra parte, dalla globalizzazione economica con i suoi effetti visibili

¹⁵ È da evidenziare come lo sviluppo della più recente crisi economica sia andato a ripercuotersi su questi processi di immigrazione, avendo determinato il rientro della massa migrante nei paesi di origine e lo spostamento verso nuovi stati in cui l'offerta di lavoro è considerata migliore.

nell'abitazione, nell'abbigliamento, nell'alimentazione e nei consumi culturali, volendo fare riferimento solo ad alcuni degli aspetti più rilevanti.

La seconda fonte di equivoco, quando si parla di multiculturalismo o di multiculturalità, è legata, naturalmente, alla pluralità di sensi con i quali può essere usato il concetto di cultura, alcuni dei quali distorcono e quasi paralizzano il dibattito su questa problematica in modo irrimediabile. Di fatto, se prendiamo come riferimento la definizione di cultura presentata, per esempio, da Will Kymlicka nel suo lavoro sulla "cittadinanza multiculturale", ci rendiamo conto dell'articolazione che la lega alla nozione di società che la supporta. Tale cultura societaria viene definita come una cultura che fornisce ai suoi membri forme di vita significative attraverso un ventaglio di attività umane, tra le quali vanno incluse la vita sociale, educativa, religiosa, ricreativa ed economica, oltre alle sfere pubblica e privata, comprendendo "non solo memorie o valori condivisi, ma anche istituzioni e pratiche comuni", con una certa tendenza alla concentrazione territoriale e sulla base di una lingua collettivamente assunta¹⁶. Trasportando questa nozione verso la sfera dell'educazione multiculturale, tali componenti si associano a questo concetto, completandone i versanti del patrimonio accumulato, del capitale simbolico, delle scale di valore, dei tratti identitari e delle norme di azione¹⁷. Siamo molto distanti dalla nozione di cultura che pervade le interpretazioni della problematica del multiculturalismo nell'ambito dei *Cultural Studies*, i quali privilegiano la dimensione specificamente culturale rispetto a quella etnica o nazionale. Il soggetto delle culture all'interno del multiculturalismo appare allora articolato da rivendicazioni di gruppi o movimenti sociali, strutturati intorno a determinati sistemi di valori che costituiscono fattori di identità nazionale e appartenenza collettiva, ma anche di sottogruppi segnati da sentimenti diversi, compresa l'esclusione legata a opinioni politiche, sessuali, etiche, ambientali o persino artistiche.

La terza causa di equivoco nell'approccio al multiculturalismo ha a che vedere con il doppio senso o la doppia accezione di questa espressione¹⁸. Effettivamente, tale concetto è stato usato, in primo luogo, come se si riferisse a un fatto o una costellazione di fatti all'interno della società: la coesistenza, in una determinata società e in una prossimità spaziale, di forme culturali o di gruppi caratterizzati da culture differenti che articolano questa diversità attraverso presunte differenze etniche, religiose, storico-sociali, di nazionalità o, allargando il concetto fino a realtà come quelle cui si è fatto riferimento nel paragrafo precedente, stili di vita,

16 W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 1995; tr. it. di G. Gasperoni, *La cittadinanza multiculturale*, Bologna, il Mulino, 1999, p. 147.

17 Sulla nozione di cultura nei dibattiti sull'educazione multiculturale, cfr. J. J. Garcia Castaño – R. A. Pulido Moyano – A. Montes del Castillo, *La educación multicultural y el concepto de cultura. Una visión desde la Antropología Social y Cultural*, in "Revista de Educación", 1993, n. 302, pp. 93-96.

18 Sui due sensi di multiculturalismo, cfr. B. S. Santos – J. A. Nunes, *Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade*, in *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*, a cura di B. S. Santos, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003, pp. 26-34. Cfr., inoltre, L. Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós, 1999, pp. 58-66.

opzioni di genere, classi sociali, ecc. In questa accezione il concetto non suscita particolari controversie, a meno che non si rimandi alla sua possibile estensione. Al fine di non sconfinare nel secondo significato, si dovrebbe utilizzare, per esprimere tale dimensione fondamentalmente descrittiva, il concetto di multiculturalità e non quello di multiculturalismo. La seconda accezione di multiculturalismo, che lo configura come un progetto politico ed educativo in risposta al fatto a cui si riferisce il primo significato, è quella che suscita effettivamente controversie, nella misura in cui implica una dimensione normativa o prescrittiva, che stabilisce un determinato disegno della società e dei comportamenti politico-sociali di fronte alla differenza. Tali dibattiti vanno ascritti alla collocazione dei loro autori su posizioni conservatrici e, spesso, neoliberali; oppure anche in settori progressisti che denunciano, in questo caso, posizioni eurocentriche, attitudini razziste mascherate e/o patti impliciti con la logica capitalista – o, ancora, strumenti concettuali di analisi sociale tipicamente eurocentrici¹⁹.

4. Affrontiamo ora una quarta fonte di equivoci o, addirittura, di mancanza di comprensione della questione del multiculturalismo; essa, come risultante di una certa permeabilità e, talvolta, confusione tra le due accezioni di tale concetto appena riferite (descrittiva e normativa), conduce infine alle posizioni epistemologiche ed etico-politiche di autori che osservano questo fenomeno cercando di fornire risposte ad esso all'interno del contesto della società attuale.

La prima matrice a partire dalla quale troviamo soluzioni alle questioni del multiculturalismo è tipica di un liberalismo moderato o rivisto, evidente in autori come Charles Taylor o Will Kymlicka. All'interno del suo testo classico sul multiculturalismo e sulla “politica del riconoscimento”, Charles Taylor parte dall'importanza dei processi dialogici nella costruzione della stessa identità e dal ruolo del riconoscimento dell'altro (e da parte dell'altro) nel cuore di tali dinamiche. Egli ritiene che l'unica forma di conciliazione fra una politica di uguaglianza e una di differenza porti a una relativa perdita della neutralità dello Stato, confluendo così in modelli di liberalismo che si fondano, in maniera rilevante, su giudizi concernenti una visione sostantiva dei fini della vita, “valutazioni nelle quali l'integrità delle culture ha un posto importante”²⁰. Un'adeguata politica di riconoscimento implicherebbe, per questo, una capacità di intervento da parte dello Stato a favore di culture minoritarie minacciate, ad esempio nel quadro dell'educazione secondaria e dell'insegnamento universitario. Will Kymlicka, partendo dalla sua nozione di cultura societale, analizza diverse forme di pluralismo culturale nella loro concretizzazione sociale e politica; egli elabora le sue proposte di cittadinanza multiculturale a partire dalla distinzione tra stati multinazionali e stati polietnici, basata sull'articolazione tra cultura, stato, nazione ed etnia. Fra questi termini, all'interno del concetto di

19 Sulle controversie suscitate dal multiculturalismo, sia a sinistra che a destra, cfr. B. S. Santos – J. A. Nunes, *op. cit.*, pp. 29-32.

20 C. Taylor, *Multiculturalism and “the Politics of Recognition”*, Princeton, Princeton University Press, 1992; tr. it. di G. Rigamonti, *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Milano, Anabasi, 1993, p. 87.

cittadinanza multiculturale, i primi implicano la traduzione giuridica delle origini multinazionali dello stesso Stato e, per questo motivo, la salvaguardia dei diritti delle culture nazionali alla rispettiva preservazione e affermazione identitaria; i secondi, invece, la consacrazione di alcuni diritti soprattutto culturali. Ancora incluse nella matrice liberale, ma differenti da queste ultime posizioni, sono le formulazioni più radicali, come quella di Joseph Raz, il quale, sebbene riconosca il valore della cultura “come preconditione per la libertà individuale e come fattore che conforma e fornisce il contenuto di quella libertà individuale”²¹, subordina il suo modello multiculturale al primato dei diritti dell’individuo. Egli ammette, per questo, la legittimità e la necessità da parte degli esponenti di una cultura di poter intervenire in modo esplicito negli affari interni di un’altra, sempre che siano posti in causa gli autentici valori universali e l’esercizio dei corrispondenti diritti. Una posizione ancora più radicale è quella che viene adottata da Giovanni Sartori, il quale, in nome del pluralismo, si erge ad avversario esplicito di ogni forma di multiculturalismo (inteso nell’accezione progettuale cui abbiamo fatto prima riferimento). Secondo questo autore, “la politica di riconoscimento” va contro il trattamento egualitario delle culture che dovrebbe essere alla base di una politica autenticamente e genuinamente liberale; tuttavia, la sua contestazione di tale politica e dei progetti multiculturali ad essa facenti riferimento si basa soprattutto sul loro favorire tendenze insulari e isolazioniste, che avversano l’interazione culturale inerente a ogni autentico e vero pluralismo²².

La seconda matrice, che configura un altro tipo di risposte alla problematica del pluralismo delle culture, è quella propria degli autori che cercano di articolare tale pluralità con i processi di emancipazione – soprattutto all’interno di situazioni postcoloniali, ma anche, nelle società occidentali, in contesti di marginalizzazione o di oppressione di determinati gruppi sociali –, generando così la nozione di multiculturalismi progressisti o emancipatori. Il concetto centrale per la formulazione di un progetto multiculturale emancipatore è quello della dimensione politica della cultura e delle sue potenzialità. Tale concetto è in grado di fungere da fattore di resistenza ai neocolonialismi, di generare dinamiche alternative alla globalizzazione egemonica neoliberale e di sviluppare politiche multiculturali, superando i limiti dovuti al tradizionalismo e alla localizzazione; ciò mediante la riscoperta delle proprie narrazioni e memorie di liberazione, ponendole all’interno di un dialogo con altre esperienze, lotte e storiografie basate sulla traducibilità reciproca. In questo contesto, e in accordo con le proposte di Boaventura de Sousa Santos e Arriscado Nunes, i multiculturalismi emancipatori saranno sempre policentrici, perché basati su differenti concezioni del mondo e sulle loro rispettive ripercussioni sul diritto e la giustizia; essi corrisponderanno perciò, in una tensione tra uguaglianza e differenza, così come nella costruzione di alleanze e solidarietà su scala mondiale²³,

21 J. Raz, *Multiculturalism: a Liberal Perspective*, in *Ethics in the Public Domain*, Oxford, Clarendon Press, p. 162, cit. in L. Olivé, *op. cit.*, p. 69.

22 Cfr. G. Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei. Saggio sulla società multi-etnica*, Milano, Rizzoli, 2000.

23 Cfr. B. S. Santos – J. A. Nunes, *op. cit.*, in particolare pp. 34-44, 59-66.

a differenti forme di soggettività e di identità collettive, traducendosi in politiche emancipatorie di invenzione di nuove cittadinanze.

Oltre a queste matrici dai contorni politici, potremmo riferirne un'altra, dai tratti più economici e commerciali, che riguarda il cosiddetto "Corporate multiculturalism", o, se vogliamo, multiculturalismo aziendale. Come riferisce Andrea Semprini, si tratta di un tentativo pragmatico di "gestione delle differenze", tenendo conto del successo commerciale di queste ultime per quanto riguarda la moda, il consumo, il tempo libero e la cultura di massa²⁴. Se sono i colori della differenza a vendere, perché non implementare quei colori tanto nell'abbigliamento e nell'alimentazione, quanto nella musica e nel cinema? Il mettere al servizio della globalizzazione neoliberale ciò che è differente, sfruttandolo, rende evidente una subordinazione del culturale all'economico.

5. Considerando questa riflessione nel contesto di un'articolazione tra identità e alterità, è sulla dimensione più specificamente culturale e, soprattutto, sulla nozione di cultura sottesa a queste diverse posizioni che si deve soffermare la nostra attenzione. Ciò è necessario al fine di verificare fino a che punto l'esperienza della multiculturalità corrisponda al riconoscimento della coesistenza, ma anche simultaneamente dell'impossibilità di interazioni simboliche tra le interpretazioni del mondo di ognuna delle culture; ancora, in modo da stabilire se quest'ultima non solo sia compatibile, ma addirittura indissociabile, da un dialogo interculturale. L'ingresso in tale problematica ci obbliga a gettare uno sguardo critico sul concetto di cultura adoperato da buona parte delle teorie finora riferite.

Direi che il sorgere di gran parte di queste riflessioni all'interno di un quadro ancora subordinato allo Stato-nazione determina una distorsione nella circolazione di senso tra cultura e identità. Ciò fa convergere una nozione statica, omogenea ed essenzialista della cultura e un'idea dell'identità segnata dagli stessi difetti, come se il concetto aristotelico di sostanza (*hypokeimenon*) quale supporto, sostrato o soggetto di predicazione arrivasse a contaminare, a causa della sua estensione al gruppo o alla società, il modo di comprendere l'identità sociale, culturale e, con essa, la stessa interpretazione della cultura. Essa si vede così associata alla nozione di eredità accumulata, di patrimonio costituito, di insieme di strutture mentali, costellazioni di credenze e norme dell'azione collettiva, a cui ancora si associa, molte volte, la dimensione territoriale, che a sua volta contribuisce alla differenziazione delle culture. È per questo motivo che, come sostiene François Laplantine, "ciò che è cercato nell'identità, che ha quasi sempre un carattere gregario, è l'ereditarietà, la razza, il sangue, il suolo, il radicamento nella nazione, nella famiglia, nella nascita, nel determinismo dell'ascendenza"²⁵, conducendo così a un moto di riflusso verso il mito dell'origine e della sua purezza. La rappresentazione dell'identità si trasforma in questo modo in una riproduzione dell'identità, individuando, alla

24 Cfr. A. Semprini, *Le multiculturalisme*, Paris, PUF, 1997, 2000²; tr. it. di A. Soldati, *Il multiculturalismo. La sfida della diversità nelle società contemporanee*, Milano, FrancoAngeli, 2000, pp. 117-122.

25 F. Laplantine, *Je, nous et les autres*, Paris, Le Pommier-Fayard, 1999, p. 41.

base della logica corrispondente a tale visione, i principi dell'identità, della non contraddizione e del terzo escluso; una logica, vale a dire, che identifica separando ed escludendo in accordo con il principio dell' 'o... o', come ha ben sottolineato U. Beck nel suo libro sul cosmopolitismo e sulla visione cosmopolita²⁶.

I fenomeni dell'erosione dello Stato-nazione, della globalizzazione e della società-rete, se formulati a partire da una prospettiva in grado di comprendere la pluralità delle culture e delle immagini del mondo presenti all'interno della società attuale, implicano una concezione dinamica, processuale, dialogica e, in qualche modo, policentrica di cultura. Tale nozione è in grado di rendere conto delle interdipendenze e dei flussi che stanno dietro alle identità socioculturali in permanente divenire e che interferiscono significativamente nella genesi delle immagini in cui trovano espressione le nostre interpretazioni del mondo. Ciò che manca, all'interno di un contesto simile, è a mio avviso una concezione autenticamente ecologica di cultura, che permetta di pensare l'articolazione tra il concetto di mondo e quello di cultura in una prospettiva pluridimensionale e multidirezionale. Questa concezione ecologica permetterà di vedere che la cultura è necessariamente e intrinsecamente vincolata al mondo che la genera, il quale, a sua volta, ricomprende in sé la cultura nel suo complesso come una propria componente immancabile e fondamentale (ossia, il mondo ha cultura, ma anche la cultura ha mondo); tuttavia, essa consentirà ugualmente di scoprire in quale modo le culture generino i loro mondi, mediante l'interpretazione datane in un intreccio di saperi, immagini, miti, memorie, gesti, rituali e parole. È importante cautelarsi, nell'assumere tale visione, da alcune devianze, che formulerei in questi termini: se, da una parte, non si può ridurre la questione della multiculturalità e del concetto di contatto tra le culture alla dimensione epistemologica, dall'altra non è possibile dimenticare l'importanza che tale dimensione assume nella configurazione e nella valutazione delle soluzioni a questa problematica. Allo stesso tempo, tuttavia, non è lecito ridurre la cultura a una dimensione intima, interiore o spirituale (come le espressioni 'costellazione di credenze' o 'scala di valori' potrebbero per far intendere), né si può ignorare la componente personale e affettiva che ogni cultura possiede e, quindi, la sua profonda ripercussione nella definizione dell'identità di coloro che ad essa si sentono vincolati. In tal modo, la configurazione della società attuale rende necessario un incrocio dell'epistemologico con l'affettivo, della conoscenza con l'amore nella costruzione delle interpretazioni del mondo, come afferma Panikkar. Le immagini del mondo che derivano da un simile approccio, dunque, si generano e trasformano in una mescolanza di saperi e affetti costantemente dialoganti e interagenti²⁷.

6. Non c'è alcun dubbio che multiculturalità e visione monoculturale si basino su presupposti epistemologici differenti che, oltre a fare riferimento a vari concetti

26 Cfr. U. Beck, *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004; tr. it. di C. Sandrelli, *Lo sguardo cosmopolita*, Roma, Carocci, 2005, pp. 38-52.

27 Riguardo all'unione di questi due aspetti, cfr. R. Panikkar, *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, a cura di M. Carrara Pavan, Milano, Jaca Book, 2002, in particolare pp. 111-122 (capitolo undicesimo: *Hieros gamos fra conoscenza e amore*).

di soggetto epistemico, rinviano a molteplici teorie della verità, a causa di diverse articolazioni della realtà e della conoscenza, concezioni di obiettività, forme di descrizione della conoscenza come processo, e di differenti forme di riflessione sulle relazioni tra il linguaggio e il reale²⁸. Tali presupposti mobilitano inoltre concetti di tempo diversi, diverse articolazioni di semplicità e complessità, differenti posizioni di fronte alle metodologie scientifiche legate al dibattito fra il monismo e il pluralismo metodologico, a loro volta connesse a differenti opzioni relative all'assiologia della scienza²⁹. Non è tuttavia specificamente di questi assunti preliminari e neanche di tali aspetti che vorrei occuparmi ora, ma innanzitutto di ciò che può autorizzare o ostacolare la riflessione volta alla costruzione di concetti del mondo, all'interno del quadro del pluralismo delle culture inteso come processo di interazione e dialogo. La questione può, infatti, essere posta nei seguenti termini: se la pluralità delle culture implica una certa pluralità di mondi, ciò significa che le relazioni tra le diverse concezioni del mondo loro associate devono essere tradotte nei termini di una radicale incommensurabilità?

La nozione di incommensurabilità è stata posta in primo piano nei dibattiti epistemologici della seconda metà del XX secolo, soprattutto in seguito alla pubblicazione del libro di Thomas Kuhn *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* e alla radicalizzazione delle sue prospettive operata da Paul Feyerabend. Questo concetto si estende tuttavia anche al di là del campo strettamente epistemologico, alle cui controversie risulterebbe anzitutto legato; la sua associazione alla nozione di relativismo, soprattutto da parte di alcuni avversari di Kuhn, permette naturalmente la sua estensione ad altri ambiti in cui tale problematica assume un'importanza significativa, come il campo dei valori, rispetto al quale il tema della multiculturalità risulta ugualmente indissociabile.

Dei vari sensi in cui il concetto di incommensurabilità è utilizzato da Thomas Kuhn nel testo citato, merita ora particolare rilievo quello che si riferisce all'incomparabilità dei mondi in cui si muovono gli scienziati che lavorano su differenti paradigmi o all'interno di differenti tradizioni scientifiche. Come riferisce Kuhn, coloro che propongono paradigmi in competizione sviluppano le loro posizioni in mondi differenti³⁰. È stato lo stesso Kuhn a chiarire il senso di tali espressioni, definendo le rivoluzioni scientifiche come cambiamenti di concetti del mondo³¹. Questa tesi dell'incommensurabilità sarebbe risultata una tra le più controverse di Kuhn, essendo allo stesso tempo uno degli aspetti della sua teoria che, insieme alla nozione di paradigma, ha conosciuto il numero maggiore di rettifiche e perfezionamenti. Ora, la cosa più importante è stabilire che Kuhn ha sempre inteso l'incom-

28 Cfr., per un'analisi più dettagliata di questi presupposti epistemologici, J. M. André, *Diálogo intercultural, utopia e mestiçagens em tempos de globalização*, Coimbra, Ariadne, 2005, pp. 44-47.

29 Su questi aspetti, cfr. *ivi*, pp. 107-110.

30 Cfr. T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, Chicago University Press, 1962, 1970²; tr. it. di A. Carugo, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 2009², p. 232.

31 Cfr. *ivi*, p. 175.

mensurabilità solo come l'impossibilità della traduzione totale di una teoria scientifica formulata in un paradigma nel linguaggio di un altro; o, ancora, dello stesso processo concernente due teorie, formulate all'interno di paradigmi differenti, da restituire in un terzo linguaggio, neutro e capace di corrispondere interamente a quanto espresso dai linguaggi degli altri due paradigmi. Ciò non implica, secondo la successiva rilettura data dallo stesso Kuhn di questa tesi, né l'impossibilità della traduzione di alcuni termini di un paradigma nel linguaggio di un altro, né soprattutto quella, per un soggetto epistemico che si colloca all'interno di un paradigma, di riuscire a muoversi, mediante un processo di apprendimento di un altro lessico e dell'interpretazione del suo significato, anche in un altro paradigma, comprendendosi e comunicando con i soggetti epistemici facenti capo a quest'ultimo³². In tal modo Kuhn, allo stesso tempo in cui può continuare a parlare di una pluralità di mondi possibili nei quali si muovono le diverse comunità epistemiche, è in grado di sottrarsi a una corrispondenza necessaria tra incommensurabilità e relativismo, rispondendo a coloro che lo accusavano di incorrere in un certo irrazionalismo epistemico.

Ora, è precisamente dall'approfondimento di questo dibattito che León Olivé cerca di ottenere argomenti per sostenere un pluralismo che eviti, da un lato, il dogmatismo inerente all'assolutismo, che affermerebbe l'esistenza di "criteri assoluti, sulle cui basi sarebbe possibile fondare correttamente i principi morali (e, quindi, potremmo dire, anche giuridici), così come le decisioni riguardanti quali credenze accettare: ciò che costituirebbe una base ferma e incontrovertibile, da un punto di vista razionale, per accettare o rifiutare diritti, norme, valori e costumi di altre culture"³³. Olivé tenta d'altro lato, a partire da ciò, di ricavare argomenti che gli consentano di aggirare l'insostenibilità del relativismo totale³⁴. Egli prova a delineare, come terza via, un costruttivismo pluralista che, smarcandosi dal costruttivismo devastante che porta al relativismo³⁵, risulti in grado di riconoscere simultaneamente la relatività dei mondi, ma anche la possibilità del dialogo e dell'interazione. All'interno di questo costruttivismo pluralista nessuna immagine del mondo, qualsiasi sia la comunità culturale o epistemica che la formuli, potrà rivendicare la prerogativa di essere una rappresentazione completa e unica della verità. Tale incompletezza – associata al riconoscimento non di una "intertraducibilità", ma piuttosto della possibilità che gli abitanti di un mondo si approssimino a un mondo diverso, apprendendone significati, sensi e configurazioni – sta a fondamento delle condizioni per un dialogo interculturale fecondo che permetta, in primo luogo, la comprensione delle rispettive posizioni, in secondo luogo la sua

32 Cfr., a questo proposito, T. S. Kuhn, *Commensurability, Comparability, Communicability*, in Idem, *The Road since Structure*, Chicago, The University Chicago Press, 2000, pp. 33-57 e Idem, *The Road since Structure*, in *ivi*, pp. 90-104.

33 L. Olivé, *op. cit.*, p. 45.

34 Cfr. *ivi*, p. 53.

35 Cfr. R. Boyd, *Constructivism, Realism and Philosophical Method*, in *Inference, Explanation and other Frustrations*, a cura di J. Earman, Berkeley, University of California Press, 1992, pp. 131-198.

valutazione e, in terzo luogo (all'interno di una prospettiva pratica), la costruzione di piattaforme d'azione basate su accordi minimi nell'ambito dei diritti umani, della giustizia e della libertà³⁶.

In una direzione convergente, benché situata in un contesto sociologico e politico chiaramente segnato dal delinarsi di forme di intervento affrancatrici dall'egemonia capitalista neoliberale, si situa la posizione di Boaventura de Sousa Santos, che cerca di articolare un cosmopolitismo liberatore, un'ecologia dei saperi e una definizione interculturale dei diritti umani. Anch'egli attribuisce, in questo contesto, un ruolo particolarmente importante alla componente epistemologica, mostrando come alle premesse di unità (ontologica ed epistemologica) e di universalismo (politico e culturale) proprie della Modernità occidentale si contrappongano, all'interno di un movimento di transnazionalizzazione e di translocalizzazione tipico delle globalizzazioni, i presupposti della pluralità (che comporta frammentazione ed eterogeneità) e della differenza (che implica l'alterità presente nel cuore della tensione tra il locale e il globale). Dall'attivazione e dal potenziamento di queste due premesse risulta la necessità di accogliere la diversità epistemologica del mondo evidenziata da due punti di vista importanti per un dibattito sulla multi- e interculturalità: da una parte, la pluralità interna alle pratiche scientifiche, evidenziata dallo sviluppo di correnti come le epistemologie femministe, gli studi sociali e culturali della scienza, oltre che da altre prospettive epistemologiche postcoloniali e pragmatiche. Dall'altra parte, va considerata la pluralità esterna costituita da altri sistemi di sapere alternativi o complementari alla scienza occidentale, legati alla diversità di culture, traducibili in differenti concetti della dignità umana, del mondo e del modo in cui l'uomo ne fa parte e interagisce con gli altri, senza squalificare a priori qualsiasi elemento³⁷.

È a partire dall'intersecarsi di questi due versanti che si può costituire un'ecologia del sapere complementare ad altre ecologie rivelatrici della diversità e della molteplicità delle pratiche sociali, sempre con l'intenzione di costruire nuove realtà partendo da solidarietà fondate su temporalità, riconoscimenti, scale e produttività inedite³⁸. Alla base di questa ecologia dei saperi si colloca il principio dell'incompletezza di ognuno di essi, condizione della possibilità di dialogo e di dibattito tra differenti forme di conoscenza ed espressioni culturali. A partire dai presupposti epistemologici inerenti a tale ecologia dei saperi è possibile ripensare la multiculturalità e il dialogo interculturale nell'ottica di una comprensibilità reciproca e non di un epistemicidio o di un cannibalismo da parte di alcune culture ai danni delle altre. Il processo che permette questa intelligibilità è definito da Boaventura de Sousa Santos facendo ricorso a un concetto di ermeneutica diatopica, ispirato a Pannikar, che "consiste nel lavoro di interpretazione tra due o più culture con l'idea di riconoscere tra di esse questioni di carattere isomorfo e identificare le differen-

36 León Olivé, *op. cit.*, p. 125.

37 Cfr. B. S. Santos, *A gramática do tempo*, cit., pp. 141-143.

38 Sull'ecologia dei saperi in relazione con le altre cinque ecologie, cfr. ivi, pp. 98-107. Per un approfondimento pluridimensionale dell'ecologia dei saperi, cfr. le diciassette tesi che la sintetizzano in ivi, pp. 146-153.

ti risposte che a queste vengono fornite”³⁹. Il punto di partenza di tale processo è “l’idea che i *topoi* di una data cultura, per quanto forti siano, sono tanto incompleti quanto la stessa cultura alla quale appartengono”; questo lavoro interpretativo si propone come obiettivo “di ampliare al massimo la coscienza della mutua incompletezza attraverso un dialogo che si sviluppa, per così dire, con un piede in una cultura e l’altro nell’altra”⁴⁰. Boaventura de Sousa Santos concretizza tale procedimento attraverso l’esempio della discussione dei diritti umani, tenendo in conto, da un lato, la sua configurazione all’interno della visione mondiale propria della cultura occidentale; dall’altro lato, considerando i *topoi* del *dharma*, tipico della cultura indù, e della *umma*, caratteristico di quella islamica. Due tra le varie premesse di questa ermeneutica diatopica, oltre alla già considerata incompletezza di ogni cultura e del suo carattere non monolitico (dovuto al fatto che tutte le culture sono sempre state interculturali), meritano di essere ora menzionate in particolare: da una parte, la necessità di superare il dibattito sull’aporia ‘universalismo *versus* relativismo culturale’ e, dall’altra parte, l’esigenza di articolare in modo copulativo e non disgiuntivo l’uguaglianza e la differenza.

È ancora la necessità di superare un dibattito sociologico-politico nato dal carattere disgiuntivo delle categorie dell’universalismo e del relativismo, o dell’uguaglianza e della differenza, a essere presente dietro la più recente proposta di Ulrich Beck, relativa all’interpretazione di ciò che viene chiamato cosmopolitizzazione e visione cosmopolita. Quest’ultima, come abbiamo già riferito, presuppone uno smarcamento dai progetti di multiculturalismo che si basano ancora sulla consacrazione di identità socioculturali locali, etniche, regionali o nazionali, dimenticando le dinamiche di interazione e di flusso transnazionali che caratterizzano le società attuali nella fase che il sociologo tedesco chiama seconda modernità. La dimensione riflessiva propria di tale epoca è definita partendo da tre teoremi: il teorema della società del rischio, quello dell’individualizzazione forzata e quello della globalizzazione multidimensionale⁴¹. La cosmopolitizzazione indica così la strada verso un movimento inverso rispetto a quello della supervalorizzazione delle specificità; essa va piuttosto intesa come “un processo *multidimensionale* che ha modificato irreversibilmente la ‘natura’ storica dei mondi sociali e la rilevanza degli stati in questi mondi”. Beck, inoltre, aggiunge: “così intesa, la cosmopolitizzazione implica non solo la nascita di lealtà multiple, ma anche una crescente varietà di stili di vita transnazionali, l’emergere di attori politici non statali (da Amnesty International all’Organizzazione mondiale per il commercio) e la nascita di movimenti di protesta globali contro il globalismo (neoliberista) per un’*altra* globalizzazione (cosmopolita)”⁴². Questo movimento presuppone, alla

39 Ivi, p. 115.

40 Ivi, p. 414.

41 Sulla transizione dalla prima alla seconda Modernità e su ciò che tale autore intende per Modernità riflessiva, cfr. U. Beck – E. Grande, *Das kosmopolitische Europa. Gesellschaft und Politik in der Zweiten Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004; tr. it. di C. Sandrelli, *L’Europa cosmopolita. Società e politica nella seconda modernità*, Roma, Carocci, 2006, pp. 45-70.

42 U. Beck, *Lo sguardo cosmopolita*, cit., pp. 20-21.

propria base, l'esistenza di un cosmopolitismo latente e banale, visibile in molte manifestazioni della sfera del consumo e del tempo libero. Esso deve convertirsi in un cosmopolitismo realista, che si collochi sulla scia delle varie figure storiche di una sua concezione emancipativa e filosofica, come nel caso di quello antico, di quello kantiano o ancora di quello successivo all'Olocausto. Tale versione realista cerca di intendere la realtà della transnazionalizzazione non come qualcosa che si opponga radicalmente a configurazioni e definizioni nazionali, ma alla stregua di "un bilanciamento delle lealtà politiche fondato sul presupposto di appartenenze multiple e nazionalismi plurali"⁴³, poiché la "transnazionalità significa forme di vita e azione che sostituiscono l'ordine nazionale 'aut... aut' con un ordine conazionale 'sia... sia'"⁴⁴. A tale cosmopolitismo realista è poi necessario aggiungere ancora la dimensione della coscienza, all'interno di un processo di cosmopolitizzazione riflessiva⁴⁵ che unisca i processi oggettivi con quelli soggettivi, in modo da condurre a una società autenticamente e pienamente cosmopolita. Troviamo inoltre, al centro di questa visione cosmopolita, le interazioni e le interdipendenze globali; ciò costituisce il suo tratto specifico e decisivo rispetto a visioni universaliste, relativiste o addirittura multiculturali. Si tratta, da un lato, di rifiutare, tanto per la diversità quanto per la somiglianza, l'universalismo che sopprime le frontiere tra ciò che è culturalmente distinto; d'altro lato, è necessario respingere il relativismo e il contestualismo, che se assolutizzati impediscono ugualmente, in virtù del principio di incommensurabilità, lo scambio di prospettive. In sostituzione di tali punti di vista, Ulrich Beck propone un universalismo contestuale multiplo, basato non su una logica esclusiva ma inclusiva, a partire dal principio secondo cui non esistono mondi separati, essendo l'interculturalità la norma nel gioco odierno delle culture e delle civiltà. Una prospettiva simile può condurre, secondo la felice espressione che il sociologo tedesco riprende da Scott Malcomson, a un "cosmopolitismo dell'umiltà"⁴⁶ e dell'ascolto, opposto a quello che si potrebbe chiamare un cosmopolitismo dell'impazienza. Sul piano culturale, tale universalismo contestuale presuppone il superamento di un concetto di cultura che Beck chiama "Cultura 1", vincolata a un territorio e a processi locali, a favore di una diversa accezione, la "Cultura 2", relativa a processi di apprendimento translocali e caratterizzata da una dimensione immancabilmente plurale, che considera le culture nei termini di una "molteplicità senza unità, non integrata, non delimitata, come distinzioni inclusive"⁴⁷. Mi sembra particolarmente interessante e affascinante, in questo contesto, la nozione di "topopoligamia" (o "poligamia di luogo") presentata dall'autore, la quale significa, letteralmente, essere sposato con vari luoghi e appartenere simultaneamente a vari mondi; essa, per la sua carica simbolica, è in accordo con la globalizzazione e la pluralità culturale caratteri-

43 Ivi, pp. 89-90.

44 Ivi, p. 87.

45 Ivi, pp. 125-127.

46 Ivi, p. 84.

47 U. Beck, *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, cit., p. 89.

zzanti la stessa biografia dell'autore⁴⁸. Vivere in modo topopoligamico significa accettare la mobilità – non strettamente esterna, ma soprattutto interna – come forma di esistenza, è fare del viaggiare, più che dello stare, il proprio stile di vita; è riuscire a essere incantati da, innamorarsi di e sposarsi con espressioni plurali e differenti di vita, di luoghi e storie; è scrivere sulla propria pelle, sul corpo e nello spirito interpretazioni del mondo tipiche di un'identità in divenire, fatta di flussi, dialoghi, incontri, interrelazioni, interdipendenze e anche, a volte, di conflitti e sovrapposizioni forzate o artificiali. Proprio quando le teorie, le ideologie, le filosofie si ostinano a invocare l'incommensurabilità, la vita, nelle sue più semplici espressioni quotidiane, attenua le frontiere che la costituiscono, rendendo evidente l'insegnamento della natura nelle sue metamorfosi, nelle quali il quotidiano e la sopravvivenza si compongono di mescolanze e adattamenti, attraverso processi caratterizzati da un apprendimento continuo.

7. Inizialmente abbiamo criticato, pur non dimenticando la dimensione epistemologica, una riduzione della problematica della multiculturalità e dell'interculturalità a questo aspetto; abbiamo inoltre sottolineato, senza voler circoscrivere le relazioni interculturali alla sfera intima, spirituale e affettiva, la necessità di non sminuire l'importanza delle memorie affettive e degli investimenti simbolici nel delineare gli spazi, i tempi e i nodi in cui si tessono, incrociano e diluiscono tali incontri diasporici con i mondi degli altri e le loro espressioni culturali e artistiche. Il percorso compiuto a partire dall'incommensurabilità verso il cosmopolitismo, passando per il costruttivismo pluralista di León Olivé, per l'ecologia dei saperi e l'ermeneutica diatopica di Boaventura de Sousa Santos, e infine per la topopoligamia e la visione cosmopolita di Ulrich Beck, corrisponde a un allargamento progressivo della problematica dell'interculturalità a dimensioni non strettamente epistemologiche e che si legano a nuclei identitari plurali di persone, gruppi e popoli.

In una direzione convergente con questa, Amin Maalouf, scrittore e giornalista libanese di origine araba e fede cristiana, residente in Francia da diversi anni, sovrappone alla metafora della radice dell'albero, che si riferisce al modo di vivere e alla costituzione dei nostri tratti identitari, quella delle strade e dei cammini, più adeguata alla dimensione dinamica tipica di un mondo investito da un processo di cosmopolitizzazione, all'interno del quale viaggiamo attraverso gli incroci e le articolazioni in cui si vanno sedimentando e trasformando le nostre memorie. Egli afferma che “gli alberi si devono rassegnare, hanno bisogno delle radici: gli uomini, no. Noi respiriamo la luce, aspiriamo al cielo e, quando veniamo ficcati sotto terra, è per marcire. La linfa del suolo natale non risale dai piedi alla testa; i piedi servono solo per camminare”. Continua: “a noi importa solamente delle strade: sono le strade che ci guidano – dalla povertà alla ricchezza, oppure a un'altra povertà; dalla schiavitù alla libertà, o alla morte violenta”. E conclude così: “al contrario degli alberi, le strade non spuntano dal suolo a caso, dove germoglia un seme. Come noi, hanno un'origine. Un'origine illusoria, perché le strade non hanno mai un punto di

48 Cfr. *ivi*, pp. 95-100.

partenza reale. Prima di quella curva ce n'era già un'altra; e prima di questa un'altra ancora. L'origine diventa irreperibile, giacché a ogni incrocio si incontrano altre strade che hanno altre origini"⁴⁹. Senza contrapporre una metafora all'altra – penso che in questo caso sia necessario saper utilizzare anche una logica inclusiva per comprendere che i flussi dei viaggi non escludono la memoria delle radici –, questa provocazione di Maalouf rappresenta un buon punto di partenza per instaurare un'articolazione tra la nozione di dialogo interculturale che abbiamo cercato di sviluppare lungo questa esposizione e la categoria del *métissage*, proposta da alcune correnti antropologiche al fine di caratterizzare l'attuale situazione dell'uomo nel mondo e la definizione delle sue identità. È certo che il *métissage* sembra un concetto-trappola, sia per la sua genesi storica nel contesto di processi di colonizzazione forzata – sotto il peso, la forza e il potere della croce, del vincolo delle catene, della frusta, della polvere da sparo e della violazione –, sia per la possibilità di una sua contaminazione attraverso il confronto con la nozione di purezza – alla quale funge da contrappunto, conferendo una connotazione manichea al senso dell'impuro. Altre ragioni della pericolosità di questa nozione possono essere rappresentate dal primato del biologico, a causa di una contestualizzazione originaria in un discorso di tipo razziale, e dall'utilizzo di questo concetto da parte di alcune correnti (particolarmente in ambito latinoamericano) in chiave ideologica e politica⁵⁰. Tuttavia, qualora utilizzato con prudenza e spogliato di quelle connotazioni che non gli sono intrinseche, il *métissage* non pare meno adeguato rispetto ad altre potenziali alternative, quale per esempio l'ibridismo, preferito da alcuni autori⁵¹.

Serge Gruzinski, pur conscio delle difficoltà che questa categoria comporta come strumento di analisi delle società, dei comportamenti e degli stili di vita, la sceglie per caratterizzare il tipo di pensiero e di attitudine che sfida i concetti tradizionali di cultura e identità. Partendo dalla sua imprecisione semantica (“unire, mescolare, ordire, incrociare, incastrare, sovrapporre, giustapporre, interporre,

49 A. Maalouf, *Origines*, Paris, Grasset & Frasnelle, 2004; tr. it. di E. Volterrani, *Origini*, Milano, Bompiani, 2004, pp. 7-8.

50 Cfr., sul ricorso al concetto di mescolanza in America Latina e sulle critiche suscitate dallo stesso, lo studio di Y. Briceño Linares, *Del mestizaje a la hibridación: discursos hegemónicos en América Latina*, Caracas, Celarg, 2006.

51 Il concetto di ibridazione o di ibridismo è stato utilizzato da altri autori che guardano al concetto di mescolanza con qualche riserva. È soprattutto il caso di García Canclini che, nel suo testo *Culturas híbridas. Estratégias para entrar y salir de la Modernidad*, México, Grijalbo, 1990, preferisce questa espressione alternativa per caratterizzare gli attuali processi di incroci interculturali, che si caratterizzano anche per l'incorporazione degli effetti di storie e memorie diversificate. Oltre alle critiche che l'autrice citata nella nota precedente gli rivolge (relative al carattere troppo vago e inclusivo della nozione, nel contempo in un certo senso dimentico delle asimmetrie di potere che caratterizzano le culture coinvolte in un processo di ibridazione all'interno delle società attuali – cfr. Y. Briceño Linares, *op. cit.*, pp. 59, 74-77), è anche doveroso riconoscere, da una parte, la radice altrettanto biologica del concetto e, dall'altra, la sua derivazione dal concetto greco di *hybris*, che potrebbe conferire una connotazione troppo conflittuale al dialogo interculturale; connotazione che esso non sempre, né necessariamente, possiede.

implicare, incollare o fondere”⁵²) e dalla sua ambiguità nella transizione dal campo della biologia verso quello dell’antropologia culturale, egli ritrova la nozione di *métissage*, per esempio, nelle feconde applicazioni fornite da alcuni studiosi in riferimento alla mescolanza di culture in Messico e al sincretismo religioso del Brasile. Gruzinski constata così il sentimento di disordine e confusione associato all’uso di questo concetto nella letteratura, nella filosofia, nella scienza e nelle arti. Egli si domanda, inoltre, se non sia quest’atmosfera, le cui limitazioni concettuali influenzano l’analisi della realtà empirica, a conferire nello stesso tempo alla nozione di *métissage* alcune qualità utili per affrontare fenomeni non facilmente analizzabili mediante gli strumenti concettuali tipici delle scienze sociali. La questione è precisamente quella relativa al pensiero dell’intermedio e degli spazi di mediazione, ossia alla riflessione sulla frontiera nella sua doppia accezione di limite e di ponte, ma anche nel senso di spazio instabile e flessibile di vita⁵³. Si attribuisce così speciale importanza al modo in cui il *métissage* permette di pensare (o di vivere) la sovrapposizione di tempi differenti; lo choc e la confluenza di temporalità che, più che condurre alla disgregazione, portano alla gestazione e alla creazione del nuovo: “quanto più si perturbano le condizioni, tanto più abbondano le oscillazioni tra stati distinti, provocando la dispersione degli elementi del sistema che vagano alla ricerca di nuove configurazioni”. Per questo motivo, ad esempio, “le mescolanze e i meticcianti perdono l’aspetto di un disordine passeggero per convertirsi in una dinamica fondamentale”⁵⁴ su uno sfondo di complessità, di imprevisto e di aleatorietà.

François Laplantine, antropologo francese, e Alexis Nouss, linguista canadese, ritengono la nozione di *métissage* la più adeguata al fine di tradurre l’esperienza esistenziale dell’incontro, della sovrapposizione, del confronto e dell’intersecarsi delle culture, tanto nel loro aspetto mentale quanto in riferimento alla loro dinamica interna, interiore e affettiva. Dissociando questo concetto dalle nozioni confuse di ibridismo o di sincretismo, tali studiosi lo definiscono come “un pensiero – e da subito un’esperienza – dell’espropriazione, dell’assenza e dell’incertezza che può nascere da un incontro”⁵⁵. È per questo che sono portato a considerare il *métissage* come qualcosa che traduca simultaneamente l’esperienza metafisica della finitudine, quella antropologica della comunicazione e quella storica del divenire. Se *métis* è ciò che risulta da incroci – da un tessuto composto di vari fili, che ostenta, nel suo risultato, l’incompletezza della fusione e la natura eterogenea della sua costituzione –, il *métissage* è il segno dell’incompletezza e, quindi, di ciò che sta (che sempre stava) avanzando e di ciò di cui non si conosce l’origine, il punto alfa della

52 Cfr. S. Gruzinski, *La Pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999; tr. spagn. di E. F. Gonzáles, *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 42.

53 Cfr. A. S. Ribeiro, *A retórica dos limites. Notas sobre o conceito de fronteira*, in *Globalização, fatalidade ou utopia?*, cit., p. 471. Cfr., inoltre, R. C. Martins, *O método da fronteira*, Coimbra, Edições Almedina, 2008.

54 S. Gruzinski, *op. cit.*, p. 60.

55 F. Laplantine – A. Nouss, *Métissages. De Arcimboldo à Zombi*, Paris, Éditions Pauvert, 2001, p. 7.

purezza della fonte, di cui non è possibile individuare il termine, il punto omega della completezza perfetta. Meticciano è l'esperienza e il pensiero della relazione e della deterritorializzazione, della molteplicità che convive con la singolarità del movimento, della reticolarità, dell'errore e della sua angoscia, della meraviglia e del suo giubilo, del rinvio sempre ripetuto. Questi autori avvicinano la nozione di meticciano a quella di rizoma, teorizzata da Gilles Deleuze e Felix Guattari; essi affermano espressamente che “a differenza degli alberi o della loro radice, il rizoma connette un punto qualunque con un altro punto qualunque ed ognuno dei suoi tratti non rinvia necessariamente a tratti della stessa natura, mette in gioco regimi di segni molto differenti e anche dei non-segni”. “Il rizoma non si lascia riportare né all'Uno né al molteplice”, “non ha inizio né fine ma sempre un mezzo, per cui cresce e straripa”; “è solamente fatto da linee di segmentarietà, stratificazioni, come dimensioni, ma anche da linee di fuga o di deterritorializzazione, secondo la quale la molteplicità, seguendola, si metamorfizza al cambiamento della natura”. Esso “procede per variazione, espansione, conquista, cattura, iniezione”⁵⁶. Le metafore scelte da questi autori, oltre al rizoma, sono quelle del nomade e della metamorfosi, che possono essere assunte come figure privilegiate per esprimere il cambiamento che avviene mediante l'interazione tra nuclei interni e condizioni esterne. Il meticciano, d'altra parte, è un concetto pluridimensionale, che permette di tenere in conto la dimensione epistemologica dell'interazione culturale senza indugiare su tale aspetto. Questa nozione, oltre a configurare differenti cosmologie, si afferma anche in tutti i versanti della dimensione antropologica; essa implica un'estetica a partire dalla quale risulta possibile ripensare la complessità delle realizzazioni artistiche e un'etica dell'incontro, dell'attenzione e degli affetti⁵⁷.

Il meticciano può essere così assunto come una categoria concettuale dotata di alcune potenzialità nell'esprimere i diversi aspetti di un'identità plurale, tale anche nei suoi contenuti: un'identità pluridimensionale dell'uomo, considerato nel suo complesso (non solo per quanto concerne il sapere o la conoscenza fondante) e come incontro, come tessuto composto da molti fili differenti, che se non sono sempre apparentemente conciliabili alla luce di una logica e di un'antropologia esclusive, risultano viceversa tali a partire da una declinazione intuitiva e copulativa di queste ultime discipline. Siamo abitualmente tentati di definire la nostra identità attraverso quello che ci appartiene: saremmo così ciò che abbiamo. Ora la sfida che si apre è un'altra e implica un cambiamento di prospettiva: quello che siamo dipende dall'intersecarsi; non da quello che ci appartiene, ma da ciò a cui apparteniamo. Quest'ultima dimensione può essere delineata soltanto in modo plurale, essendo noi simultaneamente ricompresi in diversi circoli, enti, realtà, culture, memorie, mondi, gruppi o comunità.

56 G. Deleuze – F. Guattari, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980; tr. it. di G. Passerone, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, 2 voll., Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1987, vol. I, p. 29.

57 Cfr. F. Laplantine – A. Nouis, *Le Métissage. Un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*, Paris, Flammarion, 1997; tr. it. di C. Milani, *Il pensiero meticcio*, Milano, Elèuthera, 2006, pp. 75-94.

Il problema nasce quando dimentichiamo alcuni legami con determinate appartenenze, privilegiando altri legami o altre appartenenze, forgiando così identità esclusive che, a causa del loro carattere restrittivo, assumono la forma che Amin Maalouf definisce nei termini di identità tribali o assassine: tribali in quanto facenti parte dell'ambito racchiuso dalle frontiere proprie di un piccolo gruppo, a sua volta ricompreso all'interno di una piccola tribù; assassine perché, oltre alla tendenza ad assassinare altri legami e appartenenze, sono solitamente caratterizzate, in relazione a identità altre, da una dinamica di lotta, combattimento e sterminio analoga a quella tipica di ogni fondamentalismo. A tale prospettiva di chiusura ed esclusione deve sostituirsi una, plurale e aperta, che traduca la nozione di identità composita: "ogni persona, senza eccezione, è dotata di un'identità composita. Basterebbe che si ponesse alcune domande per rivelare fratture dimenticate, ramificazioni insospettate, per scoprirsi complessa, unica, insostituibile"⁵⁸. È questa nozione di identità composita che ci consente di avere una relazione dialogica con gli altri, capace di ripercuotersi a livello dell'interpretazione del mondo e dotata di implicazioni etiche nella nostra relazione con mondi altri; mondi che, infine, sono anche il nostro: "quando si concepisce la nostra identità come la risultante di molteplici appartenenze, alcune legate alla storia etnica ed altre no [...] quando si vedono dentro di sé, nelle proprie origini, nel proprio percorso diverse confluenze, diversi contributi, diversi meticciami, diversi influssi sottili e contraddittori, si crea un rapporto differente con gli altri, come con la propria tribù"⁵⁹. Il cammino verso il dialogo è così quello del riconoscimento della nostra identità composita e meticciamia; la strada verso il fondamentalismo è viceversa propria della nostra identità tribale e antagonista: "se i nostri contemporanei non verranno incoraggiati ad assumere le loro molteplici appartenenze, se non riusciranno a conciliare il loro bisogno di identità con un'apertura schietta e priva di complessi alle culture diverse, se si sentiranno obbligati a scegliere tra la negazione di sé stessi e la negazione dell'altro, formeremo legioni di pazzi sanguinari, legioni di squilibrati"⁶⁰.

8. La questione che qui si pone riguarda il sapere legato alla transizione dall'esperienza e dalla realtà di questa identità composita e meticciamia (che molte volte non eccede un livello meramente superficiale ed epidermico) verso la sua coscienza, la sua interiorizzazione, la sua assunzione nel corpo dello spirito e nello spirito del corpo che siamo al tempo stesso; nella direzione di una sua articolazione con le interpretazioni del mondo che la supportano e che sono in grado di darle un senso. La struttura di tale sapere è eminentemente narrativa; l'articolazione della narrazione con la memoria potrebbe ben essere la chiave per la nostra identità storico-sociale e per la sua caratterizzazione analitica e descrittiva. Varie correnti hanno privilegiato questa via: Paul Ricoeur, nel contesto del suo pensiero ermeneutico, ci ha dato un eccellente esempio e concretizzazione di tale opzione all'interno del suo

⁵⁸ A. Maalouf, *Les identités meurtrières*, Parigi, Grasset & Fasquelle, 1998; tr. it. di F. Ascari, *L'identità*, Milano, Bompiani, 1999, p. 22.

⁵⁹ Ivi, p. 29.

⁶⁰ Ivi, p. 33.

libro intitolato *Soi-même comme un autre*⁶¹. Esiste, tuttavia, una certa differenza tra l'applicazione di un approccio riflessivo e interpretativo, relativo all'identità e ai meccanismi della sua costituzione e appropriazione, al livello degli individui e a quello dei gruppi e delle comunità.

Un ulteriore problema che si pone al giorno d'oggi è quello dato da una certa subalternità da parte delle esperienze discorsive, concettuali e simboliche nei confronti del carattere legittimante delle narrazioni, o per lo meno delle grandi narrazioni, siano esse intese in senso liberale o in uno più lato e inclusivo; proprio a partire da quest'ultima accezione si potrebbero articolare, in termini culturali, le memorie identitarie. François Lyotard ha sottolineato tale fatto in modo molto incisivo nella diagnosi da lui compiuta della "condizione postmoderna"⁶², che rappresenta un elemento estremamente importante relativo a una delle discussioni con cui si è concluso il secolo scorso. Si tratta ora di scoprire se, all'interno del sapere frammentario del mondo contemporaneo, le micronarrazioni siano o meno in grado di sostituire le loro grandi omologhe in alcune delle funzioni da loro svolte nella prima Modernità. Inoltre, si deve verificare se le micronarrazioni possano articolarsi con la loro espressione in immagine, dato il ruolo di quest'ultima – nel suo carattere plurale, dinamico e complesso – nella società della rete e dell'informazione nella quale viviamo. È infatti necessario tenere in conto che, insieme alle immagini visuali, si sviluppano oggi flussi di immagini sonore, tattili e corporali, che costituiscono una componente inevitabile del mondo e dei mondi della idolosfera. La mia proposta è che la sensibilità e le attività estetiche possano rappresentare una strada per l'approfondimento interiorizzato dell'identità meticcica e composita di cui abbiamo parlato, dove le arti siano uno spazio privilegiato per la sua realizzazione. Il teatro, la danza, la musica e la pittura, per esempio, si offrono frequentemente come spazi di interiorizzazione e di approfondimento del *métissage* inteso come dialogo interculturale. La forma festiva e celebrativa traduce le proposte di queste arti, eccellenti interfacce di un vivere plurale di fondi, materiali, orizzonti e modi di sentire che si mescolano e cercano quelle armonie che la discussione delle idee non sempre riesce a conseguire. Pittori come Picasso (vedi *Les demoiselles d'Avignon*), registi come Peter Brook o Eugenio Barba, progetti musicali come *Lambarena*, dedicato a Bach in Africa o a Mozart in Egitto, divengono così segnali capaci di alimentare la speranza nel dialogo a partire dalla capacità creativa dell'uomo. Ciò significa che l'identità nel dialogo interculturale non è solo una questione di tradizione e di memoria, ma, visti i futuri possibili che apre, anche un'opera d'arte.

61 Cfr. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.

62 Cfr. J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Les Editions de Minuit, 1979; tr. it. di C. Formenti, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano, Feltrinelli, 1981.