



**APS TRANS  
GLOBAL**

**Dal soggetto  
all'intercultura:  
descrizione di un percorso  
d'analisi**

**Stefano Rota**

**Quaderni di Transglobal**

## **Associazione Transglobal**

Via dei Marsi 67, 00185 Roma

<http://associazionetransglobal.jimdo.com>

[Associazione.transglobal@gmail.com](mailto:Associazione.transglobal@gmail.com)

 Associazione Transglobal

 @apstransglobal

## **Indice**

Soggetto, potere, ideologia 5

Cultura, identità 9

Multiculturalismo, intercultura 17

Fonti 26

Questi appunti sono stati pensati come materiale formativo; non hanno quindi la pretesa di produrre alcunché di innovativo dal punto di vista teorico, ma piuttosto una sistematizzazione di concetti e definizioni e delle relazioni che intercorrono tra gli stessi. L'obiettivo auspicato è quello di giungere a una definizione operativa di "interculturale", sottraendola alle facili interpretazioni che la vogliono come il risultato automatico della volontà da parte di soggetti appartenenti a culture diverse di porsi armoniosamente in rapporto tra di loro.

Quello che si intende fare, quindi, è mettere in evidenza quali elementi entrino in gioco quando si parla di intercultura e in che misura ci possano aiutare a interrogare il presente.

I concetti di soggetto, potere e ideologia, sia pur descritti in modo molto sommario, hanno questa funzione: in che modo la costruzione del soggetto (della soggettività) interagisce con l'identità? Le relazioni di potere che permeano tutti gli ambiti della vita sociale ci consentono di interpretare cosa accade all'interno della "arena" culturale? L'ideologia, nel momento in cui descrive il rapporto tra soggetti e condizioni di vita, aiuta a comprendere la formazione dell'identità, vista nella connotazione dinamica e mai conclusa che gli è propria e, di conseguenza, a interrogare le narrazioni multi e interculturali?

Le possibilità di dibattito, di azione e quindi di *going on theorizing* sono ampissime e molto attuali (sr).

“In quel monumento di organizzazione musicale che è *Il Clavicembalo ben temperato*<sup>1</sup> di Bach [...] non c'è posto per il quarto di tono o per le figure politonalità, la cui possibilità è cancellata con un tratto di penna: per quanto magnifici siano gli effetti di questa costruzione della ragione, [...] essi sono condizionati da una procedura di eliminazione.

P. Macherey, *Il soggetto delle norme*, 2017, pag. 17-18

## Soggetto, potere, ideologia

Per affrontare il tema dell'identità, della cultura e, successivamente, del multiculturalismo e dell'intercultura è necessario partire dalla riflessione su alcuni concetti che, debitamente sottratti al loro significato abituale, assumono una funzione decisiva per la comprensione dei termini che si intendono trattare e delle relazioni che intercorrono tra gli stessi, facendone dei significanti imprescindibili per l'interrogazione e comprensione del presente. A maggior ragione se il presente di cui stiamo parlando è caratterizzato da relazioni e pratiche culturali e identitarie che mal si prestano a codificazioni semplicistiche e chiavi di lettura basate sugli assunti di base del postmodernismo, come vedremo in seguito.

---

<sup>1</sup> In realtà, nel testo viene riportato, erroneamente, “Clarinetto”, ma il titolo giusto è *Clavicembalo ben temperato*, come mi ha fatto notare Silvana Rota.

I concetti da cui mi pare importante partire sono quelli di soggetto, ideologia e potere. Così enunciati, i tre termini potrebbero apparire come dei “significanti vuoti”, o meglio dire “fluttuanti”, nel senso che includono al proprio interno una elevata quantità e varietà di significanti specifici, di ambiti di applicazione e di declinazione, anche contrastanti tra di loro, dei quali si pretende assumano una rappresentazione unica, o un’adattabilità indefinita.

Anticipando quello che verrà detto dopo, ciò che si vuole mettere in evidenza qui è il carattere coestensivo, immanente, consustanziale tanto dell’ideologia quanto del potere a tutte le forme della vita sociale. Il loro interagire, definire, formare, influenzare, quindi, non “sulla vita” delle persone, ma “al livello della vita” delle persone stesse e allo strutturarsi di queste ultime come “soggetti”. I rapporti di potere, nella società delle norme, agiscono, quindi, “al livello della vita”, producendo, in tutti gli ambiti in cui la vita stessa di un individuo entra in contatto con altri individui o entità, da un lato, pratiche di assoggettamento e, dall’altro pratiche di soggettivazione: attraverso queste ultime che il soggetto si riconosce e viene riconosciuto come tale (non più solamente come individuo), dentro al sistema di norme che definiscono questa interazione (Macherey, 2017).

Il soggetto si presenta, nell’etimologia latina, articolato su due fronti: il *subjectum* a cui vengono ricondotte le funzioni di comando, e il *subjectus*, riconducibile invece all’assoggettamento e obbligo di obbedienza (Mezzadra, 2014). Quindi, nel termine soggetto si crea una tensione che si traduce poi in situazioni pratiche concrete che il linguaggio, l’ordine del discorso, le pratiche discorsive definiscono e reificano in una collocazione precisa.

Il soggetto, la soggettività, si produce all’interno del rapporto tra pratiche di assoggettamento e pratiche di soggettivazione, all’interno “[del]la tensione tra questi due poli, [del]la loro reciproca

implicazione in mutevoli costellazioni storiche, politiche, sociali e culturali [...]. Diciamo anzi in termini più netti: il soggetto diviene impensabile al di fuori di questo campo di tensione, è esso stesso prodotto in questo campo di tensione e di battaglia” (Mezzadra, 2014, pag. 27). Immerso in tale contesto, il soggetto si presenta come ambito di “rivoluzione permanente”, di una molteplicità indefinitamente aperta e in corso di costante ricomposizione, mai in una modalità autoreferenziale, ma sempre in relazione all’altro. Ontologicamente, si viene configurando “l’esserci dell’uomo per l’altro uomo, la sua relazione umana con l’altro uomo, il rapportarsi sociale dell’uomo all’uomo” (Mezzadra, 2014, pag. 24). Questo significa che il soggetto non trova una sua definizione e collocazione antecedente il rapporto con altri individui, che si strutturano a loro volta come soggetti. E’ un rapporto sempre storicamente e socialmente determinato. Il soggetto, in conseguenza di ciò, non presenta mai un contenuto universale, ma ha bisogno di costruirsi attraverso pratiche e tecnologie specifiche e mai perfettamente uguali a quelle di altri.

Riprendiamo ora il discorso del potere e vediamo come si ricompona la sua funzione in rapporto al soggetto. Questo processo ci porta ad analizzare tale dinamica da una prospettiva, se non nuova, certamente più interrogante, ma forse anche un po’ meno rassicurante. La cosa certa è che ci aiuta nella comprensione di quel processo fondamentale che va sotto il nome di costruzione del soggetto e della sua identità, del rapporto tra soggettività e identità, del declinarsi di questo rapporto nei vari ambiti, in particolare in quello culturale.

Il potere non esiste fuori dai rapporti che si instaurano tra diversi soggetti o entità. Questo significa che non esiste il potere, ma rapporti di potere. Se questo è vero, diciamo, dall’inizio dell’età contemporanea, non è sempre stato così: in passato ha assunto la

forma di un dominio “a prescindere”, trascendentale, fondato su organizzazioni societarie in cui il potere era finalizzato solo al proprio mantenimento.

Visto nella forma di rapporto, invece, il potere si sostanzia all’interno di un sistema di norme che, pur senza apparire come coercitive ma, al contrario “naturali”, appartenenti quindi alla normalità, crea forme di assoggettamento che costituiscono la vera forma di potere dell’età contemporanea. Il soggetto si riconosce e viene riconosciuto in quanto interno a queste pratiche di assoggettamento.

Il potere delle norme non ha come funzione principale quella di sanzionare o interdire, ma di definire quello che potrebbe essere sanzionato, perché esterno alle norme. Da questo punto di vista, la legge interpreta le norme e codifica sulla base di dispositivi fondati sulle norme stesse.

Agendo al livello della vita delle persone, la società delle norme e i rapporti di potere che la sostanziano includono l’intera vita delle persone, tutti i momenti in cui si agisce nella o per la produzione e riproduzione delle vite stesse. Da qui, nasce il concetto di biopotere e di biopolitica. Il soggetto, attraverso il processo di assoggettamento, è inserito interamente nel sistema così definito, che lo soggettivizza (Foucault, 2014).

Ora, brevemente, vediamo in che modo si inserisce il tema dell’ideologia e cosa rappresenta. Abbiamo detto che dobbiamo sbarazzarci della visione abituale che si ha dell’ideologia; per fare questo però abbiamo bisogno di una definizione alternativa, che la “materializzi”.

Definiamo l’ideologia come l’agente effettivo del processo di riproduzione sociale in cui è coinvolta; quindi, ben oltre l’essere un sistema di idee (in senso negativo o positivo). Agendo a questo livello, l’ideologia trasforma un individuo in soggetto. Questo avviene attraverso un processo di auto rappresentazione del



soggetto stesso nell'ideologia. Quello che io rappresento di me stesso nell'ideologia non sono le condizioni reali di vita, ma il mio rapporto con tali condizioni. L'ideologia assume quindi una funzione di rappresentazione del rapporto tra soggetti e condizioni di vita.

In questo senso, l'ideologia si trasforma in qualcosa di molto concreto: in cosa si traduce questa mia autorappresentazione in rapporto alle mie condizioni di vita? In quello che viene chiamato da Bourdieu *habitus*, cioè i comportamenti pratici. Detto in altri termini, tutti i miei comportamenti pratici sono trasferibili in un sistema, un insieme di mie rappresentazioni, in cui riporto il rapporto tra me e i contesti della mia esistenza. Questo sistema, che mi rappresenta e condiziona, definisce le mie azioni, che mi fa pensare e agire "concretamente", si chiama ideologia. Lungi dall'essere un'astrazione, l'ideologia si incarna in atti che sono inseriti in pratiche. Questo sistema, questo processo che, come abbiamo visto, costituisce il soggetto, non ha un inizio specifico, in una determinata fase della vita dell'individuo (pre-soggetto) e neppure una volta per tutte, ma, proprio per il suo collocarsi "al livello della vita", inizia "sempre", definendo così quello che viene chiamato il "sempre-già-soggetto". Il linguaggio svolge un ruolo fondamentale, si definisce come campo che descrive, ed è descritto, dalla costituzione del soggetto (Macherey, 2017).

Di questo parleremo dopo, trattando dell'identità.

## Cultura, identità

Credo che questi tre concetti – soggetto, potere, ideologia – ci aiutino a definire in modo chiaro quello che accade all'interno della cultura. Anzi, a questo punto potrebbe sembrare addirittura inopportuno parlare di "cultura", come se si trattasse di un ambito specifico, ma, come vedremo, sarà possibile individuare alcune

peculiarità che ne giustificheranno la sua estrazione temporanea dal contenitore a cui appartiene, che è quello dei rapporti tra gli esseri umani in tutte le forme che assumono nel corso della vita.

La cultura si definisce come un campo di lotta tra forze che tendono a proporsi come egemoni e forze che tendono a proporre contenuti, manifestazioni, linguaggi che si sottraggono a queste tendenze egemoniche. Riconducendo questa affermazione a quanto detto precedentemente, possiamo dire che la cultura è composta da norme che definiscono contenuti, modalità e ambiti di applicazione di principi, valori, categorie, credenze, codici di comportamento, ecc. nella relazione tra esseri umani. Tali norme fanno apparire un determinato sistema degli elementi sopra elencati come quelli che “naturalmente” appartengono a un determinato contesto in una determinata fase storica. Questo senso di “naturalità” delle norme fa sì che ciascuno vi venga assoggettato, secondo una sua specifica collocazione in qualità di soggetto che viene interpellato da tali norme. Tale capacità pervasiva da parte del sistema che viene così a collocarsi al livello della vita delle persone ne denota il suo carattere egemonico.

Cosa accade quando vengono proposte, dentro a questo sistema fatto da assoggettamento al e soggettivazione nel sistema definito “cultura”, altri principi, valori, categorie, credenze, codici di comportamento? Si crea un’eccedenza rispetto a quel sistema ellittico, bipolare, che produce un nuovo modo di essere soggetto, pur all’interno dello stesso sistema, una soggettività differente: si delinea un elemento sfuggente, che deve essere contrastato, contenuto, ricondotto dentro il sistema delle norme. Quindi, secondo questa logica, il conflitto culturale è coestensivo, immanente, consustanziale a tutti gli ambiti in cui la cultura si presenta come campo di relazione tra persone, né più né meno dei rapporti di potere.

Questa lettura porta con sé obbligatoriamente la necessità di rileggere termini quali multiculturalismo, intercultura e i relativi aggettivi, tenendo in considerazione il fatto che il sostantivo e aggettivo hanno due funzioni semantiche differenti.

Prima di passare ad analizzare più da vicino questi termini e la loro applicazione, abbiamo bisogno di qualche ulteriore passaggio, che ci consenta di leggere meglio la filigrana che compone il concetto di cultura e le varie forme che questa assume nel mondo globale in cui ci muoviamo. Passeremo successivamente a descrivere l'identità nel rapporto che si definisce con quanto detto finora, per giungere alla fine a occuparci del significato e utilizzo dei termini multiculturalismo-multiculturale, intercultura-interculturale.

Recuperando i punti principali sopra esposti, possiamo dire che:

La cultura è uno dei tanti ambiti che vivono di rapporti di potere.

La cultura è un altro modo per definire l'ideologia, così come è stata precedentemente descritta.

La cultura descrive il modo in cui il soggetto si costruisce e si definisce continuamente nella società delle norme, tra pratiche di assoggettamento e pratiche di soggettivazione.

La cultura è luogo di conflitto e negoziazione di soggetti.

Quindi, la cultura è tutto quello che abbiamo visto finora. Ma, proprio per la dimensione collettiva che ci interessa ora mettere in evidenza, è anche qualcosa in più.

Un punto mi sembra importante evidenziare subito e che ritornerà anche dopo: spostandosi su un piano che prende in considerazione le collettività, anche specifiche, quindi fuori da qualunque astrazione, emerge il carattere conflittuale, contrappositivo, irriducibile a ricomposizioni onnicomprensive dei rapporti di potere che entrano in gioco nel campo della cultura, senza negare la possibilità di negoziazione.

Affermare questo significa confutare le tesi che stanno alla base del "multiculturalismo", come vedremo dopo.

Riprendendo quanto detto prima sui rapporti di potere, possiamo dire che nella cultura si verifica, a livello individuale e collettivo, quella stessa tensione che abbiamo messi in evidenza precedentemente tra pratiche di assoggettamento e di soggettivazione.

Se la cultura egemone, dominante tende irreversibilmente, anzi, “normalmente”, ad assoggettare gli individui alle proprie norme e se gli individui, riconoscendosi in tale pratica, si producono, si riconoscono e vengono riconosciuti come soggetti dentro a quelle norme stesse, non di meno si realizza quella produzione di eccedenza, quel di più, “l’elemento sfuggente”, che dà spazio e sostanza alle altre culture, alle controculture. Storicamente, questa tensione ha messo in atto dei processi che hanno condotto a delle contro narrazioni tanto di periodi storici passati, quanto della nostra contemporaneità. Pensiamo, ad esempio, alla riscrittura della nascita e sviluppo del capitalismo in Inghilterra dal punto di vista delle classi lavoratrici prodotta da E. Thompson (con il famosissimo *The making of the English working class*), o del periodo coloniale e delle successive trasformazioni contemporanee, lette, interpretate e riscritte dai *subaltern studies* e dai *postcolonial studies*, o della definizione del ruolo in generale della cultura nella descrizione di posizionamenti, contrapposizioni nella nostra contemporaneità da parte dei *cultural studies*. L’elenco potrebbe proseguire a lungo, con i *Black studies* (W. E. Du Bois, F. Fanon, P. Gilroy i più conosciuti), gli studi femministi e di genere (J. Butler soprattutto, tra le tantissime studiose), le controculture metropolitane musicali, teatrali, performative in genere e molto altro. Ma parlando di altre culture, non possiamo dimenticare come queste siano alche il risultato di profondi e continui processi di contaminazione, meticciano, che, agendo in contesti multiculturali, creano zone di sovrapposizione, definiscono nuove forme espressive, linguistiche, modelli relazionali in ambiti produttivi e riproduttivi. Non a caso, i filoni di studio riportati sopra, molto spesso interrogano queste forme espressive culturali, per coglierne gli aspetti che più danno il senso della

trasformazione costantemente in corso all'interno del sistema cultura.

Un importante esponente dei *cultural studies* con una netta impostazione antropologica, J. Clifford, ha coniato la definizione di cultura nell'età contemporanea come *travelling cultures* (in *Cultural Studies*, 1999). Con il termine *travelling cultures*, Clifford intende concepire le culture come fenomeni in perenne movimento, vale a dire come il prodotto, mai finito, di contatti, di incontri e fusioni, di conflitti e di resistenze originati dall'interazione tra ciò che "risiede" o è "dentro", che definisce ed è definito dal sistema delle norme, dall'ideologia, possiamo dire noi adesso, e ciò che viene da "fuori", quindi tutto quello che deve, o potrebbe aver bisogno di, essere ricondotto a quelle norme. In questo incontro, affiorano più nettamente delineate storicità costruite e contestate, siti di dislocazione, interferenza e interazione che connotano il vivere delle culture, che possono prendere forme molto differenti tra loro. E' qui che si mettono in atto le pratiche di inclusione, forclusione o di "inclusione differenziale" che definiscono i "posizionamenti" all'interno del campo culturale.

Ci stiamo avvicinando al tema del multiculturalismo, forse, con qualche strumento in più.

Prima di arrivare a questo, che rappresenterà la parte conclusiva, è necessario prendere in considerazione l'altro elemento centrale della nostra analisi: l'identità e le pratiche che la producono all'interno di quanto visto finora.

La prima cosa che mi sembra importante fare è dare un "nome proprio" all'identità, per sottrarla alla possibile confusione con altri concetti che riguardano il soggetto, individuale o collettivo che sia. L'identità è una rappresentazione. Cosa significa descrivere

l'identità come rappresentazione? Sostanzialmente significa distinguerla temporalmente dal momento della costruzione del soggetto, del sé (ma non dal luogo dove questo avviene), e trasferirla nell'ambito (rappresentativo, performativo) creato nel punto di raccordo tra le pratiche discorsive che ci narrano, ci interpellano, ci collocano come soggetti a cui noi, temporaneamente, ci attacchiamo, nel momento in cui ci siamo effettivamente costruiti come soggetti che possono essere "parlati" da quelle stesse pratiche. L'identità potrebbe essere così definita come "il di fuori" del soggetto, la parte che consente allo stesso di rendersi visibile, enunciato, riconosciuto. In altri termini, le identità sono delle posizioni soggettive (individuali o collettive) assunte, proprio come rappresentazioni temporanee del soggetto e del processo che l'ha costruito. L'identità viene così continuamente negoziata, per poter apparire dove serve.

Possiamo pensare alle più disparate situazioni e vedremo che la rappresentazione identitaria si manifesta seguendo lo schema proposto: il ragazzo a scuola, l'insegnante di Feldelkrais, il richiedente asilo, la donna in un centro antiviolenza, il formatore, l'attore, il comico, lo psicanalista. Tutti questi esempi vanno pensati in ambiti di interazione, ovviamente, per poterne cogliere il significante identitario.

Così come il processo che porta alla costruzione del soggetto si chiama soggettivazione, quello che conduce alla costruzione dell'identità si chiama identificazione. E' un processo che comporta il riconoscere un'origine comune, caratteristiche condivise con un individuo o un gruppo, o un ideale. Presuppone l'attaccamento, o per meglio dire, l'incarnazione di un *habitus* (P. Bourdieu, L. Wacquant, 1992). Al pari del primo processo, anche questo è sempre in corso, non ha un carattere essenzialista, si può modificare, abbandonare, spostare altrove. E' un concetto che implica un porsi in relazione, non un inglobare in sé, non una

sussunzione. E' in questa logica che il concetto di *habitus* che sottende l'identificazione è stato riletto nella sua forma frammentata e storicamente determinata (E. B. Silva, 2016).

Se pensiamo all'identità come una pratica di auto narrazione, si può dire che l'azione principale che l'identità stessa svolge è quella dell'enunciazione. Come le pratiche teatrali mostrano in modo assolutamente chiaro, il soggetto che enuncia e il soggetto nell'enunciazione (rappresentazione identitaria) non sono mai identici. Il soggetto dell'enunciazione si identifica con la rappresentazione che gli serve, ne mette in scena una narrazione, che descriveranno determinati eventi, passioni, valori; solo quelli e non altri.

I processi di identificazione conducono a identità tutt'altro che monolitiche, ma frammentate e divise, costruite sulla base di interazioni tra discorsi e pratiche anche conflittuali tra di loro.

Tutto questo di verifica fin dall'inizio dell'età contemporanea: l'uomo contemporaneo è fatto indissolubilmente da molteplici forme identitarie e culturali; il contesto in cui si muove è fatto da ambiti in cui il soggetto viene "parlato" in modi diversi, producendo quindi identità diverse, processi di identificazione diversi, che si "articolarono" con quelle pratiche discorsive. Le migrazioni, ma più in generale il processo di globalizzazione, hanno accentuato queste caratteristiche, le hanno rese più evidenti perché basati su pratiche discorsive più forti, più connotanti, non le hanno introdotte ex novo.

L'identità è mutamento in sé, ci pone in relazione con la storia, ma non come un ritorno o ricerca delle radici, ma come un "venire a patti con i propri itinerari" (Hall, 2006, pag. 317).

Nel primo caso, faremmo riferimenti a un'idea di identità culturale come un'unica cultura condivisa, che ci definisce e ci identifica (o fa sì che ci identifichiamo) come membri di un corpo sociale, un

popolo, una religione, con riferimenti costanti. Così facendo, saremmo verosimilmente condotti ad “attaccarci” a immagini comunitarie – prodotte a livello di inconscio, o di subconscio - che, al di là della loro veridicità o meno, hanno importanza proprio per il modo in cui vengono immaginate e per l’uso che ne facciamo e per come ci “articoliamo” ad esse (Anderson, 1996). Nel secondo caso si fa riferimento a ciò che nel tempo siamo diventati, a quello che è l’essere, alle tecnologie del sé che entrano in gioco nel percorso di costante costruzione della nostra soggettività e delle rappresentazioni identitarie, come un prendersi cura del nostro sé (*epimèleia heautoù*, di tradizione socratica – Foucault, 1983).

“Le identità sono nomi che diamo ai modi diversi in cui ci posizioniamo e siamo posizionati dalle narrazioni del passato”, anche recentissimo. Da questo punto di vista, l’identità culturale si coniuga con il concetto di tradizione culturale (anche questa da vedere sempre in chiave evolutiva e mai consolidata una volta per tutte). Le identità sono “delle posizioni che il soggetto è costretto a prendere, pur ‘sapendo’ sempre che sono delle rappresentazioni e che le rappresentazioni si costruiscono sempre attraverso una mancanza, una divisione, a partire dal luogo dell’Altro, e perciò non possono mai essere del tutto adeguate – identiche – ai processi soggettivi che sono loro attribuiti” (Hall, 2006, pag. 318-319).

In quanto risultato di rapporti di potere, le identità si fondano più su ciò che non è, che su ciò che è: si strutturano attraverso la differenza, si costruiscono sulla base del “di fuori costitutivo”. Quello che non è (il negativo), mi consente di definire ciò che è (il positivo). Va ribadito con una certa forza: la costruzione dell’identità è un atto di potere, basato su un processo di chiusura.



## Multiculturalismo, intercultura

E adesso, finalmente, arriviamo (temporaneamente, provvisoriamente) al multiculturalismo-multiculturale. Il sostantivo e l'aggettivo hanno funzioni diverse – così come accade per norma e normale, legge e legale, ideologia e ideologico –, descrivono cose differenti.

Prendiamo in considerazione solo il secondo. L'aggettivo serve a connotare una pluralità di situazioni e le politiche messe in atto al loro interno che, spesso, non hanno nulla in comune dal punto di vista delle caratteristiche del contesto a cui si applica. Fanno riferimento, ad esempio, a realtà costitutesi all'epoca della tratta degli schiavi (USA, Caraibi, Antille, Brasile), o al periodo coloniale (tanto nei paesi colonizzati, quanto, successivamente, in quelli colonizzatori), all'estensione di imperi (come la dinastia Ming, quella di Moghul, l'impero ottomano di Suliman il Magnifico), all'occupazione forzata di territori (SA e Israele), o in conseguenza dello spostamento di popolazioni, per piani strategici di carattere produttivo (l'ex Unione Sovietica). Il termine, impiegato per descrivere contesti così diversi, tende quindi, quando viene utilizzato, a una procedura di semplificazione della complessità, fino a banalizzare il profondo significato che esso esprime.

Come si sarà notato, abbiamo citato periodi antecedenti di alcuni o molti secoli il contesto a cui siamo soliti apporre l'aggettivo multiculturalale oggi. Il riemergere con forza del tema del multiculturalismo (siamo passati al sostantivo) all'interno della nostra quotidianità è da porre in relazione al fatto che il presente in cui viviamo può essere interpretato solo in qualità della condizione postcoloniale che lo connota e letto attraverso le lenti della critica che tale condizione impone (Mezzadra, 2008). Ma su questo punto non ci soffermiamo adesso.

In tutti gli esempi citati – ma spingiamoci pure a includere la nostra contemporaneità – il multiculturalismo ha alla base, in molti casi in modo più che evidente, rapporti tra dominanti e dominati, atti di guerra e violenza, di sopraffazione, depauperamento. Il multiculturalismo porta nei suoi geni l'elemento costituente della subalternità, della contrapposizione tra forze in gioco: il multiculturalismo si basa su rapporti di potere, così come sono stati descritti in apertura di questo lavoro; il multiculturalismo è un fatto totalmente politico, nella pienezza del suo significato. Sottrarre al termine multiculturalismo la sua dimensione politica, significa banalizzare, smussare qualcosa che deve vivere e dispiegarsi, invece, nel suo "presente pieno".

All'inizio di queste pagine, si è fatto un accenno al postmodernismo; un brevissima digressione spero ci aiuti a comprendere meglio di cosa stiamo parlando adesso. La nozione di postmodernismo-postmoderno, nel momento in cui si coniuga con quella di globalizzazione (già qui, appare evidente il nesso con il discorso multiculturale), sembra agire in base a una lettura che tende a sminuire, a sottacere le pratiche di differenza e differenziazione, di alterità che connotano le striature, le discontinuità tra classi, generi, gruppi etnicizzati, tanto a livello globale, quanto nelle singole dimensioni nazionali. In pratica, il riconoscimento della dimensione multiculturale e multi-etnica da parte dell'approccio postmodernista, come conseguenza implicita ai processi di globalizzazione, mette in evidenza questi fenomeni dentro una cornice data dal "tempo omogeneo e vuoto" della modernità, a cui è invece necessario contrapporre la frammentarietà e la pienezza di un presente che si struttura e si riproduce sulla differenza e l'alterità, l'esclusione e l'inclusione differenziale (Mezzadra, Neilson, 2014).

Seguendo questo ordine, appare evidente come le dinamiche di potere prima descritte, i rapporti di potere che caratterizzano la società delle norme operino sul piano della globalizzazione. La

migrazione come fenomeno “autonomo”, non regolarizzabile e non prevedibile, costituisce quell’eccedenza di soggettività nel rapporto tra assoggettamento e soggettivazione che sta mettendo in crisi l’intero Occidente.

Con la proposta di questo quadro di riferimento per l’interpretazione delle pratiche discorsive sul multiculturalismo-multiculturale, dove possiamo arrivare? Certamente al riconoscimento delle ragioni del fallimento di tutte le politiche e “narrazioni” multiculturali in Europa e oltre, di fronte all’emergere di problematiche conseguenti la crisi economico-finanziaria, politica, di rappresentanza e credibilità delle istituzioni, prima, e l’imporsi un nuovo paradigma migratorio, quello che ha come soggetto centrale il “richiedente asilo”, dopo.

Questi fenomeni hanno fatto svegliare di soprassalto “la bella addormentata nel bosco” (Fanon, 1962, pag. 88), con un risultato molto diverso da quello che si auspicava Fanon oltre cinquant’anni fa. Le proposte politiche dichiaratamente neonaziste e razziste che arrivano ormai da ogni angolo del mondo occidentale, ne rappresentano un segno inequivocabile.

La chiusura di queste note è obbligatoriamente sull’intercultura.

Ammettendo la mia difficoltà a fare i conti con l’intercultura come significante eccedente, in qualche misura autonomo, o con una sua specificità rispetto a quanto detto finora, provo a misurare il termine intercultura con quelli di traduzione, ibridità e differenza, seguendo quanto teorizzato dagli studiosi dei *subaltern studies* H. Bhabha e Chakrabarty Spivak e da S. Hall. Si produce, in questo modo, una lettura “contropelo” del concetto di intercultura.

Mi sembra opportuno, però, fare prima una considerazione sul legame/differenza tra multiculturalismo e intercultura. Il prefisso usato nei due termini segna la differenza, il contesto di applicazione, il legame. E' certamente vero che il prefisso *multi* ha la funzione di descrivere una situazione data, oggettiva, un riconoscimento di un dato di fatto (ma non per questo statico, ossificato. Tutt'altro), in cui si sostanziano norme, prima che regole, di governamentalità. Il prefisso *inter*, per contro, descrive una relazione e, in quanto tale, denota un movimento: tale movimento può essere conseguenza delle norme (e quindi regole, leggi) che governano il contesto multiculturale, o essere eccedenti, sfuggire le stesse. I teorici dell'intercultura hanno spiegato che, in conseguenza di questa differenza, l'intercultura descrive l'ibridità, lo scambio, la sovrapposizione. Una nota: l'intercultura nasce in Francia negli anni '70, per descrivere il processo che doveva interessare i figli degli immigrati provenienti dalla periferia dell'ex Impero nella scuola francese. Dato il modello assimilazionista che ha connotato le politiche di governamentalità dell'immigrazione in Francia, è difficile vedervi una qualche forma di ibridità "positiva", ma lasciamo perdere le origini.

Il suo contributo specifico, a quanto mi è dato da capire, sta nella presa di coscienza che, dato un contesto *multi*, è necessario porre maggiore attenzione alle dinamiche relative all'*inter*, alle forme che queste assumono, agli ostacoli che vi si frappongono, al ruolo che giocano, all'interno del *multi*, le differenze.

Ogni contesto multiculturale è di per sé interessato da manifestazioni interculturali. Persino i più segregazionisti presentano qualche forma di contaminazione, sia pur minima e strettamente controllata. Mi viene in mente, nell'America segregazionista, il locale "Cotton Club", dove i neri potevano esibirsi come musicisti, ma dove non potevano entrare come clienti. La musica nera, che ha svolto un ruolo fondamentale nel processo di soggettivazione e di catalizzatore delle istanze degli afroamericani, arrivava, soavemente, apparentemente innocua, ma arrivava, alle

orecchie e ai cervelli dei bianchi ospiti del locale. Alcuni dei messaggi proposti, debitamente camuffati, sfuggivano al controllo della censura. Potenza dell'*agency*.

Tornando agli autori sopra citati, partiamo da un concetto che ricopra un ruolo centrale nell'opera di Bhabha (2001): il "terzo spazio". Con questa definizione, Bhabha descrive un luogo in cui si produce, come conseguenza di quell'eccedenza all'assoggettamento di cui abbiamo più volte parlato, *l'agency* del soggetto, *l'acting* – come lo definisce Isin –, il risultato, trasformato in atto, della soggettività. Qui trova spazio l'ibridità, la traduzione, la trasgressione, come manifestazioni, rappresentazioni di un agire interculturale. L'ibridità è lo spazio dove le contrapposizioni e divisioni binarie non funzionano più, lasciando il posto a sovrapposizioni, incontri/scontri tra culture che, inevitabilmente, occupano una posizione differente nel "campo di gioco" che è l'arena culturale. Il terzo spazio occupa zone liminari, periferiche, dove l'ibridità può essere vissuta, tradotta, come rappresentazione identitaria dell'*agency* del soggetto. Una descrizione molto efficace di questo terzo spazio si ottiene pensando alle rivoluzioni scientifiche (T. S. Khun, 1969-1978). Nel momento in cui emerge un nuovo paradigma, il suo sostenitore vivrà un periodo in cui la propria teoria sarà prima rigettata (opposizione binaria tra culture), poi considerata, discussa ai margini del paradigma dominante, creando ambiti di sovrapposizione tra i due paradigmi, quello vecchio e quello nuovo (ibridità), fino al suo totale rifiuto o accettazione (vittoria della vecchia cultura egemone, o emersione di una nuova egemonia culturale). La seconda fase, rappresenta l'ambito di un'azione interculturale.

Cosa accade nel terzo spazio nel momento in cui due culture, due linguaggi entrano in intimo contatto, in interazione tra di loro? Si mettono in atto necessariamente dei processi di traduzione. Si

tratta di tecniche basate su dinamiche di decodificazione del messaggio culturale originario, codificazione nel linguaggio culturale di destinazione e nuova decodificazione da parte dei depositari del secondo. Perché questo processo sia efficace, la traduzione deve mettere in atto “relazioni di produzione”, dotate di senso comunicativo, presupponendo la “mancanza di equivalenza” tra il linguaggio prima e dopo la traduzione (Hall<sup>2</sup>, 2006, pag. 37).

La traduzione, quindi, entra con un ruolo di protagonista nelle pratiche interculturali, le fa vivere come atto comunicativo. Come tutto questo si relazioni a quanto visto finora, credo, appaia immediatamente intuibile. Ma facciamoci aiutare dalla Spivak in questo passaggio.

Ogniqualevolta ci poniamo nella posizione di tradurre un messaggio, un valore, una direttiva, una norma (nel senso che gli abbiamo dato sin dall'inizio) dal linguaggio in cui è stata codificata verso un altro linguaggio ci collochiamo inevitabilmente al crocevia di rapporti di potere. Quel concetto deve arrivare a destinazione per come è stato inteso e codificato originariamente, presupponendo la mancanza di risposta, se non di tipo autoreferenziale, a un “perché è così?”.

Gli esempi, come qualunque mediatore potrebbe testimoniare, sono infiniti.

*“I surrender to the text when I translate”* (mi arrendo al testo quando traduco), scrive la Spivak (in *“Testo a fronte”*, 2004): cosa significa questa affermazione, tanto evocativa quanto importante? Significa, credo, che il traduttore, dentro le pratiche interculturali, per quello che ci interessa adesso, accetta i limiti imposti dall'irraggiungibilità di una dimensione coestensiva delle culture; resta sempre una parte che non si può tradurre, se non a discapito del reale significato originario, accetta il carattere intimo dell'atto, prendendone le dovute distanze e con la consapevolezza della posta in gioco che c'è in quel rapporto asimmetrico di potere.

Assume un ruolo importante, quindi, la produzione di differenze nei contesti multiculturali e nelle pratiche interculturali che vengono formulate all'interno dei primi. Sottolineo il termine "produzione", per evidenziare come tali differenze rappresentino, in quel rapporto asimmetrico di potere, la parte eccedente l'assoggettamento operato da una cultura verso un'altra, lo spazio oltre il margine così stabilito, dove si articola la soggettività culturale e le sue rappresentazioni identitarie sottratte a quella logica "normalizzante".

Stuart Hall, riprendendo Deridda, parla di questa differenza nei termini di una "tessitura di similarità e differenze che rifiuta di scindersi in opposizioni binarie definitive" (Hall<sup>2</sup>, 2006, pag. 289). Si tratta quindi di differenze che non prevedono né un'origine, né una destinazione fisse, definitive, ma che mutano con il cambiamento dei rapporti in corso. La differenza ha un valore epistemologico solo se collocato in una situazione relazionale: non esiste in quanto concetto a sé stante. Da qui il suo valore politico, in quanto elemento che sancisce la trasformabilità costante di un determinato contesto. L'ambito così delineato tra similarità e differenze è, ancora una volta, quel terzo spazio, al cui interno si articolano le pratiche interculturali. Il loro scopo principale diventa, quindi, cogliere i cambiamenti di posizionamento, le nuove articolazioni tra differenze e gli spazi d'azione che aprono (o chiudono).

Il termine differenza sembra a prima vista contrapporsi a quello di universale. Non è così. Come ha ben descritto Balibar in una recente intervista e nei suoi lavori più recenti, l'universalismo, oltre a essere fondato sulla differenza da altri universalismi (ognuno è storicamente e culturalmente determinato), produce differenze al proprio interno. Queste differenze, per riprendere quanto detto in precedenza, rappresentano il non conformarsi alle norme, di cui l'universalismo si sente depositario. Chi è portatore di questa differenza è escluso "naturalmente", "normalmente" dall'universale, perché rifiuta l'universalismo, o non lo capisce. Siamo così tornati

alle prime pagine di queste note, dove si diceva che il sistema delle norme si fonda su rapporti di potere. Possiamo addirittura formulare l'ipotesi che, in realtà, si viva in una realtà "pluriversale", come la definisce Zizek in un suo importante e recentissimo lavoro, non a caso intitolato "Disparità" (Zizek, 2017).

Tenendoci ben saldi a queste definizioni, entriamo più nel merito di quella che è la nozione di intercultura. Se è vero che continua ad apparire come qualcosa di già insito nei concetti finora esposti, è altrettanto vero che si propone di dargli una maggiore visibilità e valenza operativa. La condizione multiculturale non appartiene alle categorie della staticità, tutt'altro; non si limita a fotografare uno stato di cose presenti, ma si presenta come la base su cui si producono, in ambiti e tempi diversi, rapporti di potere, politiche, pratiche, rappresentazioni. L'intercultura agisce sullo stesso piano, individua quelle modalità di interazione già esistenti nei fatti tra culture, le pratiche di rappresentazione identitaria; mette in evidenza le possibili contaminazioni e contatti, con la consapevolezza della temporaneità del valore che questi hanno, del contesto in cui si inscrivono e da cui non si può prescindere. "Provincializza" il concetto di noi in contrapposizione a loro, ponendo l'attenzione sulle pratiche che favoriscono uno spostamento dell'angolo di visuale da cui si osservano queste due posizioni, i due luoghi di appartenenza immaginaria a cui si riferiscono.

Pensando alla nostra quotidianità, possiamo individuare tali ambiti di azione interculturale nelle pratiche che molte organizzazioni di base mettono in atto nei contesti in cui operano, nei quartieri multietnici, nelle scuole, sia formali, sia informali, nei laboratori teatrali, nei centri anti violenza, nei centri sociali, centri di



accoglienza, formali e informali (basti pensare, per fare un unico esempio, all'esperienza del Baobab in via Cupa, a Roma), e moltissimo altro ancora. Tali organizzazioni consentono quello che Hall chiama il *going on theorizing*, una continua produzione di teoria, come conseguenza del costante cambiamento delle condizioni di riferimento del loro agire.

Sono organizzazioni che vivono, per definizione, il confine, anzi, i confini che tagliano trasversalmente le metropoli, creando ambiti di continuità e di frammentazione tra spazi e tempi che trovano la loro logica collocazione nella condizione postcoloniale della nostra contemporaneità.

Riprendendo quanto detto finora, queste organizzazioni si collocano in quel terzo spazio dove agiscono continuamente pratiche di ibridità, di traduzione, dove le differenze mostrano quotidianamente il loro carattere temporaneo e costitutivo delle soggettività che vi si costruiscono e che è allo stesso tempo da queste costruito, sulla base di rapporti di potere e rappresentazioni ideologiche, che altro non sono che la conseguenza del rapporto tra soggetti e condizioni di vita, anch'esso sempre in trasformazione.

L'intercultura, quindi, collocandosi al livello della vita, può favorire l'utilizzo del "quarto di tono" e delle "figure politonali", sottraendole a quella procedura di eliminazione voluta dalla lettura del rapporto tra strumento musicale e possibilità espressive come un qualcosa di immodificabile, anche da un genio come Bach.

# Fonti

- B. Anderson, *Comunità immaginate*, Roma, 1996
- H. Bhabha, *I luoghi della cultura*, Roma, 2001
- P. Bourdieu, L. Wacquant, *Risposte*, Torino, 1992
- J. Butler, *La vita psichica del potere*, Milano, 2013
- G. Chakrabarty Spivak, La politica della traduzione, in *Testo a Fronte* n. 31, 2004
- J. Clifford, Traveling cultures, in *Cultural Studies*, N.Y., 1992
- F. Fanon, *I dannati della Terra*, Torino, 1962-2007
- M. Foucault, *Poteri e strategie*, Milano, 2014
- M. Foucault, Lezioni all'Università di Berkeley, 1983
- [http://www.openculture.com/2012/01/michel\\_foucault\\_free\\_lectures.html](http://www.openculture.com/2012/01/michel_foucault_free_lectures.html)
- S. Hall<sup>1</sup>, *Politiche del quotidiano*, Milano, 2006
- S. Hall<sup>2</sup>, *Il soggetto e la differenza*, Roma, 2006
- T. S. Khun, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, 1999
- P. Macherey, *Il soggetto delle norme*, Verona, 2017
- S. Mezzadra, *Nei cantieri marxiani*, Roma, 2014
- S. Mezzadra, *La condizione postcoloniale*, Verona, 2008
- S. Mezzadra, B. Neilson, *Confini e frontiere*, Bologna, 2014
- E. B. Silva, Unity and fragmentation of the habitus, *The Sociological Review*, Vol. 64, 2016
- S. Zizek, *Disparità*, Milano, 2017