



Passaggi tra scienze, pratiche di trasformazione

Anno IV, n. 6-7, 2025

Direttori della Rivista

Alfredo Ancora

Raffaele Tumino

Comitato scientifico

Alpini Arianna (Diritto privato, Università di Siena), Barbetta Pietro (Direttore Scuola Internazionale Terapia Sistemica Transculturale, Bergamo), Beneduce Roberto (Etnopsichiatria, Università di Torino), Camarena Ortiz Eréndira (Antropologia, Università Nazionale Autonoma del Messico), Campani Morena (Antropologia, Université “De Martino-Carpitella” Paris), Colucci Erminia (Psicologia, Middlesex University of London), Corinto Gian Luigi (Geografia, Università di Macerata, editor International Journal of Anthropology), Corradi Musi Carla (Filologia, Università di Bologna), Costabile Giancarlo (Storia dell'educazione, Università della Calabria), Crespi Isabella (Sociologia, Università di Macerata), Danani Carla (Filosofia, Università di Macerata), d'Aniello Fabrizio (Pedagogia generale, Università di Macerata), Deluigi Rosita (Pedagogia, Università di Macerata), El Khayat Rita (Psichiatria, Università di Casablanca), Falcicchio Gabriella (Pedagogia Generale, Università di Bari), Fischetti Alessandro (Psichiatria, Roma), Gennari Maria Luisa (Psicologia clinica, Università Cattolica di Brescia), Gozzi Gustavo (Professore Alma Mater, Università di Bologna), Mestre Claire (Etnopsichiatria, Université de Bordeaux), Manfredi Paola (Psicologia clinica, Università di Brescia), Martino Paul (Etnopsychiatrie, Université de Bordeaux), Moro Marie-Rose (Psichiatria dell'infanzia e dell'adolescenza, Università di Parigi 5), Ortigues Cecile (Editor the International Journal of Animal Biosciences Paris), Pandolfi

Mariella (Antropologia, University of Montreal), Polenta Stefano (Pedagogia Generale, Università di Macerata), Popa Daniela (Psicologia e Scienze dell'Educazione, Transilvania University of Brasov), Reichardt Dagmar (Media Industry and Transcultural Studies, Latvian Academy of Culture LAC, Riga/Latvia), Stara Flavia (Filosofia dell'educazione, Università di Macerata), Tognetti Mara (Sociologia, Università Federico II Napoli), Tomelleri Stefano (Sociologia, Università di Bergamo), Zempleni Andras (Etnologia, Directeur de recherche honoraire au CNRS, Paris)

Segreteria redazionale: Nicola Maraviglia; Ada Plazzo; Marta Scocco.

Referente editoriale social: Nicola Maraviglia.

Referente editoriale per le politiche migratorie: Nicoletta Cella.

Responsabile Segreteria Redazionale: Marta Scocco

Comitato redazionale

Nicoletta Cella, referente editoriale per le tematiche migratorie
Nicola Maraviglia
Marta Scocco

Tutti i saggi scientifici vengono sottoposti a double-blind peer review

Rivista pubblicata anche con il contributo del Dipartimento di Scienze della formazione, dei Beni Culturali e del Turismo, Università degli Studi di Macerata. Con il patrocinio gratuito del Dipartimento di Studi Umanistici

Si ringrazia il Maestro Vittorio Venezia per la realizzazione del logo della rivista.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it

www.mimesisjournals.com/ojs/index.php/transculturale

ISBN 9791222331713

© 2025 – MIM EDIZIONI SRL

Piazza Don Enrico Mapelli, 75

20099 Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 21100089

This is an open access journal distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC BY-NC-ND 4.0).

Indice

- 7 Simone Betti, *Introduzione al 1° Convegno Internazionale di Studi Transculturali*
11 Dagmar Reichardt, *The 1st International Congress of Transcultural Studies in Italy*

Studi transculturali e prospettive decoloniali Transcultural Studies and Decolonial Perspectives

- 31 Wolfgang Welsch, *We Have Always Been Transcultural*
51 Rita El-Khayat, *Dare “senso” e “finalità” all’azione transculturale tra accoglienza e inclusione*
57 Iain Chambers, *I colonizzatori possono decolonizzarsi da soli?*
69 Alfredo Ancora, *Dal transculturale alla cura*
75 Rosita Deluigi, *Afrodiscendenze, traiettorie identitarie e linguaggi plurali: presenze, posizionamenti e autonarrazioni in prospettiva decoloniale*

L’approccio transculturale nel campo dei diritti, delle relazioni educative e della salute Transcultural Approaches in the Fields of Rights, Education and Health

- 85 Arianna Alpini, *Una nuova antropologia per l’ermeneutica giuridica*
99 Flavia Stara, *Confini rappresentati, vissuti e attraversati*

- 109 Simona Bartoli Kucher, *Participation, action, empowerment. Educazione transculturale sotto l'ombrello della cittadinanza globale*
- 127 Ada Plazzo, *Linguaggio inclusivo nel contesto transculturale. Strategie e sfide nelle principali lingue europee*
- 141 Stefano Polenta, *Nulla di ciò che è umano mi è estraneo: l'intuizione transculturale dell' «uomo completo»*

Società complesse ed esperienze dell'altro **Complex Societies and Experiences of the Other**

- 153 Pietro Barbetta, Aditi Chauhan, *Navigating Cultural and Communicative Divides in a Globalised World. Family History as a Transcultural Paradigm*
- 161 Isabella Crespi, Marta Scocco, *Exploring Cultural Relations in Global Societies: From Multiculturalism To Reflexivity In Relational And Morphogenetic Approaches*
- 179 Giancarlo Costabile, *Cultura mafiosa e pratiche di resistenza educativa. Per una pedagogia meridiana e ricostruttiva dei diritti di prossimità*
- 195 Amaury Dehoux, *Family History as a Transcultural Paradigm. A Postmigrant Approach to "Ajar-Paris" and "Là où les chiens aboient par la queue"*

Pensiero critico e pratiche artistiche **Critical Thinking and Artistic Practices**

- 211 Costantino Maeder, *Negoziante nella comunicazione trans- e interculturale nella letteratura di postmigranti italiani. Il caso di Sumaya Abdel Qader e la Young Adult Fiction*
- 235 Gian Luigi Corinto, *Geografia umana, arti performative e relazioni tra Natura e Cultura*
- 253 Raffaele Taddeo intervista la scrittrice Anna Belozorovitch

Recensioni Reviews

- 261 Alfredo Ancora
Romualdo Rossetti, *Ernesto de Martino e Vittorio Marchioro, storia di una inquieta relazione affettiva e intellettuale*. Calimera (LE): Kurumuny editore, 2024
- 263 Alfredo Ancora
Pierpaolo De Giorgi, *La Grande Armonia, la terapia musicale in Magna Grecia e il tarantismo: eternità e bellezza*. Lecce: editrice Argo, 2023
- 265 Direzione e Segreteria Redazionale
- 267 Segreteria di Redazione e Relazioni con l'Estero

Simone Betti

Introduzione al 1° Convegno Internazionale di Studi Transculturali

Terre di frontiera, mobilità e diritti nell'era della glocalizzazione. La transculturalità come metodo (ri-) costruttivo"* | *Borderlands, Mobility and Rights in the Era of Glocalization: Transculturality as a (Re-) Constructive Method

Il Primo Convegno Internazionale di Studi Transculturali, dal titolo *Borderlands, Mobility and Rights in the Era of Glocalization. Terre di frontiera, mobilità e diritti nell'era della glocalizzazione*, costituisce una tappa rilevante nel percorso di sviluppo scientifico e culturale dell'Università di Macerata e, in particolare, del Dipartimento di Scienze della Formazione, dei Beni culturali e del Turismo. La sua organizzazione si colloca infatti nel quadro delle politiche di internazionalizzazione che l'Ateneo e il Dipartimento hanno perseguito con convinzione negli ultimi anni, traducendole in iniziative convegnistiche, progettuali e accademiche sempre più integrate nelle reti europee e internazionali. Si tratta del primo evento di questo genere in Italia, un appuntamento che ha registrato la presenza di studiosi provenienti da diversi continenti e discipline, consolidando il ruolo del nostro Ateneo quale polo di riferimento per il dibattito sulla transculturalità. La levatura internazionale della conferenza è testimoniata dalla partecipazione di figure di primo piano come Rita El-Khayat, psichiatra e antropologa marocchina più volte candidata al Nobel per la Pace, e Wolfgang Welsch, filosofo tedesco che ha elaborato la nozione di transculturalità, punto di riferimento imprescindibile per gli studi contemporanei.

Il convegno si inserisce in un processo di lungo periodo che ha visto l'Università di Macerata rafforzare la propria apertura internazionale. L'Ateneo è parte attiva dell'alleanza europea ERUA (European Reform Universities Alliance), che negli ultimi anni ha stimolato la nascita di cluster di ricerca transnazionali con la partecipazione di oltre cinquanta docenti UniMC. Queste reti hanno favorito lo sviluppo di progetti congiunti, la circolazione di idee e lo scambio di buone pratiche, confermando la volontà di UniMC di collocarsi stabilmente nello spazio accademico europeo. Nel settembre 2025 la nostra Università ospiterà la conferenza internazionale "Social Innovation 2025", dedicata ai temi dell'innovazione sociale inclusiva, a testimonianza della crescente capacità di promuovere eventi di respiro globale. Parallelamente, l'Ateneo ha avviato esperienze

innovative come le Costellazioni Collaborative di Ricerca, gruppi interdisciplinari che hanno coinvolto circa 150 docenti e che rappresentano un laboratorio permanente per la progettazione di attività di ricerca di frontiera. Sul piano della mobilità accademica, il programma MO-DOC (Mobilità docenti) ha consentito a numerosi docenti di svolgere periodi di ricerca all'estero, consolidando la dimensione internazionale dei percorsi scientifici individuali e rafforzando la presenza di UniMC nelle reti accademiche globali.

In questo quadro si inserisce in modo proattivo il Dipartimento SFBCT, che ha sviluppato negli anni una precisa strategia di internazionalizzazione. Dal punto di vista didattico, offre corsi di laurea e laurea magistrale in lingua inglese, tra cui il percorso International Tourism and Destination Management, che dal 2025/2026 prevede anche un doppio titolo internazionale con l'Università Cattolica di Eichstätt-Ingolstadt (Germania). Master e dottorati, spesso inseriti in progetti di cooperazione europea ed extraeuropea, rafforzano questo profilo globale, garantendo esperienze di scambio, seminari internazionali e mobilità di studio per studenti e giovani ricercatori. In parallelo, il Dipartimento è partner di numerosi progetti attivi con paesi extraeuropei, come Including Jerusalem (Palestina), Educ-IN (Mozambico), DEVICES (Vietnam e Cambogia) e Archives 4.0 (Canada). Tali collaborazioni dimostrano l'attitudine del Dipartimento a operare in contesti globali, affrontando temi educativi, culturali e tecnologici in prospettiva transculturale.

Un'altra esperienza significativa è stata l'attuazione del progetto ministeriale 3I4U – Innovazione, Internazionalizzazione, Inclusione per l'Università, nell'ambito del riconoscimento come “Dipartimento di Eccellenza”. Tale iniziativa ha portato all'organizzazione delle Settimane di Eccellenza, con relatori provenienti da Germania, Spagna, Polonia, Kenya, California e Connecticut, in un format che ha unito formazione, ricerca e public engagement in una dimensione globale. In aggiunta, il Dipartimento beneficia della più ampia rete di accordi Erasmus Plus e di collaborazioni bilaterali di Ateneo, che contano oltre 350 convenzioni attive in Europa e più di venti accordi extraeuropei. Queste relazioni supportano sia la mobilità studentesca e docente sia l'organizzazione di Summer School internazionali in collaborazione con università prestigiose come Princeton e Murdoch.

L'internazionalizzazione del Dipartimento si esprime anche attraverso le strutture culturali e scientifiche che lo caratterizzano. L'Istituto Confucio, unico nelle Marche e nelle regioni adriatiche del centro-sud, nato dalla collaborazione con l'Università Normale di Pechino, rappresenta un punto di riferimento per la promozione della lingua e della cultura cinese e un ponte culturale verso l'Asia. Il Museo della Scuola “Paolo e Ornella Ricca”, inaugurato nel 2012, valorizza la storia dell'educazione e

della letteratura per l'infanzia, collocandosi in percorsi di ricerca e valorizzazione culturale con respiro internazionale.

Il cuore del Convegno, tuttavia, non si limita alla sua dimensione organizzativa e alla cornice internazionale che lo ha reso possibile: esso ha rappresentato un'occasione per riflettere sull'importanza dell'approccio transculturale anche nella geografia che rappresenta il mio specifico campo di ricerca. Adottare una prospettiva transculturale significa riconoscere la natura dinamica delle relazioni tra cultura e spazio, cogliendo come i territori siano costantemente plasmatis dalle interazioni culturali e, al contempo, come gli spazi geografici influiscano sulle identità collettive e individuali. La geografia transculturale propone una visione che supera le rigidità del multiculturalismo e le asimmetrie dell'interculturalismo, per concentrarsi invece sui processi di ibridazione, contaminazione e coevoluzione che caratterizzano i contesti contemporanei.

L'importanza di tale prospettiva emerge nei temi affrontati durante le sessioni del convegno: l'adattamento culturale, che esplora i processi di trasformazione delle pratiche e delle identità nei nuovi contesti di vita; le rappresentazioni culturali dello spazio, che analizzano le narrazioni e le percezioni dei luoghi; la geografia del turismo e del patrimonio, che interroga il rapporto tra flussi globali, valorizzazione delle risorse e identità locali; la geografia urbana, che evidenzia le dinamiche transculturali delle città globali e delle periferie multiculturali; la geografia politica dei conflitti culturali, che mette in luce le tensioni identitarie e territoriali generate dalle migrazioni, dalle politiche e dai mutamenti geopolitici. Attraverso contributi provenienti da contesti europei ed extraeuropei, è stato possibile costruire un quadro comparativo e multidisciplinare che arricchisce la riflessione scientifica e apre nuove prospettive di ricerca.

Il Convegno ha dunque svolto una duplice funzione: da un lato, ha consolidato la dimensione internazionale del Dipartimento e dell'Ateneo, inserendosi in un percorso più ampio di apertura e collaborazione globale; dall'altro, ha contribuito ad avanzare la riflessione scientifica, proponendo l'approccio transculturale come chiave di lettura privilegiata per comprendere le trasformazioni culturali e spaziali del nostro tempo. La pubblicazione degli Atti garantirà la diffusione dei risultati all'interno della comunità scientifica internazionale, amplificandone l'impatto e stimolando ulteriori sviluppi.

Pertanto, il Primo Convegno Internazionale di Studi Transculturali dell'Università di Macerata incarna pienamente la missione accademica di un Ateneo che, forte della sua tradizione umanistica e del profilo internazionale del Dipartimento di Scienze della Formazione, dei Beni culturali e del Turismo, guarda con decisione al futuro, saldando l'oriz-

zonte globale con l'approfondimento locale, e proponendo la geografia transculturale come strumento per interpretare e affrontare le sfide del III millennio.

Simone Betti

Direttore del Dipartimento di Scienze della formazione,
dei beni culturali e del turismo

Dagmar Reichardt

The 1st International Congress of Transcultural Studies in Italy: Project Development—Conference Realization— Enquiring Outlook

Abstract:

Il saggio riassume gli esiti del 1° *Convegno Internazionale di Studi Transculturali* tenutosi presso l'Università di Macerata (9-10 aprile 2025), ricordando lo sviluppo del progetto, ripercorrendo la realizzazione del convegno e valutando le conclusioni che lo svolgimento delle discussioni comportano. Introducendo si riproducono l'approccio metateorico, le premesse pratiche e il concetto programmatico focalizzando il neologismo della *transculturalità* proposto dal filosofo tedesco Wolfgang Welsch. Introdotto in Italia sistematicamente sul piano accademico negli studi culturali a partire dal 2006, il convegno ha voluto focalizzare la forza proattiva del *transculturalismo*. Riepilogando i singoli contributi del convegno nel loro insieme si constata una crescente unificazione europea sul piano scientifico, riconoscendo, in un ultimo passo, nell'utilità dei metodi, mezzi e strumenti transculturali un progresso (*re-*) *costruttivo* che favorisce la cooperazione piuttosto che la competizione sia sul piano universitario che socioculturale.

The essay summarizes the results of the 1st *International Congress of Transcultural Studies* held at the University of Macerata (April 9-10, 2025), reviewing the development of the project, the organization of the conference, and the conclusions drawn from the discussions. The introduction reproduces the metatheoretical approach, the practical premises, and the programmatic concept, focusing on the neologism of *transculturality* proposed by the German philosopher Wolfgang Welsch. Implemented systematically in Italy at the academic level in Cultural Studies since 2006, the conference sought to focus on the proactive power of *transculturalism*. Summarizing the individual methodological contributions, we can see a growing European unification on a scientific level, while finally recognizing in the usefulness of transcultural methods, means, and tools a (*re-*) *constructive* progress that favors cooperation rather than competition on both a higher education and sociocultural level.

Parole chiave

Transcultural Studies – Glocalization – Higher Education – Transdisciplinarity

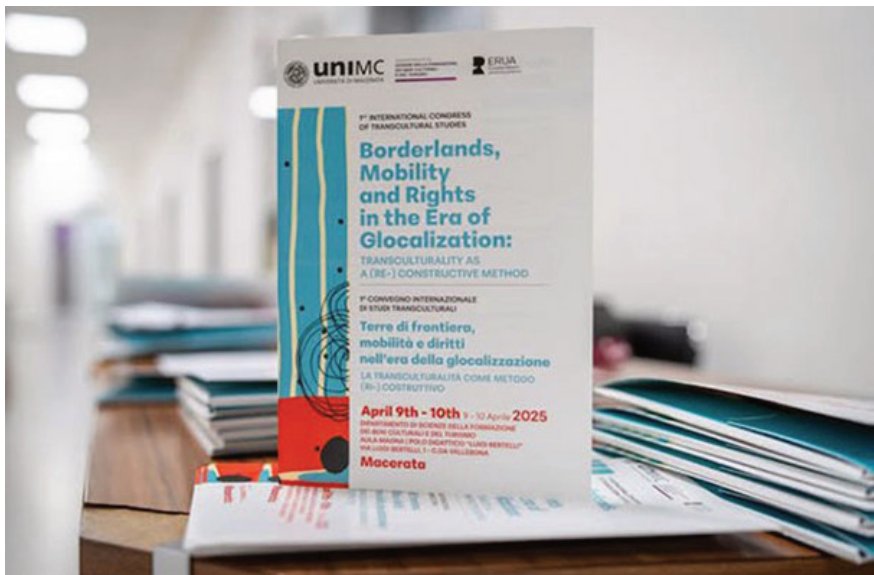
1. Metatheoretical Approach, Practical Premises and Programmatic Concept

To what an extent can *transculturality* (Welsch 1999) be regarded as a useful scientific tool in today's academia? Starting from this fundamental question, the organizers of the 1st *International Congress of Transcultural Studies* initially unanimously agreed that there was a strong case for finding the systematical transcultural approach *per se* convincing, even if a bunch of questions remained without sustainable answers. This initial situation led to the formulation of a first premise: in the context of constructive narratives and image-generating metaphors, *transculturality* indeed helps us to understand, cope with, and shape the complexity of our everyday lives more easily. Incidentally, by recognizing, applying, and practicing transcultural principles, we also learn about the philosophical content of what not only 'holds the world together at its core,' but also what connects us humans around the globe and enables us to achieve uplifting goals. Yet, the question of where and how transculturality can be implemented or only adequately located in the higher education sector and under which scientific conditions it proves to be particularly proactive remained unanswered.

We therefore hoped that some of the outlines would become clearer during a congress, where we would bring together experts from various disciplines. So, we began to plan the organization. After a labor-intensive preparation period—based on the assumption that transculturality would be useful in '(re-) constructing' connections that were thought to be lost, or skills that had faded into the background and contexts that have become invisible today—we elaborated the theoretical and logistical framework. Step by step, thanks to the cooperation of the core team directed by Raffaele Tumino and Simone Betti, both affiliated to the University of Macerata, and me, operating from abroad, the projected international conference on the research field of Transcultural Studies was finally held in Italy in spring 2025. Twenty-three experts from various countries were invited to join the event at the traditional University of Macerata, founded in 1290, in the medieval provincial capital of the same name, located on one of the central Apennine hills southwest of Rimini in the Marche region, which slopes down toward the Adriatic coast, from April 9th to 10th, 2025. The twenty-two guest speakers (one of the twenty-three was unable to attend) from a wide variety of countries gathered in the Aula Magna of the Faculty of Education, Cultural Heritage, and Tourism—vis-à-vis the picturesque, snow-capped peaks of the Sibillini Mountains rising on the horizon—for an extraordinary, international and bilingual (English-Italian) congress that was subsequently reported also publicly.¹

¹ A preliminary report about this congress was published right after the conclusion of the conference in April 2025 in German language (Dagmar Reichardt: "Internationale Kon-

For the first time on Italian soil, specialists from a wide range of academic and scientific fields systematically examined current research findings from their respective disciplines and expressed their views on the overarching theme of *Borderlands, Mobility and Rights in the Era of Glocalization: Transculturality as a (Re-) Constructive Method*—in Italian: *Terre di frontiera, mobilità e diritti nell'era della glocalizzazione. La transculturalità come metodo (ri-) costruttivo*. The conference guests, who came from Germany, Austria, Belgium, Spain, France, Morocco, Canada, and all over Italy—from Calabria, Apulia, Lazio, Tuscany, and Lombardy, especially from the three largest and most populous university cities of Rome, Milan, and Naples—gave presentations side by side with the “Maceratesi”—their local colleagues—on the current state of knowledge regarding the growing transcultural and social *glocal* interconnections in Italy and the world, during two days of lively professional exchange, dedicative work, and (re-) constructive results.



“Borderlands, Mobility and Rights in the Era of Glocalization: Transculturality as a (Re-) Constructive Method”. Photo: Università degli Studi di Macerata

ferenz zu Transkulturellen Studien in Italien”, online publication on www.kultur-port.de, 28 April 2025). The essay in hand is an extended and revised version of that original text, now translated in English, enhanced, elaborated and scientifically processed for the present congress proceedings.

Why now Italy? The reasons are as practical as coincidental, yet quite logical. The lectures and plenary discussions focused on the concept of *transculturation* (Spanish: *transculturación*), originally coined in 1940 by Cuban scholar of Afro-Cuban culture Fernando Ortiz (1881-1969) in his seminal study about *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar* (Ortiz 1995). Ortiz' essential idea of *transculturation* was then independently but significantly developed further by German philosopher Wolfgang Welsch (born 1946) since the early 1990s. Introducing 'a neologism out of a neologism', i.e. an own neologism that initially emerged independently from Ortiz's neologism, Welsch turned the idea that 'everything is connected to everything' into an innovative concept of *transculturality*, theorizing it in accordance with the zeitgeist of our (late) postmodernism. Thus, the German philosopher invented his own neologism, whereby he retrospectively overlaid Ortiz's neologism, to which he would connect expressively and on an inclusive base only in 2024 (Welsch 2024, pp. 15-17)—irony of cultural history or happy coincidence as it may be considered.

It's on this substantial publication and work-in-progress base that as a cultural and literary scholar but also as an Italianist, after having applied the transcultural terminology in various publications already systematically from 2006 onwards (Reichardt 2006; Reichardt 2017; Reichardt & Moll 2018, *inter alia*), I had the opportunity—together with the postcolonial fictional Italian writer, co-author and antiracist activist Igiaba Scego (born 1974)—to introduce the term of *transculturalismo*, i.e. *transculturalism*, into Italy's leading and academically authoritative encyclopedia, the Enciclopedia Treccani (Reichardt & Scego 2020). Two years later, we were asked to further spread the concept of *transculturalism* online in English language (Reichardt & Scego 2022), too. Starting from these theoretical premises, cooperations and interactions, it was only fitting for editors-in-chief Raffaele Tumino and Alfredo Ancora to name their new online journal, founded in 2022, Transculturale (literally translated into English meaning: 'transcultural'), in which the reader is now able to find the proceedings of the first international conference in Italy ever dedicated exclusively to the research field of Transcultural Studies.

Therefore, the aim of this 1st *International Congress of Transcultural Studies*—designed as the starting point of an ongoing series of free lectures (or at least as a kick-off set of three conferences in quick succession)—was first and foremost to explore the essential approaches to *transculturation*, *transculturality* and *transculturalism* on both the theoretical-philosophical and practical-applicative levels through the history of analytic thought, hinting at its transdisciplinary overview from the outset. Spanning from Cuban anthropologist and ethnomusicologist Fernando Ortiz and his above-mentioned groundbreaking study from 1940 (Ortiz 1940) to Hungarian–French ethnopsychiatrist George Devereux

(1908-1985), from Italian comparatist Armando Gnisci (1946-2019) to Mediterranean sociologist Franco Cassano (1943-2021), from Belgian pedagogue Alain Goussout (1955-2016) to postmodern German philosopher Welsch's (then) latest publication (Welsch 2024), it was intended to identify, specify and synchronize the individual similarities and conceptual particularities of the transcultural method through the last 85 years of the history of terminology, heralded by Ortiz's *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* first translated in English language already back in 1947 (Ortiz 1995).

While the participants revisited, in these contexts, *transculturality* as an innovative tool of analysis in various scientific fields, they aimed, at the same time, to redefine and reevaluate it as a constructive method in the positive sense of an additional perspective and new angle to better understand both late postmodern societies and complexities in general as well as the specific and diverse cultural and linguistic communities which currently surround us in their plurality in the year 2025. In an age of transition, precarity and planetary polycrisis, the intention was to highlight the potential of transcultural parameters by connecting them with those of *glocalization*—understood as synergy at once local and global—to find constructivist factors with an outcome-related function, i.e. asking what facets can, today, serve as a prospective operational key.

In doing so, the proclaimed (*Re-*) *Constructive Method* wanted to respond not only to a new systematic need after the deconstructivist period of a Jacques Derrida (1930-2004) and the increasing fading of the historical era labeled as *Postmodernism*. Rather, by orienting ourselves to the so-called *Constructive Journalism*—far, tendentially, from scandal, scoop and hate speech, but with that no less objective, (self-) critical, investigative and progressive—the transferability of the term and its usability for Transcultural Studies was questioned. By relating the comparative address of this specific 'constructivist' media trend to the fields of philosophy, systemic methodology and cultural-historical analysis, however, it was not intended to investigate primarily *Constructive Journalism* itself. Affirmed since the 2010s and born initially in the Scandinavian and then Anglophone spheres to indicate a tendency of the media to report solution-oriented (rather than negative and conflict-based) news and thus to refute the slogan 'Only bad news are good news', the guest speakers were instead asked to adopt the methodological underpinnings of this type of worldview and appreciative reporting, in order to focus, in this very perspective, on the potential of the transcultural 'toolbox'.

Hence, broadly speaking, also the present proceedings try to conceive the field of *transculture* as a (transcultural) "Laboratorium" (Reichardt 2006, p. 93), in which to examine concise artistic, literary, historical, sociocultural, psychological, medical, physical, biological, legal, political,

geostrategic or communicative landscapes under the banner of an education that aims to re-establish confident gazes toward a human paradigm which has always existed and, at the same time, has to be '(re-) constructed', precisely, in view of a convivial and sustainable future.

2. Content Management, Transcultural Topics and Speakers

During the congress, typical discussion approaches revolved around recurring questions such as: How can we align *transculture* with necessarily cross-cutting and cross-over parameters in the historic wake of the first quarter century of the 2000s? How can we—beginning with our daily social lifestyle today as well as with a proactive, both general and school-related pedagogy—implement it through the various sociopolitical institutions, both into public opinion and university and/or school curricula as well as into the training of teachers as the most suitable form of a polylogue for understanding in solidarity, cross-border cohesion, and osmotic cultural exchange?

Following the hypothesis of such an evolving (*Re-*) *Constructive Philosophy*, within the framework of our convention, the lecturers tried to find various answers and to discuss extensively nowadays possibilities and restrictions of the transcultural approach, defining and concretizing it further. But beyond that, the gathering of experts in Macerata was used also to practice *transdisciplinarity* by examining and debating the applications of the transcultural axiom in the context of the *Borderlands, Mobility and Rights* as announced in the title of the congress. Individual contributions embraced, therefore, various disciplines and aspects as diverse as: philosophy, art, musicology, literature, media industry, geography, anthropology, legal history, pedagogy, and transcultural (medical and/or ethnic) psychiatry.

Right at the opening of the first day, Wolfgang Welsch—the inventor of the transcultural network metaphor, who at an early stage of Transcultural Studies edited among others a book together with Italian philosopher Gianni Vattimo (Welsch & Vattimo 1998) and who, after he last researched and taught at the University of Jena, now lives in Berlin as an emeritus professor—as well as Moroccan psychiatrist and anthropologist Rita El-Khayat, who has been nominated for the Nobel Peace Prize by former Italian President Giorgio Napolitano for her ongoing commitment to combating gender-based violence, were awarded the official seal of the University of Macerata as guests of honor at the congress.

Regarding the program, the congress initiators and organizers Raffaele Tumino, Simone Betti, and myself were joined by regional representatives from the Marche region at the opening of the congress, as the Rec-

tor of the University of Macerata, John F. McCourt, was unable to attend it because he was on duty in Riga, Latvia, that very day.² In fact, after the 4th Summit of the European Reform University Alliance (ERUA) had taken place in his presence in Vilnius, Lithuania in 2024, and rectors from various European universities had negotiated formal cooperation agreements,³ the first face-to-face meeting of the European University Association (EUA) Leadership Development Programme took place during the Macerata conference, not only at the Academy of Sciences in Latvia's capital Riga. The responsible teams and representatives of the ERUA also met in Sofia to plan the upcoming 5th ERUA Summit at the New Bulgarian University, to which Rector McCourt had also been appointed as a member representative before traveling on to China.

In line with the vision of *Universities without Walls* initially proclaimed for 2030,⁴ the ERUA, as an alliance of European reform universities—just like the transculturality congress at the University of Macerata and its Rector himself—can be seen as a visible sign of a Europe growing together at the university level. Despite his absence at the opening of the congress, the Rector of the University of Macerata also embodies a novelty in the history of science. In November 2022, John McCourt, an Irish English scholar and James Joyce expert, became the first non-Italian to be appointed rector of a state university in Italy. At the same time, John McCourt is considered the first Irish rector of a continental European university since James Smith became rector of Charles University in Prague in 1743. Thus, McCourt's recent appointment was welcomed by the Italian press as encouraging evidence of the growing international presence in the Italian university landscape.⁵

² Cf. the following EUA news about the first cohort meeting of the European University Association (EUA) leadership development pilot program in Riga, Latvia, on 9 April 2025: European University Association EUA (ed.): "EUA holds first on-site Leadership Development Programme session in Riga", 15 April 2025, online: <https://www.eua.eu/news/eua-news/eua-holds-first-on-site-leadership-development-programme-session-in-riga.html>.

³ Cf. the following report on the 4th Summit of the European Reform University Alliance (ERUA) of leading academics, researchers, and policymakers, attended by Rector Prof. John McCourt (second from right in the photo, which can be found on the website cited) in Vilnius, Lithuania, June 25-27, 2024: European University Association ERUA (ed.): "ERUA Summit 2024: A Beacon of Innovation and Collaboration in European Higher Education", 25 June 2024, online: <https://erua-eui.eu/2024/06/25/erua-summit-2024-a-beacon-of-innovation-and-collaboration-in-european-higher-education/>.

⁴ Cf. the official brochure: European University Association ERUA (ed.): *Universities without Walls: A Vision for 2030*, Brussels, February 2021, www.eua.eu, online: <chrome-extension://efaidnbnmnncbjpcglclefindmkaj/https://www.eua.eu/images/universities20without20walls2020a20vision20for2020301.pdf>.

⁵ Cf. e.g. in English: N.N.: "John McCourt Makes History As First Non-Italian Rector of an Italian University", in: *Intrieste: English Language Magazine*, 13 November



From left to right: Wolfgang Welsch, Raffaele Tumino, and Rita El-Khayat at the awarding of the seal of the University of Macerata. Photo: Università di Macerata (photo editing: Claus Friede)

That Europe is reviving and coming closer together on both a small and large scale—in other words, *glocally*, as the conference title promised—is also reflected in the fact that the expert meeting on Transcultural Studies at the University of Macerata could already be announced under the banner of ERUA. Thus, the (albeit slowly but surely) continental integration process became evident from the press materials, the

2022, online: [https://intrieste.com/2022/11/13/john-mccourt-makes-history-as-first-non-italian-rector-of-an-italian-university/#:~:text=Culture,John%20McCourt%20Makes%20History%20As%20First%20Non,Rector%20of%20an%20Italian%20University&text=Irish%20academic%20known%20for%20hist,rector%20of%20an%20Italian%20university](https://intrieste.com/2022/11/13/john-mccourt-makes-history-as-first-non-italian-rector-of-an-italian-university/#:~:text=Culture,John%20McCourt%20Makes%20History%20As%20First%20Non,Rector%20of%20an%20Italian%20University&text=Irish%20academic%20known%20for%20hist,rector%20of%20an%20Italian%20university;); or in Italian language: N.N.: “L’ateneo di Macerata ha un magnifico irlandese: John Francis McCourt primo rettore straniero in Italia”, in: *La Repubblica*, 1 November 2022, online: https://www.repubblica.it/cronaca/2022/11/01/news/macerata_universita_primo_rettore_straniero_in_italia_john_francis_mccourt-372532897/; Redazione ANSA: “Università: a Macerata primo rettore straniero in Italia. Prof. irlandese McCourt, ‘io rettore europeo in ateneo europeo’”, in: *ANSA.it*, 2 November 2022, online: https://www.ansa.it/sito/notizie/cronaca/2022/11/02/universita-a-macerata-primo-rettore-straniero-in-italia_f4071ccf-92b0-4c7b-a48f-be23424a0dc2.html.

conference poster, and the program, which featured its logo. In fact, one of the goals of this inter-university institution of European university alliances is—in addition to strengthening scientific ties between several universities for the purpose of disseminating knowledge and exchanging teaching staff—to organize international conferences. Since 2024, thanks to the efforts of Rector McCourt, Macerata has joined the ranks of the European University Viadrina Frankfurt (Germany), Paris 8 Vincennes-Saint-Denis (France), the University of the Aegean (Greece), the New Bulgarian University (Bulgaria), SWPS University (Poland), the University of Las Palmas de Gran Canaria / ULPGC (Spain), and Mykolas Romeris University (Lithuania).⁶

While the ERUA network is paradigmatically understood as “the voice of European universities”⁷ because it promotes unity, knowledge, creativity, and social responsibility at the macro level of the EU in conjunction with the participating universities, in the micro context of the congress in Macerata, Europe revealed its genuinely transcultural side in very concrete professional terms. This became particularly clear from the multifaceted range of interpretations presented by the speakers in the course of the transdisciplinary exchange on issues relating to *Borderlands, Mobility and Rights in the Era of Glocalization*, in which they questioned *Transculturality as a (Re-) Constructive Method* from ever new perspectives.

Behind the walls of the University of Macerata, which has over 10,000 students and is particularly renowned in the fields of Humanities and Social Sciences, discussions focused primarily on countering a misunderstood “splendid isolation of cultures”, as it was said. This concept was considered outdated in the discussions, because it is still based on an asymmetrical relationship between cultures. Indeed, it was revealed that this kind of disproportion continues to have a detrimental effect on many educational institutions, schools, urban infrastructures, as well as care and health facilities around the world. Accordingly, the plenary discussions consistently tried to counter the subjugation of one or more (native) cultures to a supposedly dominant (affiliated) culture with *(re-) constructive*, pacifistic alternatives. Representatives from a wide range of disciplines, including Anthropology, Literary Studies, Psychiatry, Philosophy, Law, Geography, Medicine, Sociology, Education, and Cultural Studies

⁶ View the partner universities of the University of Macerata and the ERUA network by scrolling, for instance, through the “List of Alliances” here: European Commission (ed.): “European Universities alliances and their partners”, online: <https://education.ec.europa.eu/education-levels/higher-education/european-universities-initiative/map>.

⁷ Back cover of the ERUA brochure *Universities without Walls* mentioned above, cf. footnote 4.

(with a particular focus on Transcultural, Migration and Postcolonial Studies), presented the expert audience with case studies that were both constructive and critical, along with corresponding possible solutions.



Palazzo Romani-Adami, Rectorate building of the University of Macerata. Photo: Matteo Musto. License: CC BY-SA 4.0.

One thing stood out among this select group of scholars, apart from their varying degrees of specialization in questions of systematic approaches to transculturality and transculturalism. The working atmosphere was consistently characterized by something that is all too often lacking in the EU Parliament—and, unfortunately, in the international academic landscape as well: a reciprocal, emphatically ‘open,’ inquisitive, and benevolently accepting attitude toward the work results of the speakers, whose academic positions were represented across generations and ranged from doctoral students to postdocs and young scientists to both current and emeritus chair holders. Thanks to their reciprocal, overall open-mindedness regarding the key methodological techniques for understanding the complexity of transcultural realities, which were demonstrated using individual case studies, most of the speakers succeeded in conveying to the audience how authentic relationships to fundamental narratological, philosophical, aesthetic, social, and anthropological topoi of subjectivity and solidarity—such as love, death, health, social cohesion, hope, beauty,

or transcendence—can be (re-) established. In this way, at least during the generously timed discussion rounds, which were enriched by individual keynote speeches, it was possible to put into practice the conviction that promoting cooperation and multilateral communication is more sensible than competition.

In addition to the passion for joint solution-oriented thinking and to the productive working atmosphere of these collaborative, solidarity-based professional encounters among peers, the following insights, discussion results, and further questions can be summarized as the conclusions of the congress. All experts agreed on the general tenor that, for reasons of transnational peace and securing a sustainable future, a paradigm shift in spirit is needed to replace ignorance with respect (**Pietro Barbetta**),⁸ the language of violence with a ‘pedagogy of disobedience’ (**Giancarlo Costabile**), and the ongoing gender issue with the idea of establishing a worldwide ‘brotherhood’ (**Alfredo Ancora**)—and sisterhood, one may add. The latter gender-focused conclusion arose in particular from a further rereading of Fernando Ortiz’s work *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, in which the Cuban author confronts the male-connoted world—embodied by the imaginary figure named “Don Tabaco” (Engl.: “Don Tobacco”)—with “Doña Azúcar” (Engl.: “Doña Sugar”) (Ortiz 1940, p. 2; Ortiz 1995, p. 3), who personifies sugar and whom Ortiz presents to the reader as rather strange and harmful, thus with a tendency toward misogynistic undertones, characteristic of Ortiz’s time and culture.

Various contributions here made it clear how language—and foreign language teaching in particular (**Simona Bartoli-Kucher**)—can be helpful and defusing in gender issues by paying attention to communication that is committed to conviviality, friendliness, and various forms of commitment and connectedness (**Rita El-Khayat**, **Ada Plazzo**, **Stefano Polenta**). Not only language and speech in the linguistic sense have always benefited from individual, consciously chosen, transculturally effective use in promoting civilization, but also the languages of the arts, of aesthetics and art criticism, in the context of creative adoptions and hybridizations (**Wolfgang Welsch**), or of music, e.g. as a counterpoint for layering and mediation in the Gaza conflict (**Iain Chambers**), were demonstrated by a number of particularly striking examples.

⁸ In this paragraph and the following two paragraphs, the proper names in parentheses refer to the contributions of the congress participants mentioned, who devoted particular attention to a specific research aspect in their presentations. It should be noted that a number of topics and scientific approaches overlap or could also be found in other talks. For the sake of conciseness, though, in the above enumeration every participant has been named only once.



Left: Wolfgang Welsch in conversation with a conference participant. Photo: Dagmar Reichardt. Right: Rita El-Khayat, Arianna Alpini (both blurred) and Iain Chambers on the conference podium. Photo: Università degli Studi di Macerata

This would also counteract asymmetrical power distributions in the medical-psychiatric field, whereby, according to the English anthropologist, biologist and sociologist Gregory Bateson (1904-1980), physical symptoms of sick migrants would be recognized as cultural influences and could then be treated accordingly (**Pietro Barbetta, Aditi Chauhan**). At the same time, it would be necessary to recognize that the transcultural language of the mind can be divided not only into (unconscious, universal) feelings and (conscious, individual) emotions, but that it can also be used as a connecting element. Around the globe, transformative environmental protection (**Anna Maria De Simone, Elena Dell'Agnese**), decolonial approaches to Euro-critical comparative studies (**Rosita Deluigi, Isabella Crespi**), anthropological-hermeneutic jurisprudence (**Arianna Alpini**), as well as land acquisition, surveying of the earth, and humanity's urge to territorialize (**Flavia Stara, Gian Luigi Corinto**) were also used as levers to create distance from oneself through objectification and to reveal a new mindset and correspondingly changed behavior. Focusing on commonalities also helps to increase social awareness of post-migrant conditions (**Costantino Maeder, Raffaele Taddeo, Anna Belozorovitch**), to 'creolize' communities according to the so-called *créolité* movement (Bernabé, Chamoiseau, Confiant 1989) and Caribbean author Édouard Glissant (Glissant 1990), to 'decolonize' Europe in the sense of Armando Gnisci (Gnisci 2004, 2007), a writer from Apulia who was actively involved in Rome for decades and, according to southern Italian sociologist Franco Cassano (Cassano 1996, 2012), to face the misery of the world and, more than that, to literally 'mix' with it (**Rino Caputo**), although, as has been critically noted, hybrid identities should not be idealized either (**Amaury Dehoux**).

Given the broad methodological and transdisciplinary approaches of the scientists present, creativity should not have been neglected in this

productive academic experimentation with different worlds. In the final plenary discussion round, various metaphors for the phenomenon of transculturality were searched. These could range from the often-used ‘melting pot’ to comparisons with, for example, a mosaic, puzzle, kaleidoscope, or prism, up to botanical analogies to root networks, rhizomes, or mangrove trees, to bird migrations (in their sky formations crossing national borders), carpet weaves, patchwork quilts, color palettes, suitcases (in the plural), or a simple bowl of salad (which, as a fruit salad—in Italian: *macedonia*—is significantly named after the ancient kingdom and multi-ethnic ‘mix’ of Macedonia).

3. Outcome Conclusions and Project Continuation

In the course of the congress in Macerata, however, it soon became apparent that the enlightening spirit of research among the guest speakers extended far beyond the scientific experiments in the intellectual “transcultural laboratory” (Reichardt 2006, p. 93) of the large auditorium. This was evident in the fact that the network metaphor introduced by philosopher Welsch and used several times during the congress reappeared less than a week after departure in the title of an article authored by postcolonialism expert Iain Chambers and published in the Germanophone digital magazine *KulturPort.De*. In his column about ‘Networks of the Present’ (Chambers 2025), the Neapolitan scientist of Scottish origin critically captured the mood in the US after a recent vacation in California from a postcolonial perspective. Initially, in his op-ed article, Chambers picks up the political slogan ‘No one is illegal’ as an indirect continuation of the historical legal quote ‘All men are created equal,’ which was most recently used as a decisive public argument during Martin Luther King’s constitutional protest march for the civil rights of US citizens in 1964. In doing so, Chambers seems to be sending a friendly signal of symbolic synergizing greeting—whether consciously or unconsciously—not only to his German colleague of almost the same age, but also to all participants of the Macerata congress *post festum* and to all readers interested in the basic concepts of anti-imperialistic theory of communication (Hall 1973) and of *transculturalism*, by indirectly referring to Welsch’s ‘network’ idea in the headline.

Wrapping up my description of the background as well as the ‘making of’ of the first tentative congress event dedicated to the research field of Transcultural Studies held in Italy, as a preliminary conclusion we may state that during the conference various case studies and declinations of *Transculturality as a (Re-) Constructive Method* were theoretically presented, practically proposed and concretely discussed. In over twenty talks it

was attempted to project this hybrid space, which Homi K. Bhabha called paradigmatically a *third space* (Bhabha 1994, p. 36) over thirty years ago, approaching it from transdisciplinary perspectives. This *Borderland*—as Gloria Anzaldúa first defined the areas close to the border and the home of the *New Mestiza* back in 1987 (Anzaldúa 2022)—is still a typical *glocalization* phenomenon of our late postmodern times (Roudomtsof 2016; Haensler, Heine, Zanetti. 2022). Also, aesthetical (Welsch 2024), literary (Pratt 1992; Moll 2015; Sinopoli & Contarini 2023) as well as translational and comparative approaches (Casanova 1999; Apter 2006; Nergaard 2023) came up frequently. The political discussions of the so-called Global South (Chambers 1994, 2020; Cassano 1996, 2012; Durisin & Gnisci 2000; Connell 2007) were no less lively. Finally, from a transcultural point of view, the studies presented in the fields of Pedagogy (Tumino 2019, 2023; Roth & Shaked 2007), Clinical Psychology as well as Psychiatry (Leff 1988; Ancora 2006, 2010), and Medical Humanities (El Khayat 2003, 2005; Calabrese 2023) were just as scientifically sound. Considering that Italian Literary Studies opened up to transcultural analytical approaches remarkably early and sustainably (Le Pichon & Caronia 1991; Reichardt 2006), more recently the interest of Ecocriticism (Capone & Valisena 2022) as well as of World Literature (Gnisci, Sinopoli, Moll 2010) and Health Care (Ancora 2006; Ancora & Sbardella 2011) seemed to be particularly able to gain political relevance through a transcultural lens, thus fundamentally matching the focus of interest at this *1st International Congress of Transcultural Studies*.

Under such circumstances, in these *Liquid Times* or our *Age of Uncertainty* as per Zygmunt Bauman (Bauman 2006), it is to be hoped that the European higher education landscape will not only continue to flourish and prosper in the spirit of democracy and of a decolonized, creolized *Transcultural Europe* (Meinhof & Triandafyllidou 2006; Gnisci 2011, 2013) but will also grow in a scientifically (*re-*) *constructive* manner by cooperating with more and more also non-European cultural spheres, universities and social groups. Now all that remains is for the socially relevant ‘inner circles’ from the university disciplines of the 27 individual EU member states to continue to partner cross-culturally and/or transversally, position themselves flexibly, and assert themselves qualitatively in order to become strong when acting on the federal level of the imaginary worldwide *glocal* community that promotes bright minds and team-oriented cooperation for globally resilient cohesion. The *2nd International Congress of Transcultural Studies* is to follow soon and, in line with the motto ‘Building bridges rather than walls’,⁹ intends to increasingly involve non-European specialists

⁹ European Commission (ed.): “Building Bridges rather than Walls”, 18 January 2021, online: <https://projects.research-and-innovation.ec.europa.eu/en/projects/success-stories/all/building-bridges-rather-walls>.

and guest speakers in the scientific discourse on inclusive transcultural transformation dynamics, in order to further reveal the desire to explore transcultural mechanisms, expand their potential applications, and stimulate global knowledge exchange.

Works cited

Ancora, Alfredo: *La dimensione transculturale della psicopatologia. Uno sguardo da vicino*, Roma, Edizioni Universitarie Romane, 2006.

Ancora, Alfredo: *Family Transcultural Consultation: The Borders of Care*, introduction by Julian Leff, (Family Issues in the 21st Century), New York, Nova Science Publishers, 2010.

Ancora, Alfredo & Alberto Sbardella (eds.): *L'approccio transculturale nei servizi psichiatrici. Un confronto tra gli operatori*, (Scienze e salute: Saperi transculturali), Milano/Roma, Franco Angeli, 2011.

Anzaldúa, Gloria: *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute, 2022 [1987].

Apter, Emily: *The Translation Zone: A New Comparative Literature*, Princeton, Princeton UP, 2006.

Bauman, Zygmunt: *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*, Cambridge, Polity, 2006.

Bernabé, Jean & Patrick Chamoiseau & Raphaël Confiant: *Éloge de la créolité*, Paris, Gallimard, 1989.

Bhabha, Homi K.: *The Location of Culture*, London & New York, Routledge, 1994.

Calabrese, Stefano: *Neuro-Narratology: The Neural Secrets of Narration*, (Transcultural Studies: Interdisciplinary Literature and Humanities for Sustainable Societies, vol. 15), Berlin et al., Peter Lang, 2023.

Capone, Nicola & Daniele Valisena (eds.): *Fare mondi. Quaderni di ecologie politiche del presente*, (Ecologie politiche del presente, vol. 1), Napoli, Tami, 2022 (open access: https://drive.google.com/file/d/1J2dPO1UBEB0a0W35ddXYsYqHNxbJYgRk/edit?_gl=1*yzbyop*_ga*MTY0MjA1OTEyMC4xNzE1Nzc2MjQ3*_ga_VKQ7S28KJZ*MTcxNjY0NzUyNC4yLjEuMTcxNjY0ODI2NS4wLjAuMA).

Casanova, Pascale: *La république mondiale des lettres*, Paris, Editions du Seuil, 1999.

- Cassano, Franco: *Il pensiero meridiano*, Bari/Roma, Laterza, 1996.
- Cassano, Franco: *The Southern Thought and Other Essays on the Mediterranean*, translated and edited by Norma Bouchard & Valerio Ferme, New York, Fordham UP, 2012.
- Chambers, Iain: *Migrancy, Culture, Identity*, London/New York, Routledge, 1994.
- Chambers, Iain: *Mediterraneo blues: musiche, malinconia postcoloniale, pensieri marittimi*, trad. di Sara Marinelli, Napoli, Tamu Edizioni, 2020.
- Chambers, Iain: "Netzwerke der Gegenwart", translated from Italian into German by Dagmar Reichardt, in: *KulturPort.De*, 18.4.2025, online: <https://www.kultur-port.de/kolumne/meinung/19632-netzwerke-der-gegenwart.html>.
- Connell, Raewyn: *Southern Theory. The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*, Cambridge/Malden, Polity Press, 2007.
- Durisin, Dionyz & Armando Gnisci: *Il Mediterraneo. Una rete interletteraria*, Roma, Bulzoni, 2000.
- El Khayat, Rita & Alain Goussot: *Métissages Culturels*, Casablanca, Editions Aïni Bennaï, 2003.
- El Khayat, Rita & Alain Goussot: *Psychiatrie, culture et politique*, Casablanca, Editions Aïni Bennaï, 2005.
- Glissant, Édouard: *Poétique de la relation*, (Poétique III), Paris, Gallimard, 1990.
- Gnisci, Armando: *Via della Decolonizzazione europea*, (Kumacreola Saggi, vol. 2), Isernia, Cosmo Iannone, 2004.
- Gnisci, Armando: *Decolonizzare l'Italia. Via della Decolonizzazione europea n. 5*, (Quaderni di storia della critica e delle poetiche, vol. 27), Roma, Bulzoni, 2007.
- Gnisci, Armando & Franca Sinopoli & Nora Moll: *La letteratura del mondo nel XXI secolo*, Torino, Bruno Mondadori, 2010.
- Gnisci, Armando: "Manifesto transculturale", in: *Lingua italiana d'oggi*, vol. VIII, Roma, Bulzoni, 2011, pp. 39-41 (open access: <https://www.torrossa.com/en/catalog/preview/2626061>).
- Gnisci, Armando: *Via della transculturazione e della gentilezza*, Roma, Edizioni Ensemble, 2013.
- Haensler, Philippe P. & Stefanie Heine & Sandro Zanetti (eds.): *Colloquium Helveticum: Literarische Glokalisierung – Glocalisation littéraire – Literary Glocalization*, (Quaderni svizzeri di letteratura generale e comparata, vol. 51), Bielefeld, Aisthesis, 2022.
- Hall, Stuart: *Encoding and Decoding in the Television Discourse*, Birmingham, Centre for Contemporary Cultural Studies, 1973.

Leff, Julian P.: *Psychiatry Around the Globe: A Transcultural View*, London, Gaskell, 1988².

Le Pichon, Alain & Letizia Caronia (eds.): *Sguardi venuti da lontano. Un'indagine di Transculturala*, introduzione di Umberto Eco, Milano, Bompiani, 1991.

Meinhof, Ulrike Hanna & Anna Triandafyllidou (eds.): *Transcultural Europe. Cultural Policy in a Changing Europe*, New York, Palgrave Macmillan, 2006.

Moll, Nora: *L'infinito sotto casa. Letteratura e transculturalità nell'Italia contemporanea*, Bologna, Pàtron Editore, 2015.

Nergaard, Siri: *Translation and Transmigration*, London/New York, Routledge, 2023.

Ortiz, Fernando: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar (Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación)*, introduction by Bronislaw Malinowski, prologue by Herminio Portell Vilá, La Habana, Jesús Montero, 1940.

Ortiz, Fernando: *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*, translated from Spanish by Harriet De Onís, introduction by Bronislaw Malinowski, prologue by Herminio Portell Vilá, with a new introduction by Fernando Coronil, Durham/London, Duke University Press, 1995 [1940/1947].

Pratt, Mary: *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London, Routledge, 1992.

Reichardt, Dagmar (ed.): *L'Europa che comincia e finisce: la Sicilia. Approcci transculturali alla letteratura siciliana. Beiträge zur transkulturellen Annäherung an die sizilianische Literatur. Contributions to a Transcultural Approach to Sicilian Literature*, in collaboration with Anis Memon, Giovanni Nicoli & Ivana Paonessa, (Italien in Geschichte und Gegenwart, vol. 25), Frankfurt a.M./Berlin/Bern et al.: Peter Lang, 2006.

Reichardt, Dagmar: "On the Theory of a Transcultural Francophony. The Concept of Wolfgang Welsch and its Didactic Interest", in: *Transnational '900. Novecento transnazionale. Letterature, arti e culture | Transnational 20th Century. Literatures, Arts and Cultures*, vol. 1, n. 1, Università di Roma La Sapienza, March 2017, pp. 40-56, online: https://rosa.uniroma1.it/rosa03/novecento_transnazionale/article/view/13821/13588.

Reichardt, Dagmar & Nora Moll (eds.): *Italia transculturale. Il sincretismo italo-fono come modello eterotopico*, (Civiltà italiana. Terza serie, vol. 26), Firenze, Franco Cesati Editore, 2018.

Reichardt, Dagmar & Igiaba Scego: "Transculturalismo", in: *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti – Decima Appendice*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, vol. 2 ("L-Z"), 2020, pp. 649-652.

Reichardt, Dagmar & Igiaba Scego: Theoretical Approaches to Transculturalism: Evolution of the Term, Problems of Demarcation and Their Relevance in

- Third Millennium Discourses, in: *Transmedialità e transculturalismo in Pier Paolo Pasolini*, edited by Dagmar Reichardt, Marco Marino & Ugo Perolino, in: *Diacritica. Trimestrale indipendente di letteratura*, VIII, (44/2), 25.5.2022 (vol. I), first double edition of *Diacritica: Letture critiche. Special issue published in honour of the centenary of Pier Paolo Pasolini*, pp. 59-67.
- Roth, Wolfgang Martin & Josef Shaked (eds.): *Transkulturelles Zusammenleben im Zeitalter der Globalisierung*, Wien, Facultas, 2007.
- Roudomtof, Victor: *Glocalization: A Critical Introduction*, London/New York, Routledge, 2016.
- Sinopoli, Franca & Silvia Contarini (eds.): *Transculturalità: un concetto operativo in Europa?*, (Studi transnazionali | Transnational Studies, vol. 6), Roma, Lithos, 2023.
- Tumino, Raffaele: “The Educational Action of Transculturality to Decolonize Minds, Deterritorialize Culture and Democracy, Creolize the World”, in: *Politics, Citizenship, Diversity and Inclusion*, vol. I, Roma, Associazione per Scuola Democratica, 2019, pp. 191-196.
- Tumino, Raffaele: “Pratiche educative di riconoscimento nelle scritture nomadi: i laboratori di educazione transculturale”, in: Grazia Romanazzi & Tommaso Farina (eds.): *Dalle famiglie ai territori. Azioni educative per relazioni organiche*, (Formazione umana e nuova democrazia, vol. 73), Roma, Anicia, 2023, pp. 161-172.
- Welsch, Wolfgang & Gianni Vattimo (eds.): *Medien-Welten Wirklichkeit*, München, Wilhelm Fink, 1998.
- Welsch, Wolfgang: “Transculturality: The Puzzling Form of Cultures Today”, in: Mike Featherstone & Scott Lash (eds.): *Spaces of Culture: City, Nation, World*, London, Sage, 1999, pp. 194-213 (online: https://welsch.uni-jena.de/papers/W_Welsch_Transculturality.html).
- Welsch, Wolfgang: *We Have Always Been Transcultural: The Arts as an Example*, Leiden/Boston, Brill, 2024.

Studi transculturali e prospettive decoloniali
Transcultural Studies and Decolonial Perspectives

Wolfgang Welsch*

We have always been transcultural

I. Introductory remarks

Let me begin by explaining how I came to develop the concept of transculturality more than 30 years ago, in 1992.

I had the impression that the habitual concept of culture no longer fits contemporary cultural conditions. The inherited concept was strongly national: culture was supposed to be German or Polish or Chinese or US-American culture or the like. And culture was regarded as a homogeneity event: the culture within a nation was supposed to be the same for each member of the nation. So, the concept was highly unificatory. In external reference the cultures were considered as clearly distinguished and separated and even opposed to each other. They were regarded as closed spheres, and such spheres can, as Herder stated already in 1774, when he first established this nationalistic concept of culture, only “clash with one another”.¹

But contemporary cultures – I thought then and still think today – are not closed spheres and are not to be described in terms of inner homogeneity and outer separation. ‘Culture’ is not to be equated with ‘nation’. Rather the cultural elements within each country are highly mixed and diverse; and they cross political boundaries, are equally found in other regions and countries. Contemporary cultures no longer follow the model of closed spheres but are characterized by manifold permeations and entan-

* Prof. Emeritus Wolfgang Welsch, Philosophy, Friedrich-Schiller-University Jena (Germany).

¹ Johann Gottfried Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* [1774] (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1967). 46. – This was, by the way, the birth moment of the idea of a “clash of civilizations” – a thesis which Huntington became famous for more than two hundred years later, in 1993.

gements.² They go beyond the traditional concept of culture. Therefore, I labelled the contemporary cut of cultures as “trans-cultural.”

In 1992, when I first introduced my concept of transculturality, the term “transcultural” was not yet in use.³ And my suggestion met with an incredible amount of reluctance and offense. But in the meantime, everybody speaks of transculturality. The concept has become familiar and quite natural for a wide range of disciplines, from cultural theory to education, art studies, musicology, sociology, history, and linguistics, as well as for psychology, anthropology, and medicine. Transculturality has become a key concept for understanding our present.

The original version of my concept was, however, in need of two supplements. In 1992, I did not know that other scholars had already made proposals that went in a similar direction. I was very happy to learn that transculturation was not my private invention, but had already been propagated outside Europe more than 50 years earlier by the Cuban anthropologist Fernando Ortíz, who in 1940 spoke of “transculturation” with regard to Cuban identity.⁴ According to Ortíz, the identity of Cuba can only be understood if one considers the many ethnic groups and cultures that have come together there, influenced each other and taken on a different form as a result of their encounter. Ortíz was also convinced that transculturation was characteristic not only for Cuba, but might apply throughout North and South America, and perhaps even worldwide.

Second, it turned out that transculturation is by no means only a characteristic of the present but has de facto determined the cut of cultures since time immemorial. Transculturality is not a phenomenon of the 20th or 21st century. It has been the rule already historically. Edward Said, the great Palestinian intellectual, put this aptly: “the history of all cultures is the history of cultural borrowings” – “all cultures are hybrid.”⁵

In 2024, I could finally publish a book which shows that, already in the past, the design of cultures has been highly transcultural.⁶ Today, I

² We are mistaken when we continue to speak of German, French, Japanese, Indian, etc. cultures as if these were clearly defined and closed entities; what we really have in mind when speaking this way are *political* or *linguistic* communities, not truly *cultural* formations.

³ I presented a first version of the concept in 1991 under the title “Transkulturalität – Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen” (published in *Information Philosophie*, 2, 1992, 5-20).

⁴ Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (Havana: Jesus Montero, 1940).

⁵ Edward W. Said, *Culture and Imperialism* [1993] (London: Vintage, 1994), 217 and „Kultur und Identität – Europas Selbstfindung aus der Einverleibung der Welt,“ *Lettre Internationale* 34 (1996), 21–25, here 24.

⁶ Wolfgang Welsch, *We Have Always Been Transcultural. The Arts as an Example* (Leiden/Boston: Brill, 2024). Cf. also Wolfgang Welsch, *Transkulturalität: Realität – Geschichte – Aufgabe* (Vienna: new academic press 2017).

will present a few case studies from this book. I do so by referring to examples from the arts. For the arts, it seems, always provided evidence of transculturality. While transculturality often met with rabid objections where political, social, or psychological levels were at stake, it was considered far less controversial in the realm of art; here, it was rather welcomed and appreciated. In fact, transculturality was almost the rule in the various branches of art, from painting, sculpture, printmaking, and architecture to literature, theater, dance, comics, film, and music – and this throughout history and across the various cultures and continents.

II. Transculturality – already in history

1. Greece

The first case refers to Europe. Ancient Greece is often considered the cradle of the Occident. For a long time, it was believed to have sprung purely from itself. But this is plain wrong. Without Egypt and the Near East, without Babylonia and Phoenicia, the formation of Greek culture would not have been possible at all.

In the case of Greek sculpture, for example, it is plain evident that it has sprung from Egyptian models. Here is an Egyptian figure from the 13th century BC representing Ramses II.

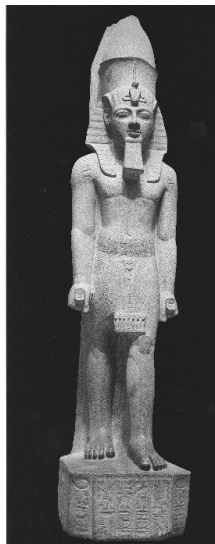


Fig. 1: *Ramses II*, ca. 1290–1224, Cairo, Egyptian Museum

The posture is stick-straight upright, the left foot is set forward, and the arms are pressed tightly to the body.

Here comes, about six hundred years later, from the seventh century BC, one of the first Greek sculptures, a *Standing Youth* made by the so-called Dipylon Master:



Fig. 2: Dipylon Master, *Standing Youth from Attica*, ca. 620 BC, New York, Metropolitan Museum of Art

Its derivation from the Egyptian model is obvious. Here, too, the posture is statuesque, the left foot is set forward, and the headdress is similar to that of the Egyptian models. Only now is the figure naked, and the arms begin to loosen.



Fig. 3: *Kouros of Tenea*, ca. 560 BC, Munich, Glyptothek

Sixty years later, the changes are still minor. But the figure becomes more serene. The loosening begins from the face – the Kouros smiles.



Fig. 4: *Head of the Kouros of Tenea*

And then, about hundred years later, the sturdy Egyptian model is still recognizable, but the body no longer follows a rigid, externally imposed scheme as in Egyptian sculpture which hardly ever changed over two thousand years, but the body becomes a manifestation of organic life and a figure of self-articulation.



Fig. 5: *Apollo Choiseul-Gouffier*, Roman marble copy after a Greek bronze original, about 460–450 BC, London, British Museum

This is typical of Greek sculpture as we know and appreciate it. But this achievement would not have been possible without the Egyptian models as starting point.

Similarly, the Greek alphabet is derived from Phoenician letters. This provenance is, by the way, preserved in the myth of Europa being abducted by Zeus: when her brothers desperately sought for her in Greece (without finding her) they gifted the Greeks the Phoenician alphabet.⁷ Without this Phoenician heritage no Greek literature and no Greek philosophy, i.e., no Homer, no Sophocles, no Plato, no Aristotle. Greek culture is polycultural from the ground up.⁸

2. Gandhara – a hinge between West and East

My second example refers to Asia. How did the Buddha figures, that today are so widespread in East Asia, originate?



Fig. 6: *Standing Buddha*, Gandhara, 2nd–3rd century AD

They were developed in the first century AD in Gandhara, a region located in the present border area between Afghanistan and Pakistan. Back then this region was a melting pot of cultures. Since the first century AD, the first sculptures depicting Buddha were created here.⁹

⁷ Herodotus reports that the Greek alphabet was called “Phoenician letters” (Herodotus, *Histories*, V 58).

⁸ Incidentally, Hegel was already aware of the transcultural origins of Greece, pointing out that Greek culture “developed from a confluence of the most diverse nations” and was based on a “colonization of educated peoples” “who were already ahead of the Greeks in education” (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (*Lectures on the Philosophy of History*) [Vorlesungen 1822-1831], *Werke*, vol. 12, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1986, 278 and 281). The Greeks were essentially “transforming formers”, they took up and continued many things (ibid., 294).

⁹ Previously, the “awakened one” had not been visualized, but was represented only by symbols.

The way of representing the Buddha was based on a cultural transfer, namely on Greco-Roman models. Since Alexander the Great's India campaign, in the wake of the migration movements of Hellenized peoples, as well as through the long-distance trade of the Roman Empire with India, the area of Gandhara was permeated by Greco-Roman cultural elements. The artists were familiar with the figures and motifs of ancient imagery and drew from this pool for their Buddha figures.

The starting point were representations of the Greek God Apollo.



Fig. 7: Roman copy after a Greek original from the 4th century BC

In addition, the Roman toga (the common clothing of Roman citizens) provided the model for Buddha's monk's robe.



Fig. 8: Roman toga, 1st century AD

So, the East Asian Buddha representations are based on Greco-Roman models, which still echo in them from afar, shimmer through to this day. Considering that Greek sculpture was based on Egyptian models, Egypt also echoes in them. We are used to think that these Buddha figures are typically East Asian. But in fact, they are inherently transcultural.



Fig. 9: *Buddha Amida Nyorai*, about 1490–1550, Japan

These were two examples of the circumstance that, already in history, cultures fed themselves from several sources, took up influences from other cultures and integrated these incitements into their own design.

3. African Carmen

After these two examples which referred to the general cut of cultures (Greek and East-Asian) I now turn to specific cases, to single artworks of transcultural character.

My first example is the adoption of Bizet's opera *Carmen* in Africa. This opera was first performed in Paris in 1875. It became one of the greatest global successes in opera history. One component in its genome predestined it for cultural rewriting from the very beginning, namely the fact that the opera's main character is not French but a gypsy, i.e., a foreigner and also (according to the understanding of the time) of dubious reputation.

In 2000, British director Mark Dornford-May and composer Charles Hazlewood created an African version of *Carmen* in Cape Town that finally led to the film *U-Carmen eKhayelitsba* which won the Golden Bear at the 55th Berlin International Film Festival in 2005.



Fig. 10: Khayelitsha

The opera is situated in Khayelitsha, the largest township in Cape Town. And the African version combines Bizet's music with traditional African music, and instead of French the opera is sung in Xhosa, one of the official languages of South Africa, which consists of clicks (and therefore sounds very unusual to European ears).

The story is quickly told: Carmen works in a cigarette factory. Police officers pass by, including the attractive Jongikhaya.



Fig. 11: *U-Carmen eKhayelitsha*, 2005, Carmen and Jongikhaya

Carmen flirts with him and throws a rose into his car. Later, while watching television, the cigarette girls learn that Lulamile Nkomo, a famous opera singer from their township, will return to the area for a concert. When one of the girls turns off the TV despite Carmen's objection, she grabs a knife and injures her colleague. Carmen is arrested by Jongikhaya for this act of violence. But she uses all her charms, so that he releases her.

A few days later, Jongikhaya declares his undying love for Carmen. She, however, warns him that she belongs to herself alone and rejects him because of his jealousy. Jongikhaya, in turn, declares that he will kill her if she rejects him for good.

Finally, Carmen meets Lulamile Nkomo – it is love at first sight for both. Carmen is supposed to sing at Nkomo's homecoming concert. But when she tells Jongikhaya, who has come to the concert, that she wants nothing more to do with him, he stabs Carmen.

We see: The story is very much that of Bizet's *Carmen*, but transposed to a different country, a different time, a different life situation. The plot is not only transferred from Spain to South Africa; it is also realized in a partly different music, a different language, and above all a different reality of life. The actors are all from South African townships and had never worked in a film before. But they felt that Carmen expressed something of their own reality and that they could create an "African Carmen" out of their own living conditions and with their own resources.¹⁰ They did indeed succeed perfectly.¹¹ The new Carmen is absolutely authentic – a wonderful transcultural transfer.

The woman-man constellation depicted by Bizet is not bound to the European image of Sinti and Roma but belongs likewise to the reality of Khayelitsha. And not only of Khayelitsha. Pauline Malefane, the leading actress, said: "Carmen is a very universal story"¹² – "it could be anywhere, anytime, anyone."¹³

¹⁰ Significantly, Khayelitsha native Pauline Malefane, who plays the role of Carmen, said that she feels the story originated in that township (<https://content.time.com/time/subscriber/article/0,33009,1050210,00.html>, accessed Sept. 07, 2022).

¹¹ There is no comparison with Otto Preminger's 1954 adaptation *Carmen Jones*, which features only Black actors (a great provocation for the time and for America then) without leading to a transposition of the drama into the world of people of color; everything remains "very American."

¹² <https://content.time.com/time/subscriber/article/0,33009,1050210,00.html>, accessed 07/09/2022.

¹³ <http://www.phase9.tv/moviefeatures/ucarmenekhayeitshaq&a-markdornfordmay&paulinemalefane1.shtm>, accessed 07/09/2022.

4. Dürer – a Venetian

Let me now turn to a German-Italian crossing. Albrecht Dürer (1471–1528) is often considered the German artist par excellence. But was he really simply German? Not at all. Dürer only became himself in Italy, and he had to visit Italy a second time in order to completely become himself.

Certainly, he had enjoyed a solid education in Nuremberg. But he soon set off on travels: to the Netherlands, Alsace, and Basel. And shortly after his return to Nuremberg, he sallied on his first trip to Italy (1494–1495), which finally took him to Venice, where he met the master painters Gentile and Giovanni Bellini and was so impressed by Italian painting that, after his return, a major artistic change from a drawing to a painting style can be noted.



Fig. 12: Albrecht Dürer, *Madonna Haller*, ca. 1496–99
Washington, D.C., National Gallery of Art

The *Madonna Haller*, which Dürer began one year after his return, was for a long time even thought to be a work by Giovanni Bellini. This alone speaks for the Italian inspiration of this 'German' artist.

And then Dürer set out on a second trip to Italy (from 1505 to 1507). The *Feast of the Rosary*, which Dürer painted in 1506 for the church of the German Merchants' Guild in Venice, was highly praised. The Doge offered Dürer an annual salary of two hundred florins if he would work in Venice in the future. The 'German' artist found the highest recognition

in Venice. It was acknowledged that this Nuremberg artist would be good for the city's art life, and the Nuremberg artist in turn benefited from the inspirations of Venice.



Fig. 13: Albrecht Dürer, *Feast of the Rosary*, 1506, Prague, National Gallery

Dürer considered Giovanni Bellini the greatest painter of his time and, of course, knew his triptych *Madonna Enthroned with Child Jesus and Saints* in the Frari Church in Venice.



Fig. 14: Giovanni Bellini, *Madonna Enthroned with Child Jesus and Saints*, 1488, Venice, Santa Maria Gloriosa dei Frari

And just as Dürer's *Madonna Haller* reflects the central panel of this work, its side panels served as models for Dürer's famous depiction of the *Four Apostles*.



Fig. 15: Albrecht Dürer, *The Four Apostles*, 1526, Munich, Old Pinakothek

All in all, it can be seen that German and Italian elements are combined in Dürer and that only in this way could he become the great artist of European stature as whom we know him today.

And Dürer was not an isolated case. Transculturality was widely natural in European art. There was not national compartmentalization, but international exchange. Styles transgressed countries and nations. Many artists created their best works far from home.

5. Carl Zuckmayer: numerous migration backgrounds

Carl Zuckmayer's (1896–1977) novel *The Devil's General* from 1946 contains a passage where Zuckmayer wonderfully describes the historical multi-rootedness of the population living on the Rhine. General Harras says to the pilot lieutenant Hartmann: "[...] just imagine your line of ancestry – since the birth of Christ. There was a Roman commander, a black guy, brown as a ripe olive, who taught Latin to a blond girl. And then a Jewish spice trader came into the family, he was a serious person, he became a Christian before he married and founded the Catholic house tradition. – And then came a Greek doctor, or a Celtic

legionnaire, a Grisons lansquenet, a Swedish horseman, a soldier of Napoleon, a deserted Cossack, a Black Forest rafter, a wandering miller's boy from Alsace, a fat skipper from Holland, a Magyar, a Pandur, an officer from Vienna, a French actor, a Bohemian musician – they all lived on the Rhine, scuffled, boozed, and sang and begot children – and – and Goethe, he came from the same pot, and Beethoven, and Gutenberg, and Matthias Grünewald, and – oh whatever, look it up in the encyclopedia. They were the best, my dear! The best in the world! And why? Because the peoples there mixed. Mixed – like the waters from springs and creeks and rivers, so that they flowed together into one great, living stream.”¹⁴

This is a realistic description of the genesis of a ‘people.’ The fiction of homogeneity is mistaken. We all have multiple migration backgrounds. Our collective identity is based on a history of migrations, adoptions, and mergers, it is transcultural from the ground up.

Such a mixture is not simply the fantasy of a writer, but a scientifically corroborated fact. Genetic studies today make it possible to reconstruct the confluence of different ethnic groups in minute detail. They show, for example, that the genome of Europeans is considerably mixed – that it only became the genome that is widespread today through immigration.¹⁵ Only about 45 percent of the DNA of today's Europeans is derived from their African ancestors (the Europeans were, after all, emigrants from Africa in the first place), while another 45 percent is due to immigration from the Middle East and the remaining 10 percent to an influx of peoples from northern Eurasia.

And these migrations were associated with highly important cultural innovations. For example, in Europe the “Neolithic Revolution,” i.e., the transition from the hunter-gatherer period to agriculture and animal husbandry, took place only about 7,500 years ago, while it had occurred in the Near East already about 11,000 years ago. The fact that just at the time of this cultural transition, i.e., about 7,500 years ago, the genome of the Europeans changed drastically by incorporating genes characteristic for populations of the Near East speaks for the circumstance that Europe owes the transition to agriculture and animal husbandry to the influx from the Near East. The Neolithic Revolution was not an indigenous achievement in Europe. It was brought to us by peoples migrating from the Near East, who had already made this transition about 3,500 years earlier.

¹⁴ Carl Zuckmayer, *Des Teufels General*, in: *Werkausgabe in zehn Bänden*, vol. 8 (Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1978), 93–231, here 149.

¹⁵ Cf. Johannes Krause et alia, “Ancient human genomes suggest three ancestral populations for present-day Europeans,” *Nature*, doi:10.1038/nature13673 (2014).

The second migration-related change in the European genome, which occurred about 4,500 years ago and was prompted by the immigration of northern Eurasian peoples who had lived north of the Black Sea, was also culturally momentous: It led to the spread of the Indo-European language.

Europe's culture is determined by migration events. Perhaps this fact could make Europeans more inclined to think not only of everyday problems but also of possible cultural opportunities in future migration movements.

6. Death Metal and Buddhism

Let us finally jump to two examples from East Asia, from Taiwan. The first one is about a fusion between pop culture and Buddhism. Since a few years there exists an unusual Death Metal band in Taiwan which combines death metal with Buddhism and Daoism. Accordingly, they have given themselves the name "Dharma."



Fig. 16: The instrumentalists of Dharma

The band's performance corresponds to the death metal image on its face: The members wear black robes and are splattered with bloody make-up. But the message is Buddhist: it is about compassion. If one takes a closer look, the performance already contains Buddhist elements: The black robes are *haiqings*, as they are worn by followers of Buddhism during temple ceremonies or domestic exercises.



Fig.17: Miaoben at a Dharma concert

Alongside the band members a woman with a shaved head enters the stage in an orange Buddhist wrapping; she is a Buddhist nun named Miaoben. She sings at the beginning of each concert, strikes ritual bells, and reads from Buddhist scriptures.¹⁶

The musical connection between death metal and Buddhism lies in the fact that Buddhist chants sometimes resemble the screamo technique of hardcore punk. But one might believe that death metal and Buddhism must be worlds apart: Death metal seems to stand for aggression, for black and violent powers; Buddhism, on the other hand, teaches compassion, mercy, and peace. However, for someone who knows Asian culture, the difference is not so definite.



Fig. 18: *Zochoten*, Guardian of the South, Kamakura period, Japan

¹⁶ The band's exposure to Buddhism is anything but superficial. Since the Buddhist mantras were originally written in Indian Sanskrit rather than Chinese, the group set out to study Sanskrit and learn its pronunciation. They actually chant in Sanskrit, with Chinese translations appearing on a screen for the audience.

In Buddhism and Taoism, there are many gods and guardians that have a fearsome appearance. The purpose is to deter evil-doers and thereby protect the faithful. Very similarly, the music of death metal is supposed to serve as a fearsome protection to keep evil away (“*we chase evil away with loud noise*” said Jack Tung, the founder of Dharma). The blood on stage symbolizes the blood spilled in the battle with evil forces. And the energy of the music is meant to amplify the power of the mantras.

Dharma combines contemporary Western music and traditional Asian religion. In this respect, it is exemplarily transcultural. The raw sound of death metal is accompanied (completely unusual for this music genre) by a message of compassion. And the religious message is conveyed (quite beyond its traditional framework) in rock concerts. Innovation and tradition, Western and Eastern culture come together. The result is absolutely worth hearing and experiencing.¹⁷

7. Cloud Gate Dance Theater: national pride transcultural

Finally, let me point to the Cloud Gate Dance Theatre of Taiwan, founded in 1973. It realizes amazing cultural interpenetrations.

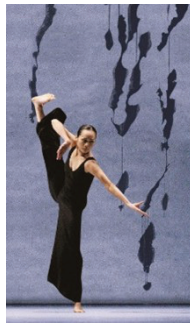


Fig. 19: Cloud Gate Dance Theatre, *Wild Cursive*, 2005

The group combines Western dance forms of classical as well as modern kind with Asian traditions (Tai Chi, Qi Gong, martial arts, calligraphy). It does, so to speak, “Asian Swan Lake” – with a physiognomy of its own, characterized by flowing movements. The combination of Western and Eastern elements leads to something genuinely new.

¹⁷ 2021 saw the release of the group’s first full album, *Treasury of the True Dharma Eye* (Independent).



Fig. 20: Cloud Gate Dance Theatre, *Moon Water*, 1998



Fig. 21: Cloud Gate Dance Theatre, *Water Stain on the Wall*, 2010

And this group is held in high esteem in Taiwan. Although it has only one leg, so to speak, in Taiwanese culture, it has virtually become a paragon of national pride. A special holiday was dedicated to it. The day of the group's 30th anniversary performance in Taipei on August 21, 2003, was designated "Cloud Gate Day" by the city government. – We see: In advanced societies, national pride does not have to refer to the national; it can also refer to the transcultural. – I'd like to consider this as a model for other nations, too.

8. Our menus are transcultural

One might query that I have been using only examples from high culture. Therefore, my last point is meant to demonstrate the everyday naturalness of transculturality.

Nowhere is transculturality more firmly anchored than in our menus. Even if we do not go to a foreign restaurant in order to enjoy ethnic food, but stay at home and prepare simple meals, they are still full of foreign arrivals and ingredients. The lemon, for example, came from Asia, the potato from South America, chili from Mexico, garlic from Central Asia, and cabbage stems not from Germany, but from the Mediterranean region, and the tomato not from Italy but from Central America. So, even

when we eat modest meals, the world is our guest, we enjoy a transcultural diet.

The same applies, by the way, to our ornamental plants, our tools, our trees. The rose stems from China, the tulip from Kazakhstan, the carnation from Indonesia, and the edelweiss from East Asia. The metal saw was invented by the Egyptians, the articulated pliers by the Greeks, the sickle comes from the Levant, and the mortar from Egypt or Central America. The spruce comes from East Asia, the maple from Asia, and the northern fir (which is so popular as a Christmas tree) from the western Caucasus.

In conclusion: Our highly civilizational as well as our everyday environment is transcultural to the highest degree. Every part of our life world is permeated by a plenty of immigrants. We just do not notice it anymore. Transculturality has become a matter of course.

III. Conclusion

We went through numerous examples presenting quite diverse types of transculturality. In the case of Greece, we saw the formation of a culture out of the integration and transformation of other cultures' achievements. In the representations of Buddha connections across continents and millennia resonate. African Carmen exposes universal traits of the human condition. Dürer is an example for the naturalness of transculturality in European art. Zuckmayer makes us aware of historical blendings, both genetic and cultural. Death Metal achieves a fusion of pop culture and religion. The Cloud Gate Dance Theater shows that national and transcultural pride can go hand in hand. And the transculturality of menus makes us aware that we are transcultural in an elementary sense – for we are, after all, what we eat.

We saw that transculturality was widespread and simply natural already in history. And transculturality is all the more so the order of the present time. Just think of its advantages for the coming together of people. Transcultural identities inherently overlap, hence they can enter into exchange and communication more easily than if they were determined by a single pattern only. Its potential to foster appreciation and understanding is one of the great advantages of transculturality.

And the problems we are facing today worldwide (economic and ecological challenges, problems of poverty and human rights) can only be solved if we achieve an understanding with one another across all state and national borders. The climate crisis, for example, can obviously not be overcome in this or that country, but can only be overcome globally,

only in cooperation between all countries. Transcultural understanding is not a pious wish or a faded idea – it is an elementary necessity of our time. We will only be able to solve the problems of the future transculturally.

*Rita El Khayat**

Dare “senso” e “finalità” all’azione transculturale tra accoglienza e inclusione

Introduzione

Innanzitutto vorrei dire che tratterò questo importantissimo argomento da vari punti di vista, antropologico, psicologico e sociale.

Nel 2024, 8.938 persone sono morte nel tentativo e nel percorso di emigrare in Occidente, una cifra record. Il 2024 è stato l’anno più mortale per i migranti, e l’annegamento è rimasta la principale causa di morte. Il Mar Mediterraneo rimane di gran lunga la rotta migratoria più mortale con 30.000 morti registrati dal 2014 al 2024. Gli attuali problemi migratori sono molto complessi e si verificano in tutto il mondo. Al di là delle persecuzioni, delle guerre e delle difficoltà economiche – *che sono solo spiegazioni superficiali* – cosa spinge un individuo o gruppi umani massicci di uomini e donne a lasciare l’unità familiare e la società d’origine?

Perché vivo a Casablanca e mi prendo cura di tutti i tipi di emigrati (che vivono in Italia, che tornano a vivere in Marocco volontariamente o respinti, che vengono per le vacanze, o per farsi curare in psichiatria nel caso delle donne che non parlano lingue straniere, etc.), perché curo le loro famiglie in Marocco – che ha più di 10 % d’emigrati, 15% sarà più esatto, un tasso dei più importante nel mondo, perché ho lavorato in Italia sullo fenomeno dell’emigrazione e principalmente all’Università di Bologna con due co-ricercatori, Pino L. Trombetta e Alain Goussot, posso, ad un certo livello, anche piccolo, aggiungere qualcosa a questo importantissimo Congresso, nel senso che prima di trovare soluzioni in Europa e Occidente a questo enorme problema dell’emigrazione, dob-

* Medico psichiatra e psicoanalista, medico specialista in Medicina aeronautica (Università di Parigi). Già professoressa in Medicina del Lavoro (Università di Bordeaux), Antropologa (EHESS, Parigi).

biamo conoscere ed analizzare le cause, le capacità di aiutare le popolazioni a rimanere nei loro paesi, che devono assolutamente svilupparsi e offrire condizioni politiche, economiche e sociali ai loro cittadini, uomini e donne.

Oggi, l'emigrazione ha diversi aspetti e non è possibile paragonare quelle della Francia a quelle dell'Italia o della Grecia o del sistema anglosassone riguardante Inghilterra e gli Stati Uniti.

Analizzando persone « Qui » e « La », « here » and « there » in paesi d'origine e paesi d'accoglienza, una evidenza è importantissima : c'è un'enorme scambio culturale tra le società, le persone e anche le paesi qualsiasi d'origine o d'accoglienza. Per esempio, personalmente credevo che certe donne nordafricane traversando migliaia di chilometri hanno avuto la possibilità di saltare secoli andando del medio evo alla modernità... ma non è così ; è stata per me una grande disillusione e un argomento di riflessione che ho approfondito nel libro « *Le "domestiche" di Parigi* », un saggio sulla migrazione delle donne nordafricane. Queste donne, lasciando giù le loro famiglie, erano incapaci di sperimentare la trascurività ; vogliono vivere in Italia vogliono vivere in Italia come vivevano in un lontano villaggio marocchino.

L'approccio transculturale va oltre le culture

La transculturalità è, infatti, un fenomeno molto complesso e, tutti noi, e il nostro lavoro consiste nel dare un senso a questo "percepto" e a questo "concetto" in tutte le loro dimensioni.

"Transcultura" combina il prefisso latino «trans» e la nozione di cultura(e) e deriva dal concetto di transculturazione sviluppato dall'antropologo ed etnologo cubano Fernando Ortiz Fernández. Considerato il più importante nella sua specialità, l'ideatore della transculturazione l'ha applicato al contesto culturale della società coloniale cubana per spiegare l'emergere e la costituzione storica della nazionalità cubana: mi ritengo di lavorare nella stessa direzione poiché sono un antropologo nella mia società, con l'occhio dello psicoanalista e quello dell'antropologo.

Il termine «tranculturalità» viene utilizzato per designare contatti tra più culture, allo stesso modo di «interculturale» e «multiculturale» che descrivono fenomeni risultanti dal contatto tra più sistemi culturali relativamente autonomi; «Transculturale» e «transculturalità» si applicano a identità culturali plurali che mettono in discussione la rappresentazione di questa autonomia.

Devereux, il mio maestro (Biblio), pioniere dell'etnopsicoanalisi, combinando diversi approcci, difendendo l'idea dell'universalità del complesso di Edipo, pensava che l'uomo si costruisce attraverso un approc-

cio transculturale che ha sviluppato nella corrente “complementaria” tra antropologia e psicoanalisi. Devereux, fondatore dell’etnopsicoanalisi, continua a influenzare fortemente tutte le riflessioni sulla transculturalità. Ha scritto (*in* “Dall’ansia al metodo”): «L’uomo è, per definizione come nei fatti, un essere sociale, anche se in senso molto speciale. Dunque anche lo studioso che indaga specificamente l’individuo deve imparare a considerarlo parte di una società e prodotto di una cultura».

Come allora dare “senso” e “finalità” all’azione transculturale tra accoglienza e inclusione? Come possiamo rendere l’azione transculturale, che consiste nell’accogliere e poi includere, ... efficace, significativa e capace di agire?

Ci allontaniamo dagli studi precedenti che facevano elaborazioni distintive tra le fasi di ricezione, adattamento, semplice convivenza o assimilazione dei migranti (Opere dagli anni ‘70 al 2000).

Come possiamo concepire che persone di culture diverse, anche troppo diverse nelle loro strutture (per lingua, religione, stato socio-economico e politico) possano essere accolte, possano coesistere o adattarsi o assimilarsi a questo Altro strano ed estraneo? la stranezza consiste nell’osservare entità umane che non riescono a dialogare, a comprendersi e a vivere in una convivialità benefica per tutti gli individui presenti, almeno inizialmente, quella “dell’incontro”.

Non dobbiamo perdere di vista l’idea che mettere insieme individui di culture diverse è un ventaglio di possibilità; o individui arrivati di recente in un’altra cultura sono stati invitati a farlo, oppure sono venuti per un certo periodo e sono rimasti (caso sempre più comune di studenti d’alto livello), oppure sono arrivati a “invadere” una società in cui sono accettati o repressi, disprezzati o ignorati. In tutti questi fenomeni c’è il bisogno primordiale di mediazione e di scambi, a prima vista linguistici.

Come può una donna marocchina o nigeriana analfabeta trasferire la sua incapacità di parlare e leggere nella lingua del paese ospitante nella capacità di armonizzarsi con il suo vicinato e i vicini di entrambi i sessi?

Avendo ascoltato e osservato quelli che in Italia chiamiamo “mediatori culturali”, mi sono reso conto che la mediazione culturale non solo è difficile e complessa ma ha aspetti perversi perché si sviluppa tra semplice traduzione (spesso mal fatta), interpretazione e manipolazione.

Dobbiamo immaginare e sapere che gli scambi sono estremamente complessi e diversi perché coinvolgono il mondo e la sfera istintivo-intellettuale, l’affettività e il registro delle emozioni, senza dimenticare la quantità paradossalmente enorme di movimenti inconsci che avvengono tra le persone in presenza l’una dell’altra, senza che queste se ne accorgano o se ne rendano conto.

Mediazione transculturale e transculturalità avendo carattere non autonomo, la “mediazione transculturale” è l’intermediario necessario per

la trasmissione e la diffusione di oggetti, testi, opere, discorsi o pratiche da un sistema culturale all'altro.

Questa mediazione può assumere forme diverse a seconda che sia realizzata da mediatori fisici (migranti), istituzioni o media. La mediazione "bipolare" o "multipolare" avviene tra due o più aree culturali, la "mediazione locale" avviene nello stesso luogo, costituendo di per sé uno spazio transculturale.

Esperienze sul campo

Due esperienze nella mia pratica, in Italia, hanno avuto un profondo impatto sulla mia comprensione dei fenomeni migratori:

1-il carcere di Forlì dove sono intervenuta per spiegare a tutti i dirigenti, psichiatri, assistenti sociali, diverse forze di polizia, guardie carcerarie, compresi i mediatori culturali, cos'è l'automutilazione praticata dagli uomini marocchini detenuti, poi ho fatto una dinamica di gruppo davanti a 31 nazionalità di migranti incarcerati. Aggressività e odio erano fluttuanti e pervasivi: spiegare che la detenzione non era solo preventiva ma anche un momento per cambiare comportamenti e orientamenti non era molto utile. Gli uomini italiani detenuti non sono venuti ad ascoltarmi (io, donna, psichiatra, marocchina), le donne detenute erano poche e stavano dietro a tutti gli uomini, esattamente come nella società "normale".

2- L'"incontro di Novellara" dove ho riunito trenta donne marocchine per vedere con loro cosa poteva essere problematico per loro, cosa avrebbero voluto dire e non hanno potuto esprimere, ecc. Una donna ha voluto abbandonare subito l'assemblea; c'era un uomo in casa! in realtà è stato il marito preparando il tè della donna ad accoglierci in casa sua. Ho capito che queste donne erano tradizionaliste come nel villaggio più remoto e disagiato del Marocco, poi hanno cominciato tutte a parlare o a gridare contemporaneamente, la sessione non è durata più di quaranta minuti perché volevano sapere come mantenere le abitudini di "casa", come scambiarsi vestiti e i caftani, ecc. Quello che volevo analizzare con loro era la loro nuova vita e il loro inserimento nella società italiana. Pensavano solo alla "vita lì" (in Marocco) dove tutto è bello, ideale ma soprattutto idealizzato...

Allora "Identità transculturale" e "sincretismo culturale" sono una realtà o un sogno?

Ogni individuo appartiene a diversi gruppi sociali: famiglia, amici, associazione, scuola, regione, stato, nazione, ecc., anche se i gruppi inte-

ressati non sono gli stessi per tutti. Possiamo distinguere tra processi di identificazione con più gruppi sociali che si trovano a livelli diversi (ad esempio, associazione nazionale e di quartiere o i ghetti creati dagli stessi migranti) e quelli che si trovano a un solo livello, come lo Stato.

Quando una persona cambia nazionalità facendola “propria” e non semplicemente dando “documenti”?

“L’identità transculturale” esiste solo quando un individuo si identifica con gruppi sociali dello stesso livello e non è più in grado di distinguere la propria cultura da quella degli altri. Vivo in Italia e mi sento italiana anche se marocchina o sudanese o nigeriana? ... la domanda posta non ha mai avuto una risposta valida, completa, vera...

La nozione di identità transnazionale si unisce al “sincretismo culturale”, che si applica alla commistione della propria cultura con un’altra, implicando così che non è più possibile separare nettamente ciò che riguarda l’identità e l’alterità.

Sembrerebbe che questo sincretismo culturale operi solo attraverso le generazioni successive di migranti, qualunque sia l’epoca e qualunque siano le terre di immigrazione; i crogioli o “meltings-pots” culturali offrono un’identità transculturale e producono un vero sincretismo culturale attraverso il tempo e gli scambi.

La società transculturale (opere di Wolfgang Welsch, filosofo, 1997) si applica a una cultura alla quale tutti possono prendere parte, indipendentemente dalla loro nazionalità.

La globalizzazione agirà potentemente in questo senso e vedremo le società di tutto il mondo compenetrarsi, scambiarsi e armonizzarsi nelle loro differenze e grazie a queste differenze giustamente.

La transculturalità caratterizza il mondo moderno, in cui media come Internet o la televisione e moderni mezzi di comunicazione contribuiscono a promuovere i contatti e la mescolanza tra culture.

Ciò si traduce in una maggiore diversità culturale all’interno della stessa “nazione”, ma anche in un rafforzamento della competenza interculturale. Nel processo di globalizzazione, la globalizzazione si riferisce alle interazioni locali e globali. La globalizzazione stimola la diversità culturale, ma mescolandola, facendo compenetrare le culture ma cancellandone la più grande autenticità, cancellando molto rapidamente le tradizioni, creando dei melting pot.

Il problema resta quello delle culture antagoniste, perché esistono nella misura in cui non condividono alcune caratteristiche essenziali... qualunque sia il “senso” e la “finalità” di tutto il tra transculturale accoglienza e inclusione.

I motivi dell’emigrazione sono numerosi e sembrano cominciare da elementi conosciuti, dalla povertà e dalle condizioni di guerre, anche civili, e di gravi disordini sociali. Ma ci sono ragioni profonde e sconosciute

del “gesto migratorio” che differiscono da un migrante a un altro, le più interessanti sono di natura inconscia; nelle stesse condizioni, anche la povertà estrema, i grandi pericoli di guerra e la repressione dittatoriale, non TUTTI emigrano. Gli origine e i motivi dell’emigrazione sono il tentativo di raggiungere l’eldorado nel gesto migratorio anche se mortale... per questo dobbiamo dare un senso e un’azione umanista e non “umanitaria” all’accoglienza tra gli esseri umani per la creazione di una società mondiale che, in ogni caso, diventerà transculturale.

Bibliografia

Devereux, Georges :

Ethnopsychanalyse complémentariste, Paris, Flammarion, 1972, (réédition 1985).

Essais d’ethnopsychiatrie générale, Paris, Gallimard, 1970 (réédition poche, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1983)

De l’angoisse à la méthode dans les sciences du comportement, Paris, Flammarion, 1980 [1967 pour l’édition originale en anglais], rééd., Paris, Aubier Montaigne, 1998

El Khayat, R. & Goussot, A. :

Métissages culturels, Editions AÏNI BENNAÏ, Casablanca, 2003

Psychiatrie, culture et politique, Editions AÏNI BENNAÏ, Casablanca, 2005

El Khayat, Rita : *Les « Bonnes » de Paris, essai sur l’émigration des femmes maghrébines*, Riveneuve Paris, 2008

-El Khayat, Rita : *Georges Devereux, il mio Maestro*, Armando Editore, coll. Antropologia medica, 2008

Grillo, R., B. Riccio & R. Salih : *Contrasting experience of Transnationalism : Moroccan & Senegalese in Italy*, Falmer ; CDE, UNiversity of Sussex, England, 2000

Merini Alberto, *Psichiatra Nel Territorio*, Biblioteca di psichiatria e di psicologia clinica, serie di psichiatria pratica, Feltrinelli, 1977

Merini Alberto, *Euripido e Patroclo, Psicoterapia e Psichiatria*, Editrice CLUB Bologna

Sayad Abdelmalek, *La double absence. Des illusions de l’émigré aux souffrances de l’immigré*, Paris, Le Seuil, coll. “Liber”, 1999

*Iain Chambers**

I colonizzatori possono decolonizzarsi da soli?

La risposta immediata a questa domanda è no. Il transito, la traduzione e la trasformazione culturale sono sostenuti da reti storicamente costruite in relazioni di potere asimmetriche. Nonostante le illusioni degli umanisti liberali, lo scambio non è mai equo. Anche la misura è raramente comune. Presentare come modello universale il filosofo Habermas che scambia opinioni in un caffè, alla ricerca di una comprensione consensuale del mondo, è una presunzione occidentale. Tuttavia, se consideriamo più da vicino l'idea di transculturale, potremmo forse scoprire un approccio analitico innovativo che ci consenta di spostarci altrove e cambiare posizione. Cosa intendiamo infatti per transculturale? Ovviamente, suggerisce la creazione di uno spazio intermedio che non è riducibile a presunti punti di partenza e di arrivo, come se fosse un semplice movimento avanti e indietro dalla mia cultura e storia a un'altra. Trattandosi di un movimento che implica relazioni di potere ineguali, non potrà mai essere neutrale. Se inizialmente tende a operare a vantaggio dell'istigatore del movimento, il filosofo che sorreggia la "bevanda musulmana" (il caffè) nella tranquillità della sfera pubblica, in modo più subdolo e significativo, l'origine e la destinazione presunte del passaggio sono chiaramente contaminate dal transito e dalla traduzione. Questo è ciò che Homi Bhabha ha definito la produzione di un terzo spazio. Premesse fisse e procedure consolidate vengono sostituite da incontri transitori che emergono da processi storici e pratiche agonistiche. La presunta sicurezza delle identità stabili viene annullata, messa in discussione da un modo di appartenenza complessivamente più aperto e meno garantito¹.

Lo sgretolamento delle precedenti certezze, personali e politiche, intellettuali e disciplinari, ha indubbiamente caratterizzato gli ultimi sessant'anni in Occidente, ma non è semplicemente il risultato di una "crisi" autoindotta. Naturalmente, la ribellione giovanile, il femminismo, la musica, la politica di genere, i viaggi economici e le droghe sono importanti. Ma in

* Già professore di Studi Culturali e Postcoloniali del Mediterraneo presso l'Università di Napoli, L'Orientale.

Nel preparare questo articolo desidero ringraziare Giulia Gallini per il suo bellissimo e ben documentato sito web – *The Road to Oxiana Project*: <https://squarekufic.com/the-road-to-oxiana-project/>

un contrappunto cruciale, anche se spesso schermato, la razza, il razzismo, la resistenza e la ribellione anticoloniale, che annunciano altri mondi e un impossibile addomesticamento, rompono lo specchio e rovesciano il caffè. Un tale cambiamento negli assi ha chiaramente un impatto sul modo in cui comprendiamo ciò che costituisce la conoscenza critica e le pratiche disciplinari ad essa associate. Anche questi, infatti, sono sostenuti dalle procedure creolizzanti di una costellazione storica. La consueta insistenza su protocolli “scientifici” atemporali, che ne consentono la separazione – la cosiddetta “distanza critica” – dai processi storici che li autorizzano, tradisce in ultima analisi una chiusura arbitraria e una violenza epistemica. Termini come studi culturali e postcoloniali, pensiero decoloniale e transculturale, cercano chiaramente di smascherare e superare tali limiti.

Molto è stato e sarà discusso e scritto su questa frattura, questo strappo nel tessuto del pensiero contemporaneo; ciò che un marxista di origine algerina ha definito una “rottura epistemologica” e che un altro filosofo algerino ha proposto come una necessaria decostruzione. Ma, per il momento, non corriamo troppo con Louis Althusser e Jacques Derrida. Questa critica dell'apparato conoscitivo non è affatto egemonica né ampiamente accolta. È profondamente osteggiata dall'inerzia delle abitudini accademiche e dalla conseguente ostilità professionale, ovvero nelle discipline il cui ruolo è quello di riprodurre l'ordine del discorso e di disciplinare, sia intellettualmente che istituzionalmente. Quindi, un approccio che deliberatamente confonde le acque, smantella le premesse e contamina il linguaggio deve essere accolto come un segno di cambiamento. Esso offre l'opportunità di rifiutare la riproduzione dello status quo e di insistere sulla sfida e sulle vulnerabilità del pensiero critico. In questo momento, sotto l'impatto di una svolta sempre più brutale verso il lessico di destra della politica autoritaria e la gestione neoliberista dell'istruzione che risponde quasi esclusivamente al capitale, quell'orizzonte si è sempre più ristretto. I tagli, sia economici che ideologici, lasciano il corpo liberale sanguinante. Ora o si rafforza e adotta un linguaggio imprenditoriale per navigare nella rigida metafisica del mercato, oppure si ritira per inveire contro i cieli sempre più plumbei di un mondo illiberale. A volte, semplicemente si sceglie il silenzio.

Quindi, piuttosto che diagnosticare la crudele ritirata del pensiero critico nelle pieghe del capitalismo e adottare un realismo stanco, propongo un piccolo esercizio che potrebbe suggerire altri modi di abitare i nostri linguaggi e le nostre istituzioni.

Inizierò dall'Istituto Orientale di Napoli (oggi Università di Napoli, L'Orientale), dove ho insegnato per molti anni, ma la cui storia dettagliata rimane in gran parte un mistero. Sul sito dell'istituto, dopo aver raccontato la sua fondazione come missione religiosa nel XVIII secolo, la storia salta poi dal 1888, quando fu trasformato in Reale Collegio di Studi Asiatici, al presente. Il silenzio avvolge gli anni intermedi, ovvero la sua

articolazione moderna come impresa fondamentale coloniale, prima in un regime liberale, poi in uno fascista. Ma torniamo indietro.

Nata nel 1732 con l'intento di diffondere il cattolicesimo in Cina, l'Oriente faceva sicuramente parte della spinta illuminista volta a rendere il resto del mondo trasparente alla sua appropriazione sia materiale che metafisico. In quanto primo istituto di studi orientali in Occidente, occupa un posto nella mappatura dell'orientalismo di Edward Said come componente essenziale della biografia dell'Occidente e della formazione dell'Italia. Lo studio e l'appropriazione dell'altro sarebbero diventati centrali per la successiva centralità del colonialismo nella costruzione dello Stato nazionale moderno in tutta Europa. In Italia, a partire dal 1880, ciò avrebbe richiesto esplicitamente la futura formazione di amministratori coloniali per l'Impero. Infatti, nel 1904 fu proposta una nuova sezione dell'istituto napoletano per insegnare geografia coloniale, storia moderna della colonizzazione, diritto coloniale, storia e cultura dell'Islam, scienza dell'igiene ed etnologia. Lo scopo dichiarato era quello di fornire "una conoscenza completa e pratica delle colonie italiane e dei problemi ad esse connessi" al fine di "promuoverne un uso intelligente e fruttuoso"¹. Essere moderni significava essere coloniali nelle intenzioni e imperialisti nella pratica. Ogni Stato europeo praticava questa logica.



Nella Relazione sull'Insegnamento Coloniale Italiano di Lodovico Nocentini, pubblicata nel 1905 dall'Istituto Coloniale Internazionale - che

¹ Uoldelel Chelati Dirar: <https://www.africarivista.it/sulle-tracce-dellistituto-universitario-orientale-di-napoli/267261/>

nel 1922 diventa l'Istituto Coloniale Fascista, e poi nel 1995 l'Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente (IsIAO) sotto la presidenza di Gherardo Gnoli, ex rettore dell'Orientale di Napoli – viene chiaramente definita la formazione coloniale prevista e la pedagogia richiesta.² Il rapporto inizia con una discussione sulle scuole italiane all'estero. L'italiano come esercizio pedagogico di “sentimenti patriottici” e la scuola come simbolo di “unità nazionale” vengono continuamente ribaditi. Il termine stesso “coloniale” ha qui una doppia valenza, indicando sia le comunità italiane all'estero come “colonie”, nel senso di avamposti della nazione, sia la più ovvia amministrazione dei territori italiani conquistati in Africa.

Oltre a riferire sulle scuole italiane all'estero, la Scuola Diplomatica Coloniale dell'Università di Roma, il Reale Istituto Internazionale di Torino e il Collegio Italo-Greco in Calabria (eredità delle comunità albanesi fuggite dagli Ottomani), più di un quarto del rapporto è dedicato al Regio Istituto Orientale di Napoli. La sezione dedicata all'Orientale inizia così: “L'Istituto Orientale di Napoli è la più antica scuola di lingue orientali in Europa e in origine aveva davvero carattere di insegnamento coloniale. Nel 1707 partì da Roma per la Cina il gesuita Matteo Ripa di Eboli...”³. Il relativo fallimento del progetto missionario portò, dopo l'unificazione dell'Italia, alla conversione del “Collegio Cinese” in Collegio Asiatico e al suo riorientamento verso l'insegnamento delle lingue – cinese, arabo, persiano, turco, indonesiano, giapponese, slavo, serbo e greco moderno – per il personale delle legazioni e dei consolati. Questo fu ulteriormente perfezionato nel 1880 con un decreto governativo e portò infine a tre aree di insegnamento: diritto internazionale privato, economia coloniale e commerciale e storia del commercio, diplomazia e storia dei trattati. Ciò che emerge chiaramente, come in tutta Europa all'epoca, è l'intersezione tra colonialismo, impresa capitalista e identità nazionale.

Recenti analisi sulla costituzione coloniale della modernità hanno fatto esplicito riferimento all'Orientale. Valeria Deplano ha scritto un'affascinante ricerca sulla storia dettagliata dell'insegnamento degli studi coloniali in Italia fino alla seconda guerra mondiale, comprese le lotte amministrative sotto il fascismo tra Roma e Napoli (il “ponte verso le colonie”) per la direzione del discorso coloniale.⁴ Nel 1929, la Società Africana Italiana (SAI, fondata a Napoli nel 1882, a sua volta trasformazione del Club Africano di Napoli del 1880) propose che l'Orientale fosse trasformata in Università Coloniale. Ciò fu bloccato

² L'istituto è stato chiuso nel 2012 e i suoi libri, manoscritti e mappe sono stati trasferiti alla Biblioteca Nazionale di Roma.

³ Ludovico Nacentini, *Relazione sull'Insegnamento Coloniale Italiano*, Casa Editrice Italiana, Roma, 1905, p. 10.

⁴ Valeria Deplano, “Educare oltremare. La Società Africana e il colonialismo fascista”, *Riviste della Storia dell'Europa Mediterranea*, numero 9, dicembre 2012.

dalla legge dell'epoca che vietava la creazione di nuove università. Nei successivi dibattiti sulla plausibilità di questa prospettiva, l'Orientale fu costantemente considerata centrale per la proposta articolazione di un'istruzione e formazione coloniale.⁵ Negli anni '30 l'istituzione era profondamente impegnata, in simbiosi con la SAI, nella fornitura di un'istruzione coloniale, sia dal punto di vista linguistico che nelle scienze amministrative e sociali. Ciò era motivato da considerazioni sull'importanza del Nord Africa come componente mediterranea nel millenario confronto tra Occidente e Oriente⁶. Alla fine del decennio, l'Orientale aveva inaugurato un corso di laurea in "scienze coloniali".

Più recentemente, Floriana Galluccio ed Eleonora Guadagno, basandosi in parte sul lavoro precedente degli storici Alessandro Triulzi e Silvana Palma, sono tornate a questo archivio.⁷ Hanno notato le difficoltà nell'esplorare il materiale depositato presso l'Orientale a causa della sua frammentazione, della mancanza di organizzazione dei materiali e della sua indisponibilità al pubblico. Anche loro hanno estrapolato da questo archivio la relazione intrinseca tra le questioni geografiche e il colonialismo italiano sotto la rubrica "esplorazione dell'Africa", sottolineando che la storia dell'Orientale "tra il XIX e il XX secolo è strettamente legata alle questioni coloniali"⁸.

La discussione molto accesa sull'appropriazione e il profitto derivante dall'appropriazione unilaterale dei territori, delle storie, delle culture e delle vite di altri popoli – nel caso dell'Italia principalmente nell'Africa orientale e settentrionale – è generalmente affrontata in termini apparentemente neutri di amministrazione giuridica, economica e politica. Il positivismo appena velato di queste "scienze" allora praticate (e in alcuni casi ancora praticate) avvolge la violenza essenziale della costruzione della nazione attraverso la aggressività coloniale nel linguaggio blando dell'amministrazione quotidiana. Accanto agli orrori immediati della guerra militare in Eritrea, Somalia, Etiopia e Libia – non sempre a vantaggio dell'Europa, come hanno scoperto gli italiani in Etiopia e gli inglesi in Sudan – c'è stata una ferita molto più profonda e duratura, quella della violenza epistemologica, che continua a persistere attraverso i decenni fino ai giorni nostri. Gli indigeni, i nativi, gli "arabi" e i "musulmani" sono senza nome e senza voce. La narrazione non è per loro. Al massimo, rappresentano un danno collaterale nella storia del "progresso" occidentale. Ciò che oggi riecheggia con più forza nella continua (non) narrazione occidentale del genocidio a

⁵ Deplano, op.cit, pp.99-100.

⁶ Deplano, op.cit, p.104.

⁷ Floriana Galluccio e Eleonora Guadagno, "Il limes coloniale italiano e il ruolo (inesplorato) del Club Africano di Napoli. Nuovi cantieri di ricerca: per una lettura decoloniale in archivio", *Semestrale di Studi e Ricerche di Geografia*, XXXVI, 2, 2024.

⁸ Galluccio e Guadagno, op. cit., p. 114.

Gaza. I palestinesi apparentemente non hanno una storia, tranne che quella “terroristica” che iniziata il 7 ottobre 2023.

Le preoccupazioni contemporanee offrono sempre le chiavi per riaprire gli archivi. Ascoltate di nuovo, contestano invariabilmente la narrazione che cerca conferma della sua autorità nello status quo. La storia è una questione complessivamente più confusa e instabile. Non passa semplicemente, né le sue interrogazioni si adagiano pacificamente tra le righe di un testo “scientifico”. Come considerare quindi i linguaggi apparentemente neutri delle relazioni internazionali e delle scienze politiche, insieme all’intrinseco intreccio tra geografia e colonialismo, nell’impossibilità storica di separarli da questa matrice? Se c’è ancora una storia critica dell’istituto da scrivere, possiamo comunque lavorare con alcuni dei suoi resti sparsi.



Ai saggi sopra citati e al Rapporto del 1905 potremmo aggiungere ulteriori prove provenienti dai due musei dell’Orientale. Situati nel seminterrato del Rettorato, ai visitatori occasionali sembrano in gran parte privi di logica espositiva o di potere esplicativo, neutralizzati dalla “scientificità”, immagino⁹. Anche in questo caso, il materiale è molto frammentario. Uno è dedicato all’archeologo Umberto Scerrato, che fondò e insegnò Archeologia Orientale all’Orientale negli anni ‘60. Contiene interessanti frammenti di ceramica

⁹ <http://museorientale.unior.it/>

islamica del XIII secolo provenienti da uno scavo archeologico condotto da Scerrato nel 1956 a Ghazni, in Afghanistan.

Questa città, un tempo parte dell'impero di Alessandro Magno, era la capitale dell'impero Ghaznavid (fondamentale per portare l'Islam in India) e si trova vicino al sito di due famose torri minareti della fine dell'XI secolo e dell'inizio del XII secolo, composte da intricati mattoni e sottili motivi geometrici e iscrizioni cufiche dal Corano (la parte superiore delle torri è crollata in un terremoto nel 1902). La città fu distrutta intorno al 1220 da Ögedei Khan, terzo figlio di Gengis Khan. Un secolo dopo, il geografo marocchino Ibn Battuta confermò che la città era ancora in rovina. Ciò che restava della tomba dell'XI secolo del sultano Mahmud Ghaznavi fuori dalla città fu descritto accuratamente da Robert Byron nel 1934 in *The Road to Oxiana*. Egli osservò con tono sarcastico che le famose porte di legno massiccio decorate della camera funeraria erano state saccheggiate dall'esercito britannico durante la prima guerra afgana (1839-42) e portate in India con la falsa convinzione che fossero i portali del tempio indù di Sommath nel Gujarat che Mahmud Ghaznavi aveva saccheggiato nel 1025-6 in una delle sue diciassette incursioni nel Punjab. Le porte giacciono ora abbandonate in condizioni fatiscenti nel Forte di Agra. La loro descrizione in inglese conclude che "Non hanno alcun legame con questo forte o con i Moghul, e giacciono qui o come trofeo di guerra della campagna britannica del 1842, o come triste ricordo delle menzogne storiche della Compagnia delle Indie Orientali".



L'altro museo nello stesso edificio è il Museo della Società Italiana per l'Africa. Come ho notato, sul sito web ufficiale dell'Orientale il lungo periodo coloniale a cui fanno riferimento la Società e il Museo è completamente assente, nascosto nel seminterrato dove, tra un estintore e un portaombrelli, giacciono alcune testimonianze della sua fondazione e della sua missione. Ma il problema non è l'organizzazione improvvisata degli oggetti esposti, bensì la narrazione, o meglio la sua assenza. Dietro le brevi descrizioni asciutti degli oggetti si nasconde una rete molto più complessa di colonialità e formazione del sapere che ha un profondo impatto sul presente.



La natura frammentaria serve a ricordarci che l'archivio è sempre incompleto. Resiste alla chiusura, quindi continua a interrogarci. Può essere organizzato attorno a un singolo oggetto, come la copertina de *La Domenica del Corriere* del settembre 1913, che ritrae l'«arrivo trionfale a Napoli» dei Bersaglieri dalla Libia.

L'archivio è anche e sempre un luogo di interpretazione. È costruito a partire dai materiali disponibili. Questi non si presentano mai grezzi e nudi, ma sono elaborati e significati da coloro che scavano e cercano la coerenza transitoria della storia. Quindi, la definizione sia del materiale che dell'archivio non è mai definitiva. Come, perché e chi ne costituiscono le definizioni e il significato fanno anch'essi parte del processo archivistico e dei processi storici in cui è sospeso. Andando oltre i confini empirici e riconoscendo l'impossibilità di completare il quadro, esaurire l'archivio e concludere la storia, si tratta anche di capire come lavorare con le assenze o, meglio ancora, trattare tali assenze come parte di una

rete analitica. E la rete, come ha sottolineato una volta Gianni Vattimo, è anche piena di buchi. Mentre cattura alcune cose, altre sfuggono.

Naturalmente, queste possono sembrare semplicemente piccole stranezze, detriti coloniali abbandonati in un angolo di una moderna università europea. Tuttavia, esse suggeriscono un modo di avvicinarsi agli archivi che riecheggia fortemente nella riluttanza – almeno pubblicamente – a registrare, lavorare e forse anche trarre beneficio dal riconoscimento di una storia coloniale. Se la crescente diversificazione dell'attuale corpo studentesco dell'Orientale, e in Italia in generale, parla di questo passato rimosso, le istituzioni stesse rimangono decisamente silenziose. Storicamente, culturalmente e intellettualmente, non dovrebbe trattarsi di un blocco causato da imbarazzo, senso di colpa o vergogna. Piuttosto, si pone la sfida critica di elaborare un patrimonio scomodo e problematico – sia le sue premesse coloniali che razziste sono difficili da evitare – che intreccia molteplici storie. Queste arricchiscono sia le specializzazioni disciplinari negli studi storici, politici e di area, sia la definizione complessiva dei programmi di studio e della ricerca nelle scienze umane e sociali.

E poi, nonostante la prevedibilità del consenso istituzionale, esistono sempre delle correnti contrarie. All'Orientale, a partire dagli anni '90, sulla scia dei Cultural Studies in Italia emersi nell'area di anglistica a Napoli, è sorto un forte impegno negli studi postcoloniali. Dopo le visite di Homi Bhabha e Hanif Kureishi nel 1993, è stata organizzata nello stesso anno la conferenza internazionale "La questione postcoloniale. Cieli comuni, orizzonti divisi".¹⁰ Tra gli invitati a intervenire c'erano Stuart e Catherine Hall, Paul Gilroy, Vron Ware, Trinh T. Minh-ha, Angela McRobbie e Lawrence Grossberg, insieme ad alcuni colleghi e studenti laureati dell'Orientale. Sono stati invitati anche i colleghi del settore di studi orientali dell'istituto. Nessuno si presentò. Il sospetto "antiscientifico" Edward Said era allora considerato un anatema, e gli studi postcoloniali semplicemente una cortina fumogena ideologica che oscurava la vera ricerca scientifica. Solo negli ultimi anni, con una generazione più giovane di studiosi che si occupano di storia e sociologia dell'Asia occidentale e del Nord Africa, la situazione è cambiata in modo significativo. Questi lavori sono affiancati anche da un fiorire di studi decoloniali nei settori della sociologia e dell'antropologia presso lo stesso istituto. Tutte queste iniziative hanno ovviamente avuto un profondo impatto sui corsi insegnati all'Orientale, in particolare nel campo degli studi inglesi, coinvolgendo centinaia di studenti a vari livelli di laurea.

L'insistenza decoloniale risiede nello svelamento di quella storia, del suo regime concettuale, delle sue pratiche politiche e delle sue coordinate

¹⁰ Iain Chambers e Lidia Curti, *The Postcolonial Question. Common skies, divided horizons*, Routledge, London, 1996.

intellettuali. Un altro esempio contemporaneo che salva il lavoro accademico dall'accusa di limitarsi a riprodurre uno status quo passivo è l'attenta ricerca condotta sull'intreccio dell'Università di Edimburgo sotto il rettorato di Lord Arthur Balfour, autore della Dichiarazione del 1917, che sosteneva il progetto sionista in Palestina. Questa ricerca fa parte di un'indagine molto più ampia e accuratamente dettagliata: *Decolonised Transformations. Confronting the University of Edinburgh's History and Legacies of Enslavement and Colonialism* (pubblicata dall'Università nel giugno 2025). L'obiettivo dichiarato del rapporto è quello di "fare luce su alcuni degli aspetti più oscuri della storia dell'Università, compresi quelli che hanno avuto luogo proprio nel momento in cui essa si stava sviluppando come centro del pensiero illuminista"¹¹. Come parte del rapporto "affrontare e riparare le eredità imperiali" c'è l'Appendice 3 sulla Palestina, di oltre 100 pagine, preparata da Nicola Perugini e Shaira Vadasaria¹². Questa appendice riunisce le brutali complessità forgiate nella matrice dell'eugenetica, del colonialismo e dell'antisemitismo che hanno spedito la "questione ebraica" in Medio Oriente, ignorando allegramente i diritti della popolazione palestinese indigena. Essa tradisce tutto il pensiero razziale che sta dietro all'impero moderno, sia nei confronti degli ashkenaziti in fuga dai pogrom nell'Europa orientale e a cui è stato negato rifugio in Gran Bretagna (ancora una volta l'antisemita Balfour, questa volta come Primo Ministro con l'Alien Act del 1905), sia nei confronti degli arabi in quanto "razza inferiore".

Prendendo in prestito parte del titolo della seconda sezione dell'Appendice di Perugini e Vadasaria, questo ci porta a confrontarci con il "passato come presente". Stiamo scavando negli archivi, sia quelli dell'Orientale di Napoli, dell'Università di Edimburgo e, data la loro ampia intersecazione con la questione, quelli che Israele e l'Occidente cercano schematicamente di distruggere per cancellare la storia e i diritti dei palestinesi. In tutto questo risiede il tentativo di sterminare la memoria degli indigeni e la pulizia occidentale dei suoi archivi e ricordi coloniali. Ovviamente, questo significa l'impero britannico e il suo ruolo fondamentale nel creare le condizioni che hanno portato a quella che Rashid Khalidi chiama la guerra centenaria contro i palestinesi¹³. Ma questo porta anche

¹¹ Il rapporto è disponibile qui: [https://www.ed.ac.uk/sites/default/files/2025-07/Decolonised Transformations: Confronting the University of Edinburgh's History and Legacies of Enslavement and Colonialism.pdf](https://www.ed.ac.uk/sites/default/files/2025-07/Decolonised%20Transformations%20Confronting%20the%20University%20of%20Edinburgh's%20History%20and%20Legacies%20of%20Enslavement%20and%20Colonialism.pdf), p.5

¹² Appendice 3: <https://www.ed.ac.uk/sites/default/files/2025-07/Appendix%203%20The%20University%20of%20Edinburgh%20and%20the%20Question%20of%20Palestine%20Balfour's%20Imperial%20Legacy%20and%20its%20Afterlife.pdf>

¹³ Rashid Khalidi, *La guerra centenaria in Palestina. Una storia di conquista coloniale e resistenza*, Profile Books, Londra 2020.

direttamente al genocidio attuale che coinvolge tutti noi in Occidente. La responsabilità politica e il risarcimento non sono separati dalla complicità intellettuale e culturale¹⁴. Anche i regimi discorsivi che perseguono la loro ricerca sotto la copertura di premesse accademiche, neutralità e protocolli scientifici sono, per usare il concetto di Michael Rothberg, implicati in questa formazione di potere e conoscenza¹⁵. Dato il fallimento dell'apparato dei saperi occidentale di fronte a Gaza, ciò significa adottare un'altra bussola, un'altra grammatica, con cui costruire un senso del presente e dei futuri possibili.



E così torniamo alla domanda iniziale: possiamo decolonizzare noi stessi, le nostre istituzioni, il nostro linguaggio? Di fronte alla esibizione globale di atrocità che è Gaza, penso che la risposta rimanga un no categorico. Pietrificati dall'apocalisse dei "valori" occidentali che vanno letteralmente in fumo, siamo apparentemente senza parole e incapaci di andare oltre le banalità politiche del "terrorismo" palestinese e del "diritto di Israele di difendersi". Il nostro linguaggio è stato occupato e crudelmente distorto: storicamente, dovrebbero essere i colonizzati ad avere il diritto di difendersi mentre i colonizzatori a seminare il terrore. La

¹⁴ L'immagine della Germania, della Gran Bretagna e della Francia che osservano l'attuale genocidio a Gaza è di Andrew Gilbert. Per gentile concessione dell'artista.

¹⁵ Michael Rothberg, *Il soggetto implicato*, Stanford University Press, Stanford, 2019.

visione del brillante film di Gillo Pontecorvo *La battaglia di Algeri* (1966) spiega tutto questo e ci fornisce un linguaggio più sensibile alle storie che non rispettano automaticamente la nostra volontà. Ma basta porre due domande molto semplici prima che l'olocausto attuale distrugga la nostra narrativa e bruci la nostra presa sul mondo. I palestinesi hanno il diritto di avere dei diritti? E perché devono sopportare il peso di secoli di antisemitismo europeo culminato nell'Olocausto? Non solo non sento alcuna risposta, ma non sento nemmeno le domande. Dopotutto, sembra che Frantz Fanon in *I dannati della terra* (1961) avesse ragione. Forse è giunto il momento di abbandonare quell'Europa che insiste sul suo umanesimo e sui suoi valori universali mentre continua a massacrare popoli in ogni angolo del pianeta.

*Alfredo Ancora**

Dal transculturale alla cura

Abstract

Viene tracciato l'approccio transculturale partendo dall'opera dell'antropologo ed etnomusicologo cubano Ferdinando Ortiz che negli anni quaranta introdusse il concetto di *transculturación* nell'opera *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* per evidenziare la contaminazione e influenza reciproca di culture differenti, considerate con pari dignità. In particolare, mise in risalto lo scambio in ogni processo culturale attraverso la pratica del "toma y daca" (prendi e dai). Si ritiene fondamentale l'approccio transculturale per la costruzione di pratiche cliniche per affrontare la sofferenza psichica dove gli elementi culturali e sociali si influenzano vicendevolmente.

La cornice

La transcultura come direzione, attraversamento, trasformazione del rapporto con rappresentanti di mondi e modi differenti dal nostro non necessariamente lontani geograficamente. In tale percorso è frequente "imbattersi" in valenze di rilevanza sociale che interagiscono con elementi culturali, mescolandosi l'uno con l'altro nei segni del disagio psichico presentato. Sarebbe infatti fuorviante cercare dove inizia uno e finisce l'altro! Per evitare tali "scivolamenti di contesto" si è abituati ad applicare griglie interpretative frutto di un pensiero omologante e pronto a considerare l'altro in maniera *esotica* e quindi di per sé *affascinante* e *interessante* oggetto di studio! Il risultato è un forzato tentativo di estrarlo dal suo contesto (sociale e culturale) e piegarlo a tassonomie oggettivanti. La cornice qui proposta vuole offrire momenti di riflessione in un mondo scientifico che sembra apparire sordo, muto e cieco di fronte a realtà in continua modificazione e bisogno di un approccio più approfondito. Come ben dice Michel Serres (2015) "Il vecchio mondo non

* Psichiatra e Psicoterapeuta, già docente di psichiatria e psicoterapia transculturale in varie Università italiane, i suoi testi sono stati tradotti in Francia, Spagna, Russia, Stati Uniti.

comprende ancora, cercando di gestire il nuovo mondo, la nuova società, i nuovi uomini con mezzi politici, economici, finanziari, culturali...tratti dal mondo scomparso!”

2. L'ottica transculturale

Nel pur vasto panorama scientifico italiano l'ottica transculturale può essere di aiuto a coloro che sentono i limiti dei mezzi di osservazione di fronte al nuovo mondo multiculturale che si sta delineando. Se volessimo cercare un quadro di riferimento del termine *transculturale*, una parola/pensiero (Ancora, 2017), dovremmo prendere in esame, fra i tanti, almeno tre autori per noi significativi. Precisamente: lo psichiatra Emile Kraepelin (1856-1926), l'antropologo Ferdinando Ortiz (1881-1969) e il filosofo Wolfgang Welsch (1944). Ognuno nella sua opera ha rappresentato un punto imprescindibile per ogni ricercatore, indipendentemente dai suoi interessi specifici (filosofici, psicoterapici, antropologici).

Per quanto riguarda il mio campo di ricerca ho tenuto presente soprattutto Ferdinando Ortiz, antropologo ed etnomusicologo cubano, il cui concetto di *transculturación* risulta più idoneo a esprimere la mobilità e la dinamicità dei processi psichici e culturali, (senza dimenticare in Europa anche gli studi fondamentali di psichiatria transculturale di Julian Leff (2010) e George Devereux (2014). Ortiz utilizzò il termine *transculturación* (transculturazione) per la prima volta nella sua opera *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940, 2025) per indicare il fenomeno dell'interazione e contaminazione di culture differenti, considerate di pari dignità senza una gerarchia fra di esse. In particolare, evidenziò il dinamismo della cultura cubana attraverso la pratica del “toma y daca” (prendi e dai) secondo cui nel contatto fra culture si cedono codici e se ne ricevono altri. Egli attinge a una metafora musicale (il contrappunto) per accentuare l'originalità delle culture, ognuna con il suo valore specifico indipendentemente dall'accordo finale fra di esse. Riconoscerne ad ognuna ricchezza e singolarità, vuol dire mettere da parte pretese egemoniche: non c'è spazio per culture “superiori”! Più approfonditamente Ortiz descrive la società cubana utilizzando la diversità (e contrapposizione) di due prodotti caratteristici dell'isola: tabacco e zucchero. L'obiettivo del saggio è esporre attraverso questa dettagliata analisi la sua teoria della transculturazione, fenomeno di commistione e contatto di culture che si influenzano reciprocamente. Come è noto zucchero e tabacco sono due prodotti che sono contrastanti sia a livello economico che a livello sociale e nella suggestiva raffigurazione dell'autore prendono le sembianze di due personaggi caratteristici della storia cubana: Don tabacco e Donna Zucchera (*azúcar* in spagnolo è anche femminile). Il tabacco è amaro

e possiede un aroma, lo zucchero è dolce e non ha odore, il tabacco è audacia, lo zucchero è prudenza. Il tabacco è maschile, lo zucchero è femminile.

3. Le possibili applicazioni in psichiatria

Uscendo dalla rappresentazione scenica (e originale) dei personaggi che si contrappongono e interagiscono fra di loro, resta il messaggio dell'autore divenuto nucleo fondante delle nostre ricerche teorico-cliniche. La dimensione transculturale ha caratterizzato un filone di pensiero attento alle contaminazioni, al meticciamiento, per cui ogni segno/sintomo non viene *decontestualizzato*, in nome di "linee guida" oggettivanti e neutrali. Le applicazioni cliniche nella psichiatria transculturale ne rappresentano un possibile sviluppo. D'accordo con Gilles Deleuze e Félix Guattari (2017) la consideriamo come una scienza dei margini, degli interstizi, della soglia, a cavallo di elementi interattivi in continua evoluzione durante i quali nuovi spazi e tempi rendono sempre più ricco l'incontro. Un *verso*. Un *progress*, un *divenire* che danno a ogni relazione terapeutica la sua unicità, sottraendola alla tirannia di una sola griglia interpretativa. Secondo questa direzione essa diviene una vera e propria "scienza di confine e di confini (Ancora, 2006) un andirivieni attraverso diversi campi del sapere, con l'acquisto di nuovi codici senza la paura di smarrire la chiave della vecchia *cassetta di sicurezza* da noi difesa con rigide barriere conoscitive! Pensiamo ad un atteggiamento mentale aperto e flessibile, atto a costruire un *pensare/agire transculturale*, necessario ad avvicinarsi ai nuovi fenomeni che una società sempre più plurale ci pone davanti. Nella proposizione *trans* si può cogliere l'idea di *processo* conferendogli un senso attivo e progettuale. Diventa importante (e necessario) disegnare nuove traiettorie per procedere nell'attuale dibattito, proponendo direzioni verso le quali incrociarsi e inter-correlarsi, non solo tracciare campi d'azione ben definiti nei loro confini. Con tali suggestioni "non si vuole introdurre una nuova etichetta nel campo già affollato di termini tecnici del mondo "psy", bensì cercare di costruire un percorso passando attraverso (non sopra) i vari stili di pensiero e le loro manifestazioni culturali.

4. La cura

Si tratta di pensare a una diversa definizione della cura, come conoscenza reciproca, come viaggio nell'altro, nell'altrui, nell'altrove. La costruzione del' incontro – a tutto campo – richiede il superamento dei

paradigmi della psichiatria tradizionale spesso in difficoltà di fronte a nuove modalità di presentare la sofferenza psichica dei migranti, rifugiati, coppie miste, ricongiungimenti familiari. Un mondo complesso che spesso ci vede impreparati sulle cui problematiche bisogna interrogarsi, più che costruire nicchie di indagine fine a se stesse e poco propense ad interagire con emozioni e pensieri *altri*, superando le semplici comparazioni di sintomi fra culture. Si vuole, in definitiva, impostare *un metodo* –nel significato originario greco di *metho-dos*, di *via attraverso*, per essere così di aiuto a chi, ricercatore o clinico, psicoterapeuta od operatore psichiatrico, operi con persone e contesti in cui la dimensione culturale e sociale siano decisamente rilevanti. In tale orizzonte, per affrontare il “nuovo”, è necessario che la psichiatria si ricordi delle sue radici, nonché i suoi maestri, (di cui alcuni abbiamo già accennato). Non bisogna infatti dimenticare che essa stessa è impastata di riti, mitologie, tradizioni che poco si presta al riduzionismo. In un quadro così composito va inserito l’incontro con il paziente che si permea di un’aria quasi *magica*, nel senso di unica e non replicabile e non sempre descrivibile. Infatti, quanto avviene all’interno della seduta resta appannaggio di chi la crea, la soffre, la vive, tanto che è difficile trasferirne interamente *lo spiritus loci*. È in questa aria che l’atto della cura diviene *culturalmente sensibile* dove *trovano un loro spazio di espressione*, comunicazione non verbale, percezioni dell’invisibile, sfumature non solo propedeutiche alla diagnosi ma ad un più profondo processo di conoscenza. In un tale quadro che si va configurando, lo psichiatra è coinvolto in prima persona, disponibile a mettersi in gioco, in compagnia di un pensiero *a-categoriale*, come diceva il maestro Bruno Callieri (1993). Abbiamo accennato e chi è disposto a darlo. Il rapporto tra i due può raggiungere momenti di grande intensità contrassegnati da una vera e propria sospensione di parametri consueti quali tempo e spazio che ci ricordano un’aria simile in cui colleghi di altre culture sperimentano nuove strade di conoscenza e di comunicazione (Ancora, Fischetti, 1988). Il fine primario di tale particolare incontro è tentare di comprendere, l’uomo nella maniera più unitaria possibile, senza cadere nel tentativo riduttivistico di dissociare lo studio della cultura da quello della psiche, essendo l’una complementare dell’altra. È per questo che l’incontro terapeutico può diventare anche un incontro culturale. Lo spazio fisico e mentale, in cui si svolge, è frammentato, non ben definito “in modo che possano essere agevolati tutti i possibili modi di esprimersi, senza paura di toccarsi”! (Ancora, 2011) Un modo perché si creino le condizioni di una *comunicazione in carne ed ossa*! Il percorso sin qui descritto presenta un rischio e un vantaggio: il pericolo di perdersi *ad un livello* e, insieme, la possibilità di ricostituirsi *ad un altro* arricchendo la propria conoscenza. Nel contatto con mondi differenti avviene un passaggio fra pratiche e saperi diversi, aperti a continue contaminazioni e

adattamenti che ogni incontro /scontro con culture altre sollecita e provoca. Un tale attraversamento rende possibile all'osservatore, al terapeuta, al ricercatore, l'allargamento degli orizzonti del processo conoscitivo senza rischiare di ingabbiare in rigide griglie nosografiche "un oggetto", sempre più lontano e sempre più "da studiare", tanto caro a teorie etnocentriche dure a morire. In realtà, *l'oggetto* è diventato da tempo *soggetto*! È qui fra noi, con il suo carico di sofferenza e di diversità. La sua presenza, tra l'altro, pare continuamente chiederci come ci poniamo di fronte a quel "qualcosa che avanza", a "quello straniero" che irrompe prima nei nostri pensieri e poi negli ospedali, ambulatori, centri di accoglienza. Esso non è solo, ma accompagnato dalla sua visione del mondo, dalla concezione della malattia e della cura, dai suoi rituali e credenze religiose. La nostra società variegata e plurale può mettere in difficoltà l'operatore non sempre preparato ad *attraversamenti di altri mondi e modi di conoscenza* necessari ad arricchire il senso della ricerca, della cura e più complessivamente dell'approccio a culture differenti. Non è sufficiente rimanere ancorati ad una posizione culturo-centrica, secondo cui ogni società pensa che la sua cultura sia "centrale" rispetto al resto con cui viene in contatto. Per questo abbiamo parlato prima di un viaggio, di una mobilitazione dentro e fuori di sé, di preparazione a un nomadismo di pensiero-azione, necessario per bagnarsi in nuovi mari, contaminando e contaminandosi. La cultura, concetto quanto mai vago e insieme complesso, può diventare un *momento di materializzazione dell'incontro con l'altro*, togliendolo da ogni mitizzazione e ridandogli la dignità di persona al di fuori di ogni idealizzazione. L'*immagine dell'osservatore inerte* che non riesce(o non vuole) cogliere significati e significanti di messaggi complessi: dovrebbe essere sostituita da un osservatore che interagisce con chi ha di fronte *ingranando* un'ulteriore marcia, quella dell'*esploratore* con segni visibili del contatto con il mondo nuovo. È un tragitto poco *mitico e molto reale*, che si configura come un processo di trasformazione del "viaggiatore", all'interno dei propri pregiudizi e visione del mondo

5. L'operatore transculturale del terzo millennio

Pensiamo, in sintesi, ad un *operatore transculturale del terzo millennio* calato in un processo trasformativo che connota ogni incontro di conoscenza e di cura. Una figura più simile ad un "terapeuta del deserto" utilizzando una suggestiva metafora di Leonardo Boff e Jean-Yves Leloup (2003). Essi pensano che quando si parla di terapeuta più che riferirsi solo al medico, allo psicologo bisogna riferirsi ai "Padri del deserto" che erano *anche* medici, psicologi, educatori. Essi infatti ci ricordano che: "Ognuno di noi è invitato a essere terapeuta, cioè quella persona che si

prende cura del corpo, della psiche, della dimensione poetica, alimentandosi alla fonte del soffio”.

Riferimenti bibliografici

- Ancora A., Fischetti A. (1988). *Lo stregone e lo psichiatra: dialogo tra colleghi* in La Ricerca Folklorica n.17.
- Ancora A. (2006). *I costruttori di trappole del vento: formazione, pensiero, cura in psichiatria transculturale* FrancoAngeli, Milano.
- Ancora A. (2017). *Verso una cultura dell'incontro, studi per una terapia transculturale* FrancoAngeli, Milano.
- Ancora A. (2019). *L'operatore transculturale del terzo millennio*. in “Dialoghi Mediterranei”, n. 40, nov.
- Boff L., Leloup J.Y. (2003). *I terapeuti del deserto*. Gribaudo, Milano.
- Callieri B. (1988). *Percorsi di uno psichiatra*. Edizioni universitarie romane, Roma.
- Deleuze G., Guattari F. (2017). *Millepiani capitalismo e schizofrenia*, Orthotes, Nocera Inferiore (SA).
- Devereux G. (2013). *Saggi di etnopsicoanalisi complementarista*. FrancoAngeli Milano, 2013.
- Kraepelin E. (1904). *Vergleichende psychiatrie*, Zentralblatt für Nervenheilk. u. Psychiat. Nr. 174, 433-437.
- Leff, J. (2008). *Psichiatria e culture: una prospettiva transculturale*. Sonda, Torino.
- Ortiz F. (2025). *Contrappunto cubano del tabacco e lo zucchero: le origini del pensiero transculturale*. Edizioni Borla, Roma.
- Serres M. (2018). *Il mancino zoppo, dal metodo non nasce niente* Bollati Borin-ghieri Torino.
- Welsch W. (1996). *Transculturality, The Form of Cultures Today*, in: “Le Shuttle: Tunnelrealitäten Paris-London-Berlin, ed. Künstlerhaus Bethanien, Berlin.

*Rosita Deluigi**

Afrodiscendenze, traiettorie identitarie e linguaggi plurali: presenze, posizionamenti e autonarrazioni in prospettiva decoloniale

Abstract

Rileggere criticamente contesti socio-educativi complessi con un approccio transculturale richiede l'ascolto di lingue e di linguaggi plurali per esprimere narrazioni originali. Grazie alla presentazione di alcuni elementi portanti del progetto di ricerca Afrodisc, si tratteranno piste di ricerca e di partecipazione comunitaria.

Critically re-examining complex socio-educational contexts with a transcultural approach requires listening to multiple languages in order to express original narratives. Thanks to the presentation of some key elements of the Afro_disc research project, tracks for research and community participation will be outlined.

Parole chiave

transculturality, critical pedagogy, intercultural practices, languages, Afro-descendants

La riflessione transculturale ha assunto nel tempo un peso specifico sempre più consistente in ambito pedagogico ed educativo, in un dialogo che appare importante tendere con traiettorie interculturali in grado di intrecciarsi con approcci pluriformi e pratiche attive e trasformative (Wulf, 2010; Tumino, 2011; Aldridge, Kilgo & Christensen, 2014; Gross, 2017; Baker, 2022). Le intersezioni imperfette tra differenti terminologie sottendono significati e percorsi operativi mutevoli e variegati, in stretta interconnessione con luoghi, tempi e politiche capaci di rileggere le dina-

* Professoressa Ordinaria di Pedagogia Generale e Sociale presso l'Università degli Studi di Macerata.

niche partecipative alla luce di logiche di potere e di comunità (Amadasi, 2021; Muraca, 2021; Burgio & Vaccaro, 2023).

Tra le molteplici sfide che intercettiamo e di cui facciamo parte come agenti educativi, la riflessione sulle costruzioni e sulle rappresentazioni identitarie, sulle biografie e sui linguaggi plurali, invita a soffermarsi con attenzione sulle pluralità di forme comunicative adottate per ampliare o confinare il dialogo in situazioni eterogenee e ad alta complessità (Zoletto, 2021; 2023a; 2023b). La necessità di creare corrispondenze di senso tra approcci teorici e sviluppo di interventi educativi di corresponsabilità è un'urgenza che non pare più procrastinabile, visto l'inasprimento di estremismi stereotipanti e esclusioni mirate.

In questo frangente, si colloca il progetto Afrodisc – *Afrodiscendenze, traiettorie identitarie e linguaggi plurali: presenze, posizionamenti e autonarrazioni in prospettiva decoloniale*, nell'ambito delle “Costellazioni Collaborative di Ricerca” (CCR) dell'Università degli Studi di Macerata (a.a. 2024-2027). La proposta si concentra sulle comunità afrodiscendenti contemporanee, sulle traiettorie identitarie e sulla pluralità di lingue e di linguaggi utilizzati per narrarle, con un posizionamento critico tra Europa, Americhe e Africa. La ricerca mette in discussione idee e forme d'identità monoculturali ed essenzialistiche, di matrice eurocentrica, indagando espressioni identitarie relazionali e negoziabili. L'idea nasce grazie ad un team di lavoro che sconfina tra settorialità disciplinari definite, percependo un'urgenza scientifica, sociale e civile, e investendo su una prospettiva decentrata e decoloniale (Mignolo & Walsh, 2018; Mignolo, 2020; Walsh, 2020) che intende sviluppare le Costellazioni “al cubo”, tra ricerca scientifica, didattica e divulgazione ad ampio raggio. Attualmente, il network europeo di partenza, coordinato dall'Università di Macerata, ha assunto anche la configurazione di Cluster di Ricerca ERUA (European Reform University Alliance): Afro_Com – *Afro-descendant Communities. Multilingualism, Arts and Narratives towards an Intercultural and Transformative Citizenship*.

Ciò riconduce a linee di ricerca, didattica e attivazione socio-culturale del progetto che, adottando un approccio teorico-metodologico transdisciplinare, condivide una comune consapevolezza dei contatti e dei conflitti che scaturiscono nei processi di transculturazione (Ortiz, 1940; Pratt, 1992) nonché degli effetti sull'aspettativa di vita e sulla vita stessa delle persone afrodiscendenti, generati da forme di razzismo biologista o di tipo culturalista-differenziale (Bonilla-Silva, 2000; Omi & Winant, 2014). Nella messa a punto di un ascolto attento di voci, di fonti e di linguaggi che costellano la creazione della pluralità, in cui coesistono più possibilità di ridefinizione diretta di sé e di comunità troppo spesso relegate a narrazioni “di conquista”, l'intento è di creare interazioni e interferenze tra portatori e portatrici di storie in bilico tra oralità singolari e revisioni di massa.

Un orizzonte transculturale parte dalla polifonia di voci e narrazioni, talvolta sovrapposte, disconnesse, congruenti, inascoltate o inesprese, inserendosi in un articolato processo di decolonizzazione della mente che intreccia e crea modalità espressive molteplici (Chambers & Demir, 2024; Welsh, 2024). Questo processo assume un particolare rilievo se è esso stesso decostruito e alimentato da riletture critiche che aprano un varco significativo verso un dialogo con il mondo, in cui gli sguardi trovino spazi di incontro, seppur incerti ed esitanti, e l'ascolto sia autentico e aperto a cogliere ciò che stona, che è "fuori dal coro" che esce dai limiti della "normalità" e che apre a nuovi quadri di riferimento, di pensiero e di azione. Sperimentare momenti di decentramento, esperienze disorientanti, dialoghi che si avvalgono di costrutti non del tutto familiari, apre alla concreta possibilità di uscire dal proprio campo d'azione e di "controllo", per avventurarsi alla scoperta di altre trame di vita. Esplorazioni che diventano fondamentali per uscire dalla configurazione circoscritta del proprio sé e che assumono ulteriore valore critico e generativo, nel momento in cui diventano movimenti di ricerca accompagnati da una compartecipazione dialogica.

In questo senso, è rilevante interrogarsi sui movimenti relazionali che invitano alla coesistenza e alla reciprocità nell'attraversare, talvolta non indenni, i confini di scenari di speranza plurale. Aver cura delle relazioni, intese come momenti trasformativi d'incontro, presuppone che ci si accorga reciprocamente degli spazi, più o meno interstiziali, di dialogo costruibili, collocandosi e posizionandosi nel mondo, riconoscendo le proprie parziali codifiche. L'apertura ad una visione parziale richiede una maggiore esplicitazione dei presupposti su cui si fonda un posizionamento, in modo particolare, quando si assume una funzione formativa ed educativa che può avere un impatto significativo sulla definizione e sulla declinazione di prospettive plurali.

La cura educativa autentica, infatti, è costellata di approcci, di paradigmi, di modelli, di progettualità che non sono avulse dalla specificità del contesto ma che le riflettono come elementi con cui misurarsi, a cui fare riferimento, con cui attivare revisioni critiche e alimentare possibili variazioni.

Risalire alle "radici dello sguardo" consente di avviare processi di orientamento in cui, anche perdendosi in vicoli ciechi o eterni labirinti alla ricerca della conferma di sé, si disveli concretamente il margine della creatività. Un margine abitabile da tutti e da tutte, in un tessuto sociale che diventa un intreccio di snodi che assumano forme ben diverse da quelle di un contenimento che non lascia spazio all'immaginazione del divenire (hooks, 1994; 2000; 2003).

I margini che contestualmente abitiamo consentono il passaggio tra saperi, identità, biografie che, proprio perché entrano in contatto, attivano

connessioni tra le parti e, se il desiderio di scoperta oltrepassa la rassicurazione di chiusura, allora la mescolanza di storie di vita che, contestualmente, si svolgono insieme, permette di dilatare la categoria dell'incontro in nuove forme e modalità. In questi spazi, un "noi" che si co-crea e si ri-genera, con l'intento di trovare e di creare nuove possibilità d'interazione, diventa co-creatore e ri-generatore plurale di esperienze trasformative, decostruendo categorie generalizzanti, facendo emergere con forza la superficialità in cui siamo condotti a galleggiare inermi e solitari.

Mettersi in ascolto di sé stessi e degli altri apre alla speranza di costituire ecosistemi relazionali in cui lo sguardo reciproco non co-stringa, ma si apra alla mobilità su sentieri parzialmente percorsi insieme nella contemporaneità biografica. Quest'ultima consente, infatti, di condividere tratti di esistenza che assumono significati e valori plurali e, allo stesso tempo, costituiscono una base comune in cui storie di vita, che possono non aver condiviso un passato, assumono un rilievo reciproco, eventualmente, anche in prospettiva futura.

Così accade di ritrovarsi profondamente compresi in mondi narrativi distanti temporalmente e geograficamente o di rispecchiarsi in un'armonia sonora che abita altre latitudini, così come di attivare dialoghi con autori e autrici che praticano narrazioni alternative, che danno nuove profondità al concetto di "comunità" sospeso tra diverse sponde mai raggiunte. E ancora, sentirsi disorientati da logiche che consumano il divenire umano in contesti competitivi, aggressivi, antagonisti che abitano società che avanzano verso un progresso sfrenato e sentire la nostalgia del colore e dell'odore della terra battuta da una pioggia che non abbiamo mai sentito scendere sulla nostra testa, se non in rievocazioni poetiche.

Farsi abitare da espressioni umane plurali richiede un costante esercizio di riflessività e di consapevolezza. La profondità dello sguardo, della parola, del gesto, del linguaggio artistico ha bisogno di esprimersi in situazione; ecco perché è importante collocarsi in esperienze di cui diventare co-promotori e co-protagonisti di vie comunicative insolite e inedite.

Nello specifico del progetto Afrodisc, l'identità è intesa come un prisma, con sfaccettature e rifrangenze in cui scoprire immagini e immaginari plurali e relazionali, con margini d'opacità che rimandano alla creolizzazione delle culture (Glissant, 2019) *vs* l'espulsione dell'alterità e l'omologazione di massa (Han, 2017). Tale rilettura consente di ampliare la critica al paradigma di distinzione noi/loro (Gandolfi, 2018) analizzando elementi di retorica dell'identità legati alla parzialità degli stereotipi (Adichie, 2020) e alla necessità di decolonizzare la mente (Thiongo, 1986), promuovendo la partecipazione di tutti i soggetti *vs* oppressioni ed esclusioni (Freire, 1968).

Per attivare soglie e varchi d'interazione in cui abitare logiche relazionali oblique, rivedendo modelli e modalità di mediazione, è necessario

individuare le dimensioni trasversali su cui attivare dialoghi non “per concessione”, aprendosi a reciprocità co-costruite per mezzo di intrecci comunitari. Questa prospettiva custodisce in sé tutta la complessità di avviare contesti di apprendimento cooperativo e trasformativo, superando i limiti di posizioni distinte e operando territorialmente in un tempo longitudinale. Ciò implica di riconoscere il rischio di fare riferimento a narrazioni “di massa” veicolate in modo verticale da fonti univoche e formalmente riconosciute dalle culture dominanti, senza alcun attrito orizzontale, generato dall’attraversamento di ulteriori tradotte in esperienze e vie comunicative dirette.

Abbiamo la responsabilità di riconoscere il potere delle storie e le storie di potere entro cui collochiamo numerose prospettive, tra cui quelle educative che spesso intercettano biografie in riprogettazione e legami familiari e comunitari collocati in contesti culturali differenti e tra loro non sempre comunicanti. In relazione alle afrodiscendenze, ad esempio, possiamo chiederci se c’è solo un riadattamento delle narrazioni o vi può essere un ribaltamento dato dall’abitare interazioni in grado di consolidare modelli di reciprocità partecipativa in cui il dialogo plurale non sia testimoniato e veicolato da un’unica voce ma articolato in più espressioni. Da qui, un quesito percorre diverse istanze pedagogiche critiche: a chi interessa trovare i punti di contatto, i vissuti aperti, le dimensioni opache che mettono in “disordine” storie dominanti cristallizzate? Collocarsi faticosamente in ampie permanenze rilancia modelli d’indagine transdisciplinare in cui le biografie e le appartenenze abbiano co-appartenenze ricercate, espresse e narrate in modo consapevole e diretto, concependo identità e pluri/multilinguismo come elementi dinamici, relazionali e interconnessi da diversi linguaggi (visuali, artico-espressivi, performativi).

La rilettura delle quotidianità con elementi esperienziali non leggibili nell’immediato, perché spesso collocati in passati distanti, mette in evidenza la permeabilità transculturale dei contesti e, ancora una volta, si richiedono molteplici angolature per osservare come l’accoglienza di identità umane possa diventare un terreno fertile per promuovere la ricerca di profondità relazionali in cui immergersi e muoversi in modo articolato. L’invito è a progettare e a praticare disegni di ricerca che non restino in superficie, che non siano volti all’estrazione e alla “raccolta dati” senza che vi siano movimenti collettivi, azioni trasformative, feedback di restituzione, processi di critica attiva.

Progettare ambienti di apprendimento cooperativo orientato all’espressione di sé con linguaggi artistici plurali (Deluigi & Mwiti, 2024); riflettere in modo critico sugli approcci educativi messi in campo in comunità di accoglienza (Deluigi, Di Ruscio & Rinaldi, 2025); rileggere esperienze di cooperazione che immergono ricercatori e ricercatrici in contesti di alterità (Deluigi & Gozzelino, 2023); lavorare alla realizza-

zione di esperienze formative in cui la produzione di narrazioni sia veicolata da studenti e studentesse che si avvicinano alla pratica educativa professionale (Fedeli, Deluigi & Ceccacci, 2024). Sono solo alcune delle pratiche che attuate, alla ricerca di collettività in movimento, in grado di praticare molteplici espressioni di sé con gli altri e di dare vita a nuove letture dei contesti complessi, anche includendo la produzione di materiali originali e condivisi.

I paesaggi relazionali e le biografie che si muovono nei tempi e negli spazi di vita richiamano a linee di confine *in-consistenti*, in cui compaiono tracce di sé e delle comunità in movimento: dalle sabbie del deserto in cui affondano impronte evanescenti, alle acque del mare che cancellano con moto perenne i margini mutevoli delle onde, fino alla neve che si scioglie trasformando il suolo tra generatività e isolamenti stagionali. Tra radici culturali e rizomi identitari, è possibile tracciare profili movimentati, alla ricerca di “sintonizzazioni” possibili tra storie di vita che articolano il loro processo di crescita, tra margine e collateralità controverse, in luoghi condivisi di prossimità e di frizioni esperienziali.

Le risonanze trasformative del fermento transculturale hanno bisogno di pratiche plurali per originare nuove prospettive su cui attivare narrazioni critiche. In questo senso, da un lato, si intravede il rischio di fissare il pensiero e di non lasciare e lasciarsi liberi di modificarlo, dall'altro, emerge la necessità di documentare pensieri e azioni collettive per poterle discutere, passando dall'entusiasmo del pensiero alla necessità di de-formazioni dinamiche in grado dargli una forma mobile.

Bibliografia

- Adichie, C.N. (2020). *Il pericolo di un'unica storia*. Einaudi, Torino.
- Aldridge, J., Kilgo, J. L., & Christensen, L. M. (2014). Turning culture upside down: The role of transcultural education. *Social Studies Research and Practice*, 9(2), 107-119.
- Amadasi, S. (2021). La rilevanza delle narrazioni e dei posizionamenti nello studio dell'interculturale: The Relevance of Narratives and Positionings in the Study of the Intercultural. *Culture e Studi del Sociale*, 6(1), 83-92.
- Baker, W. (2022). *Intercultural and transcultural awareness in language teaching*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Bonilla-Silva, E. (2000). 'This Is a White Country': The Racial Ideology of the Western Nations of the World-System. *Sociological Inquiry*, 70(2), 188-214.
- Burgio, G., & Vaccaro, L. P. (2023). Oltre l'intercultura. Prospettive postcoloniali, decoloniali trasformative. *Quaderni di Intercultura*, 47-57.
- Chambers, C., & Demir, I. (Eds.). (2024). *Translation and decolonisation: interdisciplinary approaches*. Taylor & Francis.
- Deluigi R., Di Ruscio, M., & Rinaldi, A. (2025). Handle with care. Tuning into

- plural biographical pathways in community care system for unaccompanied foreign minors. *Q-Times Webmagazine*, Anno XVII, 167-178.
- Deluigi, R., & Gozzelino, G. (2023). Sguardi, corpi e posizionamenti. Esperienze educative e di ricerca tra Kenya, Senegal e Italia. *METIS*, 12(2), 102-115.
- Deluigi, R., & Mwiti, A. (2024). Art, Creativity and Spaces of Participation: Looking for decolonial positionings for an active pedagogy. *TransCulturale*, 5(5), 61-74.
- Fedeli, L., Deluigi, R., & Ceccacci, S. (2024). Educational 360-degree virtual tours: engaging students in a multidisciplinary workshop with a team-based approach to teaching and learning. *Q-Times Webmagazine*, 16.3, 460-473.
- Freire, P. (1987). *Pedagogia do Oprimido*. Paz e Terra, Rio de Janeiro (1968).
- Gandolfi, P. (2018). *Noi migranti. Per una poetica della relazione*. Castelvechi, Parma.
- Glissant, E. (2007). *Poetica della relazione. Poetica III*. Quodlibet, Macerata.
- Gross, B. (2017). Educating for a transcultural society: The role of multilingual education. *International Journal of Diversity in Education*, 17(1), 21-35.
- Han, B. C. (2017). L'espulsione dell'Altro. *Società, percezione e comunicazione oggi*. Nottetempo, Milano.
- hooks b. (2000). *Feminism is for everybody: passionate politics*. Pluto Press, London.
- hooks, b. (1994). *Teaching to transgress education as the practice of freedom*. Routledge, New York.
- hooks, b. (2003). *Teaching community: a pedagogy of hope*. Routledge, New York.
- Mignolo, W. D. (2020). On decoloniality: Second thoughts. *Postcolonial studies*, 23(4), 612-618.
- Mignolo, W. D., & Walsh, C. E. (2018). *On decoloniality: Concepts, analytics, praxis*. Duke University Press.
- Muraca, M. (2021) (a cura di). *Conversazioni dal Sud. Pratiche politiche, educative e di cura*, NeP Edizioni.
- Omi, M. & Winant, H. (2014). *Racial Formation in the United States*. Routledge, New York.
- Ortiz, F. (2002). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Catedra, Madrid (ed. or. 1940).
- Pratt, M. (1992). *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. Routledge, London.
- Thiong'o, W.N. (2015). *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. James Currey, New York.
- Tumino, R. (2012). Transculturalità e transculturalismo: una nuova (?) frontiera della ricerca pedagogica. *La ricerca pedagogica e la valutazione*, Roma: Armando, 601-611.
- Walsh, C. E. (2020). Decolonial learnings, askings and musings. *Postcolonial Studies*, 23(4), 604-611.
- Welsch, W. (2024). *We Have Always Been Transcultural: The Arts as an Example* (Vol. 5). Brill.
- Wulf, C. (2010). Education as transcultural education: A global challenge. *Educational Studies in Japan*, 5, 33-47.
- Zoletto, D. (2021). Memorie condivise e plurali per nuove forme di prossimità.

- Una prospettiva pedagogica in quartieri ad alta complessità socioculturale. *MeTis-Mondi educativi. Temi, indagini, suggestioni*, 11(1), 164-178.
- Zoletto, D. (2023a). Riflessività postcoloniale e ricerca pedagogica nei contesti ad alta complessità socioculturale. *Educational reflective practices*, 1, 2023, 139-150.
- Zoletto, D. (2023b). Un approccio intersezionale alla ricerca pedagogica in scuole e comunità ad alta complessità socioculturale. *Cultura pedagogica e scenari educativi*, 1(1), 134-140.

**L'approccio transculturale nel campo dei diritti,
delle relazioni educative e della salute**
**Transcultural Approaches in the Fields of Rights,
Education and Health**

Arianna Alpini*

Una nuova antropologia per l'ermeneutica giuridica

1. Rapporto tra interpretazione e concezione dell'uomo. Ripensare il soggetto dell'interpretazione

L'interpretazione giuridica presuppone un'immagine dell'uomo. Spesso, però, questa immagine resta implicita per il giurista positivo, data per scontata, radicata in una visione che vede l'essere umano come un ingranaggio di un sistema, destinatario di regole o esecutore il più possibile oggettivo e fedele di comandi. In questa visione, il diritto è concepito come un insieme chiuso di norme da applicare e l'interpretazione giuridica come un procedimento di meccanica sussunzione.

La realtà, però, non corrisponde a questa visione. Si deve ritenere ormai acquisito, nonostante l'opposizione del formalismo, il passaggio dalla tradizionale staticità del positivismo, che individua la norma come una oggettività conclusa, nettamente distinta dal soggetto interpretante, a quel processo ininterrotto di positivizzazione che connota la teoria ermeneutica del diritto, processo indissolubilmente legato alla concretezza degli atti che individuano, nella varietà delle situazioni storiche, la posizione della norma¹.

Si tratta, in altri termini, di acquisire la consapevolezza che il giurista non può interpretare le norme, senza prima imparare a conoscere l'uomo, con la conseguente necessità di integrare la conoscenza dell'«intelletto» con quella della «ragione»². Ciò equivale ad un completo ripensamento del soggetto stesso dell'interpretazione.

* Professoressa ordinaria di Diritto privato, Dipartimento di Giurisprudenza, Università di Siena.

¹ G. Zaccaria, *L'arte dell'interpretazione. Saggi sull'ermeneutica giuridica contemporanea*, CEDAM, Padova, 1990. Gli acquerelli sono opera del Prof. Salvatore Santuccio (Università degli Studi di Camerino), esposti al Museo Santa Maria della Scala di Siena in occasione della Notte della Ricerca 2025 organizzata dall'Università di Siena, frutto di una collaborazione transdisciplinare che ha visto il prezioso contributo del Prof. Raffaele Tumino (Università di Macerata).

² R. Steiner, *Linee fondamentali di una gnoseologia della concezione goethiana del mondo. Con particolare riguardo a Schiller* (1885), trad. di Lina Schwarz, 4ª ed., Editrice antropo-

Parte della dottrina del diritto e della giurisprudenza hanno realizzato una evoluzione decisiva nell'interpretazione e applicazione del diritto assegnando agli interessi non patrimoniali e a criteri di carattere qualitativo nell'interpretazione un posto di primo piano nella decisione giuridica, riconoscendo la valenza precettiva dei principi costituzionali³.

Da questa prospettiva, il diritto ha contribuito e può continuare a contribuire a chiarire l'immagine dell'uomo come essere in continua evoluzione che impone alle scienze una riflessione sempre più focalizzata sul valore della personalità umana, non soltanto nell'ottica della specie umana, ma anche e soprattutto riconoscendo e valorizzando l'individualità umana ovvero la sua irripetibile originalità.

Questo approccio, peraltro, evita il rischio molto frequente nella contemporaneità di fondare il diritto sull'ambigua formula "coscienza sociale" che non soltanto è difficile individuare, dato il pluralismo e la frammentazione della cultura⁴, ma che anche là dove si potesse individuare sarebbe difficile distinguere l'autentica coscienza dal prodotto della omologazione e della standardizzazione provocato soprattutto dalle economie delle piattaforme.

Vorrei prendere in considerazione una visione dell'uomo come essere capace di creare senso, di generare diritto attraverso l'intuizione e l'azione. Un uomo non solo razionale, ma anche immaginativo, morale, creativo. In questo orizzonte, l'ermeneutica giuridica si apre alla sfera morale della libertà come potenziale creativo e fonte di relazioni di fiducia⁵, recuperando la dimensione del diritto come opera umana vivente e sempre in divenire⁶.

Del resto, i filosofi contemporanei che si sono occupati di questi temi anche nell'ottica di una didattica innovativa, hanno evidenziato la necessità di ripensare il diritto oltre la logica del torto-ragione a vantaggio di una visione che accanto al diritto dei rimedi ponga la legge della fiducia⁷.

Si tratta dunque di re-impostare il problema del diritto a partire da

sofica, Milano, 2014, p. 66 ss.

³ P. Perlingieri, *Il diritto civile nella legalità costituzionale secondo il sistema italo-europeo delle fonti*. Vol. I, *Metodi e tecniche*; Vol. II, *Fonti e interpretazione*, 4^a ed., Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2020a.

⁴ G. Perlingieri, *Reasonableness and balancing in recent interpretation by the Italian Constitutional Court*, in *The Italian Law Journal*, 2018, 4 (2), p. 441.

⁵ T. Greco, *Per un diritto che "non serve". La cultura giuridica e le sfide della tecnologia*, in *Giustizia Insieme*, 1° dicembre, 2020, 1-5.

⁶ E. Betti, *Teoria generale del negozio giuridico*, Giuffrè, Milano, 1943 e Id., *Teoria generale dell'Interpretazione*, Giuffrè, Milano, 1955, costituiscono i riferimenti monumentali dell'ermeneutica italiana.

⁷ T. Greco, *La legge della fiducia. Alle radici del diritto*, Laterza, Bari, 2021, p. 88.

una visione dell'uomo veritiera, ovvero adeguata al suo sviluppo e alle sue potenzialità.



2. L'archetipo dell'evoluzione umana

Se il paradigma antropologico-giuridico del diritto moderno è rappresentato dal lavoro, che realizza il passaggio dall'uomo proprietario all'*homo dignus*, allora è necessario riflettere sul contenuto della dignità affinché essa non sia vuoto contenitore, ma assuma una reale valenza giuridica e dunque evolutiva. La lettura sistematica e assiologica degli artt. 1, 2, 3, 4, 13, 32, 36, 41, 42 cost. offre un significato al valore del lavoro coerente con la dignità umana, ovvero come strumento attraverso il quale l'uomo esprime la sua personalità e dunque la sua creatività.

Parte sensibile della dottrina giuridica ha affermato che non vi è distinzione tra l'uomo e la sua dignità⁸. Nel filone della letteratura umanistica ma anche in quella giuridica sui diritti umani la dignità risiede nella libertà dell'individuo di scegliere di indirizzare la pro-

⁸ P. Perlingieri, *Principio personalista, dignità e rapporti civili*, in *Annali SISDiC*, 2020b, 5, pp. 1-17.

pria volontà verso un fine. Ed è proprio la capacità dell'uomo di orientare e guidare la volontà verso un fine ad esprimere il bisogno di motivazione nelle relazioni tra individui che caratterizza l'essere umano. La motivazione è necessaria per l'uomo perché soltanto ciò che è evidente alla coscienza può essere riconosciuto dall'individuo. Occorrerebbe riflettere sul fatto che il lavoro è espressione del libero e pieno sviluppo della personalità umana, quale libera scelta di imprimere un fine alla propria volontà e che, di conseguenza, ad ogni lavoro dovrebbe corrispondere una motivazione adeguata a soddisfare in primo luogo l'individuo stesso e quindi anche la società (artt. 36, 4 e 2 cost.). Di fronte a questo ragionamento occorrerebbe chiedersi il valore che oggi può assumere l'art. 1 cost. che fonda la Repubblica sul lavoro.

Se guardiamo alle origini, la dimensione sociale era legata all'obbedienza, alla volontà divina quale fondamento della vita sociale e l'individuo apparteneva al gruppo attraverso i legami di sangue. Gradualmente la mediazione dell'intelletto prende il posto dell'istinto naturale e la forma con la quale l'essere umano entra in relazione con la divinità è la legge morale proveniente da Dio.

Il divino non si manifesta più nella natura ma nell'essere umano attraverso la legge, assegnando al diritto un posto centrale nella società.

Questa evoluzione corrisponde alla capacità dell'uomo di costruire l'utensile ovvero di imprimere un fine alla sua volontà⁹. Se nel vecchio testamento la legge si presenta come emanazione di una esperienza spirituale, nella cultura romana la legge è prodotto dell'uomo: l'essere umano diventa cittadino e organizza la città-stato attraverso la legge.

Nell'età moderna il lavoro cambia completamente a seguito della rivoluzione industriale con l'avvento delle macchine. In questo momento l'uomo acquista coscienza del proprio potere creativo e il fondamento dell'esperienza umana è non più l'obbedienza bensì la libertà.

⁹ A. Alpini, *From the sense of justice to juridical feeling*, in *Italian Law Journal*, 2022, 1, pp. 375–390.

3. Il principio di causa ed effetto e il finalismo umano

La percezione dell'effetto può soltanto seguire la percezione della causa: ciò comunque avviene grazie al concetto di effetto. Chi sostiene che il fiore sia lo scopo della radice, può affermarlo solo in base al pensare, infatti il fattore percettivo del fiore ancora non esiste al momento della formazione della radice. Per stabilire un nesso finalistico è necessario non soltanto un rapporto tra ciò che segue e ciò che precede, ma anche il concetto ovvero la legge dell'effetto che deve influire realmente sulla causa mediante un processo percepibile.



Solo nelle azioni umane possiamo osservare un'influenza percepibile di un concetto su qualcosa d'altro, solo qui si può adoperare il concetto di scopo¹⁰. Si tratta di finalismo umano ovvero invece del rapporto causa ed effetto, in cui l'avvenimento precedente determina quello successivo, è l'avvenimento successivo che agisce in modo determinante su quello precedente. L'uomo compie un'azione che prima si rappresenta e si fa determinare all'azione da tale rappresentazione. Il fatto successivo, l'azione, agisce con l'aiuto della rappresentazione su ciò che precede, sull'uomo agente.

¹⁰ R. Steiner, *La filosofia della libertà. Linee fondamentali di una moderna concezione del mondo* (1918), trad. I. Bavastro, 7^a ed., Edizioni Antroposofiche, Milano, 2007, p. 27 ss.

4. L'essere umano creatore



L'essere umano è non solo un interprete del mondo, ma anche il suo trasformatore. A differenza degli altri viventi, egli è capace di attribuire senso all'esperienza, di vedere connessioni dove prima c'era solo frammentazione, di generare ordine ideale e reale. Questa facoltà si manifesta tanto nell'arte quanto nel diritto. In entrambi i casi, l'uomo dà forma a qualcosa che prima non esisteva: un'opera, una norma, un giudizio, un'istituzione.

Da questa prospettiva occorre rileggere la distinzione proposta nella filosofia del diritto tra fare ed agire e di conseguenza tra arte e diritto.

È stato sottolineato che il diritto positivo appartiene innanzitutto al mondo dell'arte e cioè al mondo del fare e non a quello dell'agire¹¹. Il fare è legato all'applicazione di regole preesistenti, è il dominio della tecnica,

¹¹ F. Viola, *Il diritto tra arte ed etica*, in C. Hermida, J. A. Santos (cur.), *Una filosofía del derecho en acción. Homenaje al profesor Andrés Ollero*, Congreso de los Diputados, Universidad Rey Juan Carlos, 2015, p. 3.

della regolazione e della produzione secondo norme. L'agire è, invece, espressione della libertà creativa dell'individuo che è più vicina all'intuizione morale.

Da questo angolo visuale, il diritto è stato inserito nel mondo del fare perché il suo funzionamento ordinario è principalmente un sistema di regole applicate e fatte valere da istituzioni, procedure e tecniche giuridiche.



Tuttavia, il diritto non è solo tecnica o prodotto storico-culturale poiché esso aspira alla giustizia. Questo fatto conduce il giurista a caricarsi di responsabilità e di decisioni che inaugurano nuove realtà.

Al contempo anche l'arte non può essere confinata nel mondo del fare. C'è un'arte come *agire*: quella che rompe gli schemi, inaugura nuove forme espressive e apre orizzonti inaspettati (ad esempio, le avanguardie artistiche, il passaggio dal figurativo all'astratto con Kandinsky o l'uso del caso e dell'intuizione in Duchamp).

Nella realtà, il confine tra fare e agire è sfumato: ogni *agire* richiede un

minimo di *fare* e ogni *fare* può contenere una scintilla di *agire*. Anche un artista rivoluzionario deve conoscere e padroneggiare tecniche prima di poterle superare. Picasso non avrebbe potuto inventare il cubismo senza saper disegnare in modo accademico. Un giurista che crea una nuova norma deve comunque partire da un linguaggio giuridico esistente, dallo stato dell'arte. Un giudice che applica una norma può interpretarla in modo innovativo, aprendo la strada a un nuovo orientamento giurisprudenziale. Un artigiano che ripete un gesto tecnico può affinare la sua esecuzione fino a trasformarla in qualcosa di unico.

L'arte non è solo tecnica o estetica, ma può essere un veicolo di valori, di riflessione etica e di trasformazione sociale. Esistono molte forme in cui l'arte si intreccia con la morale. Si pensi all'arte come denuncia (es. *Guernica* di Picasso contro la guerra)¹², come ispirazione (es. le sculture di Michelangelo che esprimono la lotta interiore dell'anima), come guida e anticipazione (es. *Uncle Tom's Cabin* contro la schiavitù). Se il diritto si distingue dall'arte perché "toccato dalla morale", allora occorre precisare che pure l'arte è toccata dalla morale. L'arte esprime intuizioni morali, creando consapevolezza e trasformando il sentire collettivo. Alcune opere artistiche hanno anticipato cambiamenti sociali e giuridici, come *I Miserabili* di Victor Hugo, che ha influenzato il dibattito sulla giustizia sociale e la riabilitazione dei detenuti, oppure *I disastri della guerra* di Francisco Goya, che ha denunciato la brutalità della guerra prima che il diritto internazionale umanitario fosse codificato.

Quanto abbiamo detto conduce ad estrapolare una legge della natura umana, ovvero che fare e agire sono strettamente collegati sia nel diritto sia nell'arte proprio a causa dell'elemento morale¹³. In realtà, la morale attiene alla natura stessa dell'uomo, al sentimento giuridico, vale a dire a ciò che è bene fare oppure no.

In effetti la capacità dell'uomo di creare utensili quale elemento di distinzione rispetto a tutti gli altri esseri, è espressione di creatività e al contempo di moralità nel senso di libertà¹⁴. Infatti, costruire un utensile è non solo un processo tecnico ma un'espressione di un bisogno interiore: si attiva un processo in cui la volontà si dirige verso un risultato perché segue una "motivazione"¹⁵.

Mentre la scienza osserva qualcosa già costituito e cerca di mettere ordine, la tecnologia produce strumenti per conseguire fini ad essa esterni,

¹² Vedi V.O. Berner, *Artivismo e diritti umani*, ISLL Papers, The Online Collection of the Italian Society for Law and Literature, 2024,17, pp. 1-9.

¹³ G. Riconda, E. Gamba, *Luigi Pareyson tra ermeneutica e ontologia della libertà*, Trauben, 2010.

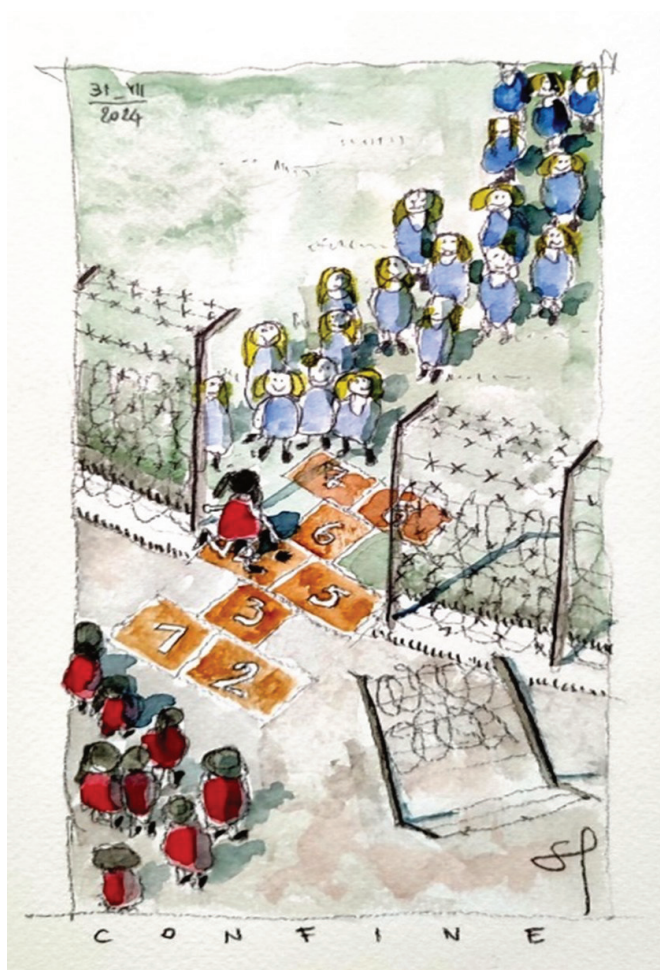
¹⁴ J. Dewey, *Arte come esperienza*, Firenze, La Nuova Italia, pp. 45-97.

¹⁵ L. Pareyson, *Estetica, teoria della formatività*, Bologna, Zanichelli, 1960, pp. 48-75; D. Formaggio, *Arte*, Milano, Isedi, 1973, pp. 59-61.

l'arte crea relazioni, armonizza dissonanze, libera potenzialità e costruisce ponti¹⁶.

L'“atto giuridico” – soprattutto nei suoi momenti fondativi e trasformativi – è un atto creativo. Il giurista può agire, nel senso profondo del termine: non semplicemente fare ciò che è già previsto, ma aprire nuove possibilità.

5. Il confine come legge di conoscenza



¹⁶ F. Viola, *Il diritto come arte della convivenza civile*, in *Rivista di filosofia del diritto*, 2015, IV (1), p. 59.

In questa evoluzione dell'immagine dell'uomo, da applicatore meccanico delle norme a creatore di significato, il confine è non più solo ciò che delimita e si chiude ma ciò che si apre e permette la conoscenza. Il momento dell'opposizione è non un ostacolo, ma un evento fondativo: nel confronto con l'altro, con il limite, con ciò che resiste, l'identità prende forma¹⁷. L'opposizione genera coscienza, perché costringe l'uomo a interrogarsi, a decidersi, a scegliere. E proprio in quel momento egli cessa di essere semplice fruitore del mondo e diventa creatore. Il confine diventa il paradigma di una dinamica comunicativa: non un perimetro che chiude, ma un punto di tensione feconda.

Dall'opposizione con il mondo deriva il concetto di *identità*: in questo momento l'uomo è creatore; ad una esperienza segue la conoscenza, nell'opposizione si scorgono le polarità di un'unità. L'uomo trova la spiegazione nella contrapposizione: egli non perde mai il sentimento di appartenere al mondo e proprio questo sentimento produce l'aspirazione a superare la contrapposizione e a ritrovare il nesso con ciò che è al di fuori di sé. Di fronte a qualcosa di altro sorge nell'uomo il concetto di sé. La conoscenza unisce ciò che è fuori a ciò che è dentro. La relazione è, dunque, ideale e va oltre la percezione soggettiva. La creatività connaturata nell'uomo lo rende artista ogni volta in cui riesce a seguire il processo che, senza spezzare i nessi naturali, lo conduce a trovare le *leggi morali*, vale a dire le leggi umane create dall'uomo soltanto per sé. Questa moralità è la consapevolezza della libertà, quale massima espressione della dignità umana. Il giurista ha il compito di garantire la fattibilità per tutti di questo «percorso artistico» e da codesta prospettiva possiamo affermare che *il diritto è un'arte sociale*.

6. Il giurista deve prendere sempre una decisione: regole e principi

Nel momento della decisione il giurista si trova di fronte a un bivio: seguire la strada tracciata dalle regole o lasciarsi guidare dai principi. È qui che si distingue il «fare» tecnico dall'«agire» creativo, ed è qui che l'ermeneutica giuridica incontra l'«antropologia della scelta». L'uomo può agire secondo le esperienze passate, ricordando ciò che altri ha fatto, o ha creduto bene che si facesse in un caso analogo al suo. Oppure può essere mosso da ragioni ideali che lo spingono a scegliere proprio un determinato concetto dalla somma dei suoi concetti e a metterlo in azione. Il concetto si realizzerà in un singolo avvenimento concreto.

¹⁷ G. Zaccaria, *Postdiritto, Nuove fonti, nuove categorie*, Il Mulino, Bologna, settembre 2022, p. 15.



L'autorità per comandare di fare qualcosa utilizza singole azioni ben determinate, secondo un modello di uomo che si comporta come ha visto fare o come gli viene chiesto di fare. La regola riflette e realizza questo schema, offrendo subito la rappresentazione, cioè un concetto già individualizzato attraverso un astratto riferimento ad un caso ideale.

Il principio, al contrario, esprime il valore nella generale forma concettuale lasciando che sia il singolo reale fatto a trovare la concreta rappresentazione dell'azione¹⁸, esso esige un interprete evoluto, consapevole del suo ruolo di promotore del cambiamento. La regola è più semplice, più confortevole da gestire e applicare.

Tuttavia, il modello della regola non può garantire, come invece può fare il principio, l'adeguatezza del regolamento d'applicare, se non ripercorrendo nella interpretazione e applicazione della regola, il passaggio del concetto nella rappresentazione.

Il principio spinge l'interprete a intraprendere un percorso che, nel suo svolgimento alla ricerca del regolamento da applicare, al contempo svolge anche un controllo sulla correttezza del procedimento stesso, poiché tale percorso avviene sul terreno della conoscenza finalizzata all'azione e dunque di fronte al reale fatto da regolare.

¹⁸ P. Perlingieri, *I principi giuridici tra pregiudizi, diffidenza e conservatorismo*, in *Annali SISDiC*, 2017, 1, pp. 1-25.

7. Rilievi conclusivi

Ripensando l'evoluzione dell'uomo alla luce del paradigma del lavoro, emerge la centralità della motivazione, che si esprime tanto nei concetti quanto nei fatti concreti. Il finalismo umano, il superamento della distinzione tra fare e agire, propone un'antropologia che ha un impatto sull'ermeneutica giuridica.

L'ermeneutica giuridica, riconoscendo la rilevanza giuridica della natura umana, diventa un atto di giustizia. Attraverso l'intuizione l'essere umano coglie nessi profondi, leggi implicite che governano la vita sociale prima ancora che diventino oggetto di formalizzazione giuridica.

Questa intuizione costituisce il fondamento vitale dell'ermeneutica. Ogni norma nasce da una intuizione – più o meno consapevole – di un ordine o di un disordine. La legge, come pure la sentenza, prima di essere scritta, è colta interiormente come necessaria, giusta, proporzionata¹⁹. Si può dire che il giurista è artista quando riesce a cogliere l'intuizione irripetibile di una soluzione giusta.

Il diritto positivo nasce sempre da gesti concreti, da decisioni individuali che sfidano e infrangono l'automatismo, con la conseguenza che l'azione personale dà origine a un ripensamento collettivo delle norme: la legge cambia perché qualcuno ha avuto il coraggio di sfidarla in nome della giustizia.

Questi atti sono atti giuridici fondativi. L'individuo, in quanto essere creativo, è fonte di diritto²⁰ e la conoscenza della natura umana svela leggi che sono esse stesse canoni ermeneutici capaci di restituire alla norma una forma vivente.

Bibliografia

- Alpini, A. (2022). *From the sense of justice to juridical feeling*. Italian Law Journal, 1, 375–390.
- Alpini, A. (2023). *Interpretazione e fonti del diritto tra tradizione e innovazione*. In A. Alpini, T. Febbrajo, & B. Marucci (cur.), *Interpretazione e fonti del diritto tra tradizione e innovazione* (pp. 277–287). Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- Bayertz, K. (2025). *Come nasce l'ordine?* In A. Romeo (a cura di), Edizioni scientifiche italiane. Napoli.

¹⁹ P. Calamandrei, *Fede nel diritto*, Laterza, Bari, 2008, p. 92.

²⁰ A. Alpini, *Interpretazione e fonti del diritto tra tradizione e innovazione*, in A. Alpini, T. Febbrajo, B. Marucci (cur.), *Interpretazione e fonti del diritto tra tradizione e innovazione*, 2023, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, pp. 277–287.

- Berner, V. O. B. (2024). *Artivismo e diritti umani*. In “ISLL Papers. The Online Collection of the Italian Society for Law and Literature”, 17, 1–9.
- Betti, E. (1943). *Teoria generale del negozio giuridico*, Giuffrè, Milano.
- Betti, E. (1955). *Teoria generale dell'interpretazione*, Giuffrè, Milano.
- Calamandrei, P. (2008). *Fede nel diritto*. Laterza, Bari-Roma.
- Costa, P. (1995). *Discorso giuridico e immaginazione. Ipotesi per una antropologia del giurista*. In “Diritto pubblico”, 1, 1–34.
- Dewey, J. (2019). *Come pensiamo. Una riformulazione del rapporto fra il pensiero riflessivo e l'educazione*. Raffaello Cortina, Milano.
- Greco, T. (2021). *La legge della fiducia. Alle radici del diritto*. Laterza, Bari-Roma.
- Greco, T. (2020). *Per un diritto che “non serve”. La cultura giuridica e le sfide della tecnologia*. In “Giustizia Insieme”, 1° dicembre, 1–5.
- Nogler, L. (2012). *Rilettura giuslavoristica di «Problema e sistema nella controversia sul metodo giuridico»*. In “Jus. Rivista di scienze giuridiche”, pp. 59–93.
- Perlingieri, G. (2018). *Reasonableness and balancing in recent interpretation by the Italian Constitutional Court*. In “The Italian Law Journal”, 4(2), 441.
- Perlingieri, P. (2017). *I principi giuridici tra pregiudizi, diffidenza e conservatorismo*. In “Annali SISDiC”, 1, 1–25.
- Perlingieri, P. (2020a). *Il diritto civile nella legalità costituzionale secondo il sistema italo-europeo delle fonti*. Vol. I, *Metodi e tecniche*; Vol. II, *Fonti e interpretazione*. Edizioni Scientifiche Italiane. Napoli.
- Perlingieri, P. (2020b). *Principio personalista, dignità e rapporti civili*. In “Annali SISDiC”, 5, 1–17.
- Perlingieri, P. (2023). *Per un positivismo giuridico “inclusivo”. Note minime su diritto e cultura*. In “Annali SISDiC”, 10, 159–177.
- Riconda, G., Gamba, E. (2010). *Luigi Pareyson tra ermeneutica e ontologia della libertà*. Trauben.
- Steiner, R. (1885). *Linee fondamentali di una gnoseologia della concezione goethiana del mondo. Con particolare riguardo a Schiller*, (trad. L. Schwarz). Editrice antroposofica. Milano.
- Steiner, R. (1918). *La filosofia della libertà* (tr. it. A cura di I. Bavastro). Editrice Antroposofica Milano.
- Viola, F. (2015a). *Il diritto come arte della convivenza civile*. In “Rivista di filosofia del diritto”, IV(1), 57–74.
- Viola, F. (2015b). *Il diritto tra arte ed etica*. In C. Hermida, J. A. Santos (cur.), *Una filosofía del derecho en acción. Homenaje al profesor Andrés Ollero, Congreso de los Diputados*, Universidad Rey Juan Carlos.

Viola, F. (2023). *Diritto e cultura*. In “Rassegna di diritto civile”. 159–172.

Viola, F., Zaccaria, G. (2011). *Diritto e interpretazione. Lineamenti di teoria ermeneutica del diritto* (7^a ed.). Laterza, Bari-Roma.

Zaccaria, G. (1990). *L'arte dell'interpretazione. Saggi sull'ermeneutica giuridica contemporanea*. Cedam. Padova.

Zaccaria, G. (2022). *Postdiritto. Nuove fonti, nuove categorie*, Il Mulino.

Flavia Stara*

Confini rappresentati, vissuti e attraversati

*Se ti sedessi su una nuvola non vedresti i confini tra una
nazione e l'altra,
né la linea di demarcazione tra fattoria e fattoria.
È un peccato che tu non possa sederti su una nuvola.*

Gibran Kahlil Gibran, *Sabbia e onda*

Abstract

The border creates friction between belonging and alienation, custom and innovation. Exploring its abstract or real existence- that is being an artificial product of human action- entails reflecting upon the border not as a sharp edge, but as crossing and connection.

Keywords

Borders, Identity, Transculturalism, Dialogue

La società aperta e i suoi confini

I contesti in cui abitiamo sono terre di frontiera, reali e virtuali, che sollecitano ad acquisire la consapevolezza di un proprio ibridismo identitario, nell'esperienza concreta di una appartenenza multiforme. I confini sono meccanismi di organizzazione e di protezione degli spazi biologici, fisici, virtuali e simbolici delle comunità umane. Ogni essere umano non si limita ad adattarsi all'ambiente in cui vive, in quanto lo organizza e modifica attivamente. Come rileva Thomas Nail, il confine è uno strumento pratico di redistribuzione spazio-temporale: la funzione dei confini non è tanto di interrompere il movimento delle relazioni, quanto, e soprattutto, di farlo circolare. Il confine non divide in due ma biforca per circolazione e moltiplicazione. (Nail 2019, p.168a; Nail 2016, pp165-224.) I processi

* Professoressa Ordinario di Filosofia dell'educazione, presso l'Università degli Studi di Macerata.

di identificazione socio-culturale sono possibili in virtù di rappresentazioni di separazione che si svolgono in scenari precisi e delimitati, sentiti e vissuti come distinzioni fondamentali dello stare dentro o fuori determinate realtà. Tale situatività fisica e figurata è la condizione di possibilità del riconoscimento dell'alterità e, dialetticamente, del riconoscimento della propria identità marginale. L'incontro con il confine rivela la presenza a sé di ciò che è presente e di ciò che si frantuma nel tempo. Questa percezione del confine porta a interpretarlo non come una categoria determinata, quanto come una struttura in movimento, simile ad un campo di forze interagenti: il confine si sostanzia di una molteplicità di necessità, resistenze e correlazioni. (Vila 2003)

Il confine, nella sua configurazione convenzionale e nella sua fenomenologia dinamica, segna il luogo – o il non-luogo – dove l'individuo riconosce la sua infinita interpretabilità. L'esperienza del confine -che appartiene a ogni ambito della vita umana- per le sue proprietà polisemiche è trasversale a molte aree di studio. Per i politologi, i confini riflettono la natura delle relazioni di potere e l'abilità di un gruppo di determinare, imporre o rimuovere, linee di separazione contingenti ad un contesto politico. Per i sociologi e gli antropologi, i confini si riferiscono a distinzioni dalla sfera biologico-culturale a quella socio-relazionale. Per i giuristi i confini riflettono i cambiamenti della sovranità e i diritti di uno Stato di intervenire negli affari delle entità politico-legali. I linguaggi delle scienze umane lo esplorano come possibilità di individui e etnie di produrre proprie narrazioni, sfidando il dibattito sociale attraverso proposte alternative in grado di costruire un nuovo cosmopolitismo, fondato su punti di intesa più contingenti e più locali. La duttilità concettuale e la versatilità operativa del termine si legano al complesso insieme di processi mentali e abilità che coinvolgono l'acquisizione, l'elaborazione, la conservazione e l'utilizzo delle accezioni di confine come punto di contatto, piuttosto che come limite invalicabile.

Il confine mette in frizione appartenenza e estraneità, consuetudine e innovazione. Ragionare sulla sua costituzione, su ciò che precede il suo darsi astratto o reale, ossia il suo essere un prodotto artificiale dell'agire umano, implica pensare non al *confinium*, al limite/*border*, quanto al movimento al *bordering*, al confine che muove sé stesso. Nella costruzione di significato di ogni tipologia di confine ha un ruolo centrale l'atto comunicativo che incide sulle dinamiche psichiche del credere. L'oggetto della credenza, infatti, a differenza di quello dell'immaginazione e della pura supposizione, non consiste nella sua mera apprensione, ma nel fatto che gli si riconosce una realtà. In assenza di una relazione di fiducia, non è possibile istituire un confine. La fattibilità dell'esistenza del confine non si limita alla sua rappresentazione e di conseguenza alla presenza mentale, ma richiede un conoscere per consentimento, come manifestazione

strettamente connessa con il volere. Jean-Jacques Rousseau, nel *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, spiega quel che sottende l'istituzione del confine, e quanto problematico sia questo concetto. Qualunque confine si costituisce come la risultante di tre fasi: una fase materiale, una linguistico-discorsiva, una sociale. (Rousseau 1972) Il confine non si risolve in nessuna delle tre fasi, ma è il nodo che le allaccia tutte e tre. Ed è proprio l'eterogeneità di tali momenti a restituire al confine una consistenza che non si evidenzia quando, interpretandolo come oggetto, lo si pensa come un filo tagliente. Ne consegue una diversa attenzione alla percezione del visibile e dell'invisibile propri del confine, quindi alla percezione estensiva del suo portato. (Varzi 2005, pp.399-418)

In linea con quanto esposto, è utile richiamare le riflessioni di Michel Foucault che definisce il confine come “dispositivo spaziale che regola e dispone il rapporto tra dentro e fuori, tra inclusione ed esclusione”. In termini foucaultiani, il confine è concettualizzato come un dispositivo in quanto sistema complesso che include elementi materiali e immateriali (assetti geo-politici, espressioni etiche, giuridiche, rituali) che interagiscono per produrre, regolare e controllare molteplici condizioni relazionali. (Foucault 2001; Sferrazza Papa 2020, pp.184-197)) Il confine non è riducibile a un *ob-objectum*, a un ente definito una volta per tutte, a un qualcosa che sta passivamente davanti all'osservatore. Il confine esiste perché c'è chi lo guarda e gli attribuisce un senso, sia pure soltanto di tipo pratico, utilitario; acquista significati se lo si lega alla società che lo produce, ai suoi interni metabolismi. Il confine dialoga con quanto lo circonda e lo attraversa, tessendo interazioni attraverso le quali si esprime una diversa visione del reale. Poiché il confine contiene le opere dell'uomo, i segni del suo agire, è legittimo ipotizzare che esso comunichi all'uomo il significato di quei segni, di quell'agire. La contemporaneità, infatti, presenta costantemente nuovi linguaggi che reclamano la ri-significazione di confini esistenziali. Dalle precarietà del lavoro alle misure di welfare, al riconoscimento effettivo di diritti e tutele si evidenzia come i confini segnino un accesso problematico alla giustizia sociale -tra chi è dentro e chi ne resta fuori. (Ypi 2025) La richiesta di riconoscimento di spazi di dignità e libertà innesca molti conflitti nelle democrazie liberali, dalle campagne per la sovranità nazionale e per le autonomie all'interno delle nazioni, ai movimenti per i diritti umani internazionali. Le difficoltà sostanziali negli assetti sociali si ravvisano nella difficoltà a stabilire sinergie tra principi valoriali astratti e pratiche comportamentali permeate di consuetudini storiche e culturali. La globalizzazione genera processi perduranti e continui di omologazione comportamentale e di interdipendenza digitale, nonché la distribuzione asimmetrica del potere, in tutte le sue varianti (costrizione, condizionamento, creatività) e dimensioni (territoriale, politica, sociale e simbolica). Ciò provoca il rafforzamento dei

cosiddetti confini di dominio sociale interno, fondamentali e non facilmente negoziabili, assecondati da un soft power informativo aggressivo e lesivo – si pensi ai casi di *labelling*, stigmatizzazione di soggetti vulnerabili e di minoranze discriminate. (Elden 2005a, pp.8-19; 2013b)

Lo spessore del confine

La riflessione sul tema dei confini territoriali (e non), presente da decenni sia nel dibattito pubblico che in quello scientifico, ha sollecitato la costituzione di un campo di studio, i *Border Studies*, che si espande in numerose aree di ricerca dalla politologia alla geografia, dall'economia all'urbanistica, dal diritto alla psicologia. Le molteplici riflessioni offerte dagli studiosi di *Border Studies* (tra i quali: David Newman, Anssi Paasi, e Einar Brunet-Jailly) promuovendo un habitus di vigilanza dello sguardo, sottolineano la complessità dei mutamenti culturali e delle relazioni giuridiche e politiche, nazionali e globali, che determinano i livelli di confine. Per i *Border Studies* diventa prioritario osservare l'agire dietro la costruzione di muri, la quotidianità nelle posizioni liminari, le gerarchie dei processi di integrazione. (Paasi 2009) I confini palesano fasi di strutturazione di classi sociali legate alle condizioni di sviluppo economico, all'evoluzione di asimmetrie nella concentrazione del potere, all'influenza di fattori ideologici, politici, mediatici. Da una tale prospettiva di indagine ne deriva, metodologicamente, l'esercizio di superamento di ogni forma di monologo, come sforzo a scuotere il pensiero dalle forme concettuali sature con cui si definisce una tradizione o un'etnia, da ogni centramento delle certezze, dagli equilibri invariati che sono di ostacolo allo sviluppo e che anzi nei loro esiti estremi lo negano. (Mezzadra, Neilson, 2013) Questo approccio di studio avanza un pluralismo di punti di vista e di soluzioni parziali, di soluzioni *ad hoc*, presentando un ricco orizzonte di schemi interpretativi. L'argomentazione pragmatica che lo sostiene ha inciso su una risemantizzazione concettuale (globalizzazione, glocalizzazione, postcoloniale, post-nazionale, trans-nazionale, terzo spazio, cyberspazio) attraverso cui configurare la realtà del confine nel suo volume, descrivendo i processi di accomodamento e ristrutturazione delle relazioni spazio-temporali come conseguenza di trasformazioni tecnologiche, geopolitiche e materiali. (O' Tuathail 1999, p. 139)

L'impatto degli intrecci fra potere simbolico e materiale riconfigura territori, identità, culture, nonché le formulazioni dei diritti che, frequentemente, si rivelano illusorie o confliggenti. La globalizzazione, troppo spesso enfatizzata su scala economica, secondo il paradigma neoliberista, ha acutizzato problematicità di ingiustizia sociale, erigendo, quello che Byung chul Han definisce il *Bannoptikum*, un dispositivo che identifica e

esclude le persone ostili al sistema, o, incapaci di adattarsi ad esso. (Han 2017, pg. 21) Régis Debray, nel saggio *Elogio delle frontiere*, sostiene come un mondo senza frontiere- come vogliono i mercati- rischi di essere solo un mondo globalizzato e inumano, dove si tendono a cancellare le diversità e, persino al di là delle intenzioni, si propone il pensiero unico. Il *senzafrontierismo*, supportato dal digitale, è una sorta di colonialismo sublimato. Non è dunque un caso che alcune manifestazioni di elogio romantico-nazionalistico delle frontiere seguano uno schema di reazione al globale. Debray pone quindi l'accento sulla frontiera come un luogo di scambio e di mediazione: un "ricostituente che restituisce la voglia di spaesamento [...] dalla sua salvaguardia dipende la sopravvivenza di cittadini di più mondi contemporaneamente [...] che sono gli uomini frontiera". (Debray 2012, pg.82) La frontiera non è organizzata come una linea di contrasto fra due sfere autonome di sovranità, bensì come un bordo che condiziona le traiettorie esistenziali sovranazionali, indagando identità e culture ibride che si formano come conseguenza delle pratiche di (s)confinamento. I confini, come le frontiere, implicano l'altro, sono in rapporto all'altro. Se i confini definiscono l'essenza dei luoghi, dei popoli, delle persone, lo fanno a partire dalla relazione e nella relazione: "è là dove si combacia, dove ci si interfaccia con l'altro, che si incontrano le persone con maggiori risorse. Le città-frontiera fanno lievitare l'impasto pesante". (Debray 2012, pg.57) Quando il confine si irrigidisce, quando le frontiere diventano invalicabili, la relazione viene negata e, in qualche modo, il confine stesso viene ad essere stravolto in ciò che è di per sé e nella sua funzione più propria. Il confine può essere terreno fertile di arricchimento e di sviluppo, oppure può essere luogo di respingimento dell'altro e di umana miseria. Le prassi socio-culturali permeate di una tale consapevolezza consentono di esplorare un'altra vocazione del confine, quando questo non è più ridotto allo statuto di intermediario, o di grado tra il più e il meno, ma si dispiega come l'attraverso che lascia passare (Jullien, 2015). Si possono creare spazi, reali e simbolici, di sospensione del giudizio in cui l'altro che è esterno, è anche interno alla propria identità. La sfida sociale non risiede tanto nell'offrire la possibilità di esprimersi da posizioni di marginalità, quanto piuttosto nel capire se si può accedere alle divaricazioni tra i due versanti del confine, se si può aprire una breccia nel conformismo del pensiero.

Il luogo dell'infinito

Un corollario significativo a queste linee di riflessione è offerto dalle tesi di François Jullien, il quale esplora il concetto di de-coincidenza come motore dell'esistenza: "per far accadere costantemente il nuovo è

necessario distaccarsi dallo stato anteriore, de-solidarizzare rispetto alla sua coerenza, e non perpetuarla”. La de-coincidenza – nota il filosofo – implica l’uscire dall’adeguamento e adattamento a un mondo statico, creando un gap fertile, un lungo del tra (*entre*), in cui la vita spazia, si completa e si rinnova. In questa prospettiva il concetto di de-coincidenza determina una consapevolezza delle tensioni e antinomie della vita stessa. Porre la de-coincidenza al principio della vita significa squadernare una nuova etica lontana da una morale che cerchi di irretire l’umano in schemi prestabiliti. La coscienza della de-coincidenza rivela, sia nel rapporto con sé stessi che con l’altro da sé, una struttura *sfrangiata* dell’umano, una eccedenza del vissuto che produce una specie di ex-attamento (paleoantropologia), uno stimolo ad uscire dall’adattamento, un accettare l’emergere di nuove potenzialità e attualizzazioni. (Jullien 2019, pp.31-39)

Da questo punto di vista l’interpellanza transculturale si pone come la cifra antropologico-culturale per delineare un rinnovato orizzonte concettuale, a cui riferirsi nell’agire politico-educativo. Una postura teorico-pratica che invita a scoprire gli strati profondi della solidarietà, a sollecitare l’uso della libertà personale per superare ogni limite di relazione asimmetrica. La prospettiva transculturale offre paradigmi interpretativi, che, adottati a livello multidisciplinare, si traducono in strumenti operativi di ridefinizione dei comportamenti sociali. Attraversare la densità reale e metaforica delle terre di frontiera, sollecita a sostare nello spazio di mezzo per sviluppare strategie di intersezione, di flessibilità, rinegoziazione continua dell’identità. La teoria della transculturazione deve al pensiero di Armando Gnisci la messa a fuoco della nozione di cosmovisione, intesa come progetto co-educativo, un pensare con il mondo, orientato alla realizzazione di un’eutopia, un luogo dove annullare il concetto di gerarchia alla base di tutti i conflitti di natura culturale. (Gnisci 2012)

È necessario riconoscere che il nodo della grande relazione interculturale tra noi europei e le persone-moltitudini che vengono da noi, è distorto e ingiusto. I migranti, infatti, arrivano non per conquistarci e colonizzarci, ma per vivere con noi una vita più giusta e salutare in una nuova comunità transculturale da costruire insieme, in Europa. Invece, continuiamo a rimuovere questa “banale” visione coevolutiva [...] dovremmo arrivare alla presa d’atto che proprio e solo i migranti hanno la capacità di desiderare questa “utopia giusta e concreta”. Dobbiamo imparare ad educarci e salvarci insieme con i migranti e con tutte le culture del mondo, che proprio noi abbiamo avviato all’estinzione con la loro “scoperta” e sopraffazione. Tutto ciò non significa affatto la rinuncia all’identità europea, o per dire meglio: la fuga dalla nostra responsabilità storica. Ma significa il nostro voler decidere di ri-educarci, per arrivare a

vedere e a riconoscere che ci è offerta, nel XXI secolo, una straordinaria *chance* per creare un Mundus Novus. (Gnisci 2012)

Il processo di deterritorializzazione, di estraniamento dal globale è il percorso attraverso il quale poter riconsiderare la capacità universalizzante di includere (o, almeno, di non escludere) gli altri tra gli altri, di qualificare eticamente le ragioni dell'altro, accogliendole in una comunità di ascolto. Si tratta di configurare confini mentali e fisici così permeabili da provocare cortocircuiti: un sistema aperto implica sempre maggiore contingenza, maggiore ambiguità, maggiore differenza, e, dunque, minore determinazione, prevedibilità, omogeneità e coerenza. La crescente atomizzazione e trasformazione narcisistica della società scioglie i legami culturali che cedono il passo a un isolamento funzionale. La logica insulare applicata alle persone provoca una crescente rigidità e burocratizzazione delle dinamiche emotivo-relazionali, che risultano decisamente confinate. Gli individui sempre più sganciati da forme e vincoli sociali storicamente precostituiti - nel senso di contesti tradizionali di protezione e sostegno -, sono esposti al caos di arbitrari e equivoci confini etici, biologici e tecnologici, e, continuamente, gettati nell'orbita di un consumo incondizionato. Una temperie culturale, che in nome della disponibilità e accessibilità dell'artificio, produce soggetti dispersi - eppure insieme - nella rete di una comunicazione de-faticizzata. (Han 2023, pg.33-35) Nondimeno, come rileva il sociologo Ulrich Beck, la società moderna non si disgrega più di quanto disgregandosi si rigeneri, e, quindi, vale la pena interrogarsi sui paradigmi di rigenerazione, su "quali legami crea l'epoca della dissoluzione". (Beck 2012, pg.145) Proprio a partire da tale situazione di globale estraniamento/sradicamento, forse, si pongono le condizioni entro le quali ricercare il soccorso imprevisto di voci affini. Responsabilità e libertà investono il soggetto nel suo ruolo centrale di attore morale e lo coinvolgono entro una duplice prospettiva, individuale e collettiva insieme. Sviluppare una consapevolezza del prendersi cura del sistema sociale comporta primariamente comprendere le fragilità di forme di interazione che si sono esaurite o perdono di efficacia.

Sul terreno dell'ideale regolativo di una prassi che rinuncia a imporre rigidi confini al concetto di persona, riconoscendo la sporgenza dell'io sull'io, si può instaurare una modalità di dialogo che - citando Raimon Panikkar - si trasforma in dialogo dialogale, "un comune avventurarsi verso l'ignoto, un vivere insieme l'agorà. Il criterio è il dialogo stesso e i suoi interpreti sono gli stessi dialoganti", in una insuperabile dimensione pratica. (Panikkar 2006, pp. 44-45) Un esercizio che si presta all'esplorazione di un concetto parallelo e integrativo di confine, obliquo e trasversale, che individuando un possibile punto di intersezione fra prospettive messe a confronto, proietta davanti a sé un dialogo le cui conclusioni sono valide solo fin dove il dialogo conduce. Trasformare sistemi chiusi in sistemi

aperti, incoerenti, incompleti, ambigui richiede un salto concettuale che pluralizza le posizioni liminari. Utilizzando approcci epistemologici interdisciplinari, si potrebbero ricercare linguaggi e strategie sociali che accettino di occupare lo spazio scomodo di un'interrogazione radicale, di produrre una diffusa mobilitazione cognitiva- una forma di laboratorio concettuale- che assicuri la ri-strutturazione di metodi e prassi per l'elaborazione di un'identità aperta, dunque, dinamica, mobile e plastica. Perché l'identità, a ben vedere, non è una proprietà esclusiva, ma in ciò che dà di più proprio, espropria, al contempo, di sé stessa: rivela la mancanza rispetto alla pienezza che solo l'altro può conferire.

Una suggestiva formulazione letterario-politica di questa coniugazione ontologica della persona, contemplata come flessione della persona nelle persone, è presentata in una pagina tratta dagli scritti del Subcomandante Marcos:

Marcos è gay a San Francisco, nero in Sudafrica, asiatico in Europa, chicano a San Isidro, anarchico in Spagna, palestinese in Israele, indigeno nelle strade di San Cristóbal, ragazzino di una gang a Neza, rocker a Cu, ebreo nella Germania nazista, *ombudsman* nella Sedena, femminista nei partiti politici, comunista nel dopo Guerra fredda, detenuto a Cintalapa, pacifista in Bosnia, mapuche nelle Ande, maestro nella Cnte, artista senza galleria o cartelle, casalinga un sabato sera in qualsiasi quartiere di qualsiasi città di qualsiasi Messico, guerrigliero nel Messico della fine del XX secolo, scioperante nella Ctm, reporter di note di riempimento nelle pagine interne, maschilista nel movimento femminista, donna sola nella metro alle 10 di sera, pensionato annoiato nello Zócalo, contadino senza terra, editore marginale, operaio disoccupato, medico senza impiego, studente anticonformista, dissidente nel neoliberalismo, scrittore senza libri né lettori e, certamente, zapatista nel sud-est messicano [...] (Comunicato del 28 maggio 1994)

La possibilità di concepire un nuovo ethos sociale si colloca necessariamente nello spazio pervaso e sovvertito della pluralità/conflitto/dissenso -nel quale si iscrive anche la trasformazione della categoria di confine – dove si riafferma la costitutiva potenzialità dell'uomo di modificarsi dentro un orizzonte di ulteriorità. I destini personali sono situati su costanti punti di frizione con lo spazio/tempo, quindi, diventa determinate perseguire una *Bildung* che restituisca all'individuo il desiderio di diventare apolide e extraterritoriale per vocazione, di attraversare i confini per abitare il limine e collocarsi sul crinale sottile del senso dell'essere.

Bibliografia

Beck, U.

2012 *I rischi della libertà*, Il Mulino, Bologna.

Debray, R.

2012 *Elogio delle frontiere*, add editore, Torino.

Elden, S.

2005 *Missing the point: globalization, deterritorialization and the space of the world*, Transaction, Vol.30, Issue 1

2013 *The birth of territory*, University of Chicago Press.

Foucault, M.,

2001 *Le jeu de Michel Foucault*, in Id., *Dits et écrits, 1976-1988*, Gallimard, Paris.

Gnisci, A.

2012 *Manifesto transculturale*, Quaderni Migranti, terra Nuova, Roma.

Jullien, F.

2015 *Essere o vivere*, Feltrinelli, Milano.

2019 *Il gioco dell'esistenza. De-coincidenza e libertà*, Feltrinelli, Milano.

Han, B.-C.

2017 *L'espulsione dell'altro*, Nottetempo, Milano.

2023 *Infocrazia*, Einaudi, Torino.

Mezzadra, S., Neilson, B.

2013 *Border as method: or, the multiplication of labor*, Duke U. Press, Durham/ London.

Nail, T.

2016 *Theory of the Border*, Oxford University Press, Oxford.

2019 *Confini mobili*, Pólemos.

Paasi, A.

2009 *Bounded spaces in a 'borderless world': border studies, power and the anatomy of*

territory, "Journal of Power", II, 2: 213-234.

Panikkar, R.

2006 *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, Jaca Book, Milano.

Rousseau, J.-J.

1775 *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, in

Opere, a cura di R. Mondolfo, Firenze, Sansoni 1972.

Sferrazza Papa, E.C.

2020 *Filosofia e Border Studies. Dal confine come "oggetto" al confine come "dispositivo"*, Rivista di estetica, n.s., n. 75 (3/2020), LX.

Tuathail, G. Ó.

1999 *Understanding critical geopolitics: Geopolitics and risk society*. Journal of Strategic Studies, 22(2–3), 107–124.

Varzi A.C.

2005 *Teoria e pratica dei confini*, Sistemi intelligenti, 17(3).

Vila, P.

2003 *Ethnography at the Border*, University of Minnesota Press.

Ypi, L.

2025 *Confini di classe. Disuguaglianze, migrazione e cittadinanza nello stato capitalistico*, Feltrinelli, Milano.

*Simona Bartoli Kucher**

Participation, action, empowerment. Educazione transculturale sotto l'ombrello della cittadinanza globale

Abstract

In this essay, we aim to affirm the need to revise the paradigm of educational linguistics in light of cross-cultural education and global citizenship education. In our work with language teachers over the past years, as well as in our own teaching with student teachers of language, we noticed that the textual typology of Language Memoirs is particularly suited to reconstructing the evolution of learners' relationship with language and identity, sensitising them to become actors in the learning process and highlighting the importance of putting learners and their learning at the centre of the educational design process.

Parole chiave

partecipazione, azione, mediazione, competenza plurilingue e pluriculturale, language memoir, empowerment.

1. Introduzione. "Reflection is essential in developing learners intercultural competence".

Le narrazioni transculturali – multimodali, letterarie, filmiche – nate negli interstizi tra lingue e culture (Bhabha 1994, p.12), raccontano storie di cambiamenti, dolore, speranza, ma anche di *empowerment*.

Negli ultimi 25 anni la transculturalità è diventata il nuovo paradigma di apprendimento culturale che ha da subito messo al centro l'eterogeneità interna e i confini porosi delle culture, sostituendosi all'idea di culture come entità monolitiche, statiche e delimitate. Nella nostra

* Professoressa associata di didattica delle lingue e delle letterature romanze, Università di Graz.

modernità globalizzata l'attenzione degli esperti di transculturalità si è concentrata infatti sulla mescolanza e sulla compenetrazione culturale, vista come la via maestra verso un mondo di pace “where the other becomes a part of oneself, and therefore no longer needs to be excluded and fought” (Delanoy 2025a, p. 233; Delanoy 2025 b, pp. 28-30).

La nostra esperienza di insegnamento universitario nell'ambito della formazione degli insegnanti di lingue moderne ci consente di affermare che lavorare con testi transculturali e multimodali sulla base di compiti orientati all'azione, concludendo poi i progetti didattici con la produzione di testi autoriflessivi, può contribuire alla sensibilizzazione dei futuri insegnanti di lingue verso identità ibride e questioni globali (OECD 2016).

Molti studi sostengono da tempo che sono le attività riflessive a generare negli apprendenti competenze interculturali (Deardoff 2011). La nostra esperienza racconta che la competenza interculturale si sviluppa parallelamente a competenze plurilingui e transculturali¹ (Moon 2004; Bartoli Kucher 2023) attraverso lo sviluppo del pensiero critico che costituisce il fulcro dell'educazione alla cittadinanza globale² (cfr. Andreotti 2014, p.22).

Per questo metteremo al centro del nostro discorso testi transculturali multimodali, sotto l'ombrello concettuale dell'educazione alla cittadinanza globale.

1.1 Language Memoirs

Nella formazione universitaria degli insegnanti di italiano come lingua straniera, abbiamo proposto ai nostri studenti alcuni *Language Memoirs*, allo scopo di sensibilizzarli all'incontro con l'Altro e alla produzione di diari riflessivi.

Si tratta del romanzo di Elvira Mujčić *La lingua di Ana. Chi sei quando perdi radici e parole?* (2012), del testo letterario di Carmine Abate *La festa del ritorno* (2004), del romanzo a fumetti di Takoua Ben Mohamed *La rivoluzione dei gelsomini* (2018), oltre che del film *La vita davanti a*

¹ Consideriamo il paradigma della transculturalità – introdotto nel 2006 nel discorso della cultura italiana da Dagmar Reichardt (Reichardt 2006) – un ampliamento di quello dell'interculturalità (Delanoy 2025a, p. 233; Bartoli Kucher 2019, pp. 53-55 e ss.), in collegamento con le attività e le proposte della 'Didattica della comprensione dell'Altro' / *Didaktik des Fremdverstehens* (Bredella/Christ 1994)

² “[...] a clear-cut distinction between inter- and transculturality will be avoided to focus on areas of overlap between the two. [...] approaches going beyond trans- and interculturality will be included, cosmopolitanism and global citizenship education being among them” (Delanoy, 2025a, p. 233).

se di Edoardo Ponti (2020): un'ampia gamma di testi multimodali su cui rifletteremo nel testo che segue.

L'ipotesi della nostra ricerca è che testi transculturali come i *Language Memoirs* possano rappresentare la cornice per lo sviluppo delle capacità semiotiche, linguistiche e riflessive degli apprendenti di una lingua straniera a partire "dall'incremento del loro patrimonio linguistico" (De Mauro/Ferreri 2005, p. 27) e culturale. Le riflessioni raccolte dagli apprendenti in un diario hanno molto in comune con i *language memoirs* (Kaplan, 1994), perché anche queste narrazioni autobiografiche tematizzano l'esperienza dell'apprendimento di una o più lingue (Kramsch, 2004; Beseghi, 2023).

1.2 Plurilingual Citizens of Europe

L'aspetto strutturale che connette le autrici e gli autori da noi citati, sono i loro testi plurilingui, la loro personale esperienza di plurilinguismo e di appartenenza plurale: consideriamo perciò questi autori *Plurilingual Citizens of Europe*.

È così che Kramsch definisce scrittrici e scrittori che vivono le loro lingue con una particolare intensità perché le connettono "with events and emotions that they have experienced in those languages" (Kramsch 2004, p. 2).

Con *language memoirs* intendiamo infatti racconti autentici o di finzione, che tematizzano le esperienze vissute nel processo di apprendimento di una nuova lingua o le esperienze di individui plurilingui che si muovono tra lingue diverse: testi che nell'ambito della didattica delle lingue moderne rappresentano "a potential source of insight into the process of second language acquisition and use" (Kaplan 1994, p. 59; Kramsch cit.).

Faremo riferimento perciò al progetto *Scritture in viaggio/ كتاباتك / ترافاسم / Schreiben unterwegs*, da noi realizzato insieme a studentesse e studenti di didattica dell'italiano, sulla base di un paradigma educativo in cui la pratica didattica consiste in un setting di attività cooperative, incentrate sul principio dell'azione e della partecipazione (Consiglio d'Europa 2020; Mercer/Dörnyei 2020).

Le nostre studentesse e i nostri studenti, confrontati con *Real Life Tasks*, con compiti della vita reale come incontri reali o virtuali con autrici e autori e con i loro testi, presentazioni reali o virtuali di autori e testi in più lingue, interviste pubbliche e discussioni aperte con scolare e scolari, hanno portato a compimento progetti che li hanno resi attori del processo educativo (Consiglio d'Europa 2020, p.26). Se gli apprendenti di una classe di lingua straniera cercano di cambiare prospettiva, per assumere p.e. quella dei protagonisti di un testo letterario o filmico, si è già compiuto il primo passo per connetterli al processo dell'apprendimento

linguistico. Se la prospettiva metodologica è orientata all'azione e incentrata sulla riflessione critica, ci si servirà di attività individuali e di attività cooperative che declinano questa prospettiva (Surkamp 2007, pp. 89-106; Hallet 2020, p. 55; Mercer & Dörnyei 2020, pp. 161-163; Consiglio d'Europa 2020, p.26 e ss.). In questo modo i testi transculturali diventano campi d'azione didattica (Abraham 2013, pp. 89-91).

Nel testo che segue cercheremo di spiegare come raggiungere questi obiettivi.

2. Letteratura come campo d'azione

Le esperienze basate su questo approccio metodologico ci hanno dimostrato che studentesse e studenti se motivati portano a termine in modo conseguente i compiti proposti sia nello studio universitario che nella pratica dell'insegnamento, creando "positive expectations for the next and future language task encounters" (Mercer/Dörnyei 2020, p. 161).

Lavorando con il language memoir *La lingua di Ana. Chi sei quando perdi radici e parole?* di Elvira Mujčić – nata in Serbia e stabilitasi in Italia nei primi anni Novanta – gli studenti hanno imparato a riflettere "on their context and on their own and others epistemological and ontological assumptions" (Andreotti 2014, p. 22), scoprendo e vivendo così in prima persona gli obiettivi e le sfide della cittadinanza globale in uno spazio terzo in cui identità e soggettività si intersecano attraverso le lingue (Kramsch 2004, p. 1).

La voce narrante del romanzo di Mujčić (2012) è quella di Ana, un'adolescente moldava arrivata in Italia a 16 anni per ricongiungersi con la madre, partita sei anni prima per lavorare come badante.

Giorno dopo giorno la ragazza si accorge di non sapersi più esprimere in modo soddisfacente né in moldavo né in italiano: "Chi sei quando perdi radici e parole?". È una delle domande più frequenti che la ragazza si pone dopo essere arrivata in Italia a casa della madre.

Potrebbe essere la domanda che si fanno molte ragazze e ragazzi approdati nelle nostre scuole dopo lunghi viaggi, dolorose rinunce e difficili scoperte di lingue e culture fino a quel momento sconosciute (Bartoli Kucher 2025, pp. 44-45). Una scrittrice come Mujčić, nata e cresciuta tra diverse lingue e culture, rappresenta a nostro parere un caso di studio esemplare per l'educazione alla lingua e alla cultura nella formazione universitaria degli insegnanti di italiano come lingua straniera.

Il campo d'azione – tradotto in pratica didattica dalle nostre studentesse e studenti a partire dal 2023 quando hanno conosciuto il language memoir *La lingua di Ana* e fino al 2024, quando hanno incontrato di persona la scrittrice – è consistito in un ampio setting di attività e di strategie di ricezione,

di produzione, di interazione e di mediazione, specificate anche dai nuovi descrittori delle scale del Volume Complementare del QCER (Consiglio d'Europa 2020). Dopo aver letto e analizzato il testo, i nostri studenti si sono dedicati ad attività di lettura e scrittura creativa (*op. cit.*, p. 72 e ss.), ad attività mirate alla produzione orale come il discorso rivolto sia ai propri colleghi, che ai propri futuri scolari e al pubblico del Literaturhaus/ Casa della Letteratura di Graz, oltre che a varie attività di interazione come discussioni e incontri formali e informali sull'autrice, sul romanzo e sulle sue tematiche e a una vasta gamma di altre attività di mediazione.

Mediando, "chi usa/apprende la lingua agisce come un attore sociale che crea dei ponti e aiuta a costruire o trasmettere significato all'interno della stessa lingua e talvolta da una modalità all'altra [...] e talvolta da una lingua all'altra" (*op. cit.*, p. 100). Nel nostro caso, gli studenti si sono occupati di mediazione a livello testuale (spiegare i dati del testo letto; elaborare vari tipi di testo sulla base di quello letterario; tradurre parti del testo dall'italiano al tedesco,³ di mediazione a livello concettuale relativamente alla costruzione di significato del testo nell'interazione con i propri colleghi (*op. cit.*, p. 118), rendendo così possibile, sia all'università che nelle scuole dove hanno svolto il tirocinio, uno spazio pluriculturale e plurilingue (Consiglio d'Europa 2020, p. 122).

Si è trattato di un vero e proprio "cambiamento di paradigma nella pianificazione dei corsi e nell'insegnamento delle lingue" (*op. cit.*, p. 26), che ha favorito il coinvolgimento e l'autonomia degli insegnanti in formazione.

Fin dall'inizio i nostri futuri insegnanti si sono sentiti "plurilingual citizens of Europe, whose linguistic and cultural competences are more than the sum of their languages, and who construct for themselves a *third place* at the intersection of several identities and subjectivities through language" (Kramsch 2004, p. 1).

La storia di Ana è stata in questo senso esemplare: al momento del suo arrivo in Italia il legame tra apprendimento della lingua e figura materna era per lei simbiotico (Meozzi 2022, p. 761). Quando la ragazza scopre che sua madre parla una lingua nuova, legata al nuovo compagno, si sente inizialmente esclusa e respinge l'italiano. Riuscirà ad accettarlo solo quando prenderà le distanze dal rapporto simbiotico con la madre e con la lingua materna, accettando così la propria identità plurale (Meozzi 2022, pp. 762-763).

La propria crisi linguistica e identitaria, Ana la risolve lentamente, solo attraverso le emozioni e gli eventi esperiti nella nuova lingua: l'amicizia con una compagna di classe, il primo rapporto sentimentale, il rapporto

³ Si veda: Reichhardt D. 2024 <https://www.kultur-port.de/blog/literatur/19053-elvira-mujc-die-sprache-von-ana>.

con un'anziana signora. Questi legami sociali riempiono pian piano di esperienze, emozioni e significati il vuoto della lingua e il vuoto della famiglia, restati nel paese di provenienza.

Ana si rende conto che appartenenze plurali e lingue diverse possono coesistere perché la nostra identità è un mosaico di lingue e culture (Meozzi 2022 *op. cit.*, p. 764). Il suo mutismo si interrompe bruscamente nel momento in cui, pur in un italiano non corretto dal punto di vista sintattico, riesce a telefonare al 118 per salvare l'anziana signora colta da infarto (Bartoli Kucher 2025, pp. 41-45):

Sentivo il cuore in gola e lì batteva all'impazzata, togliendomi il respiro. Mi parve che stessi per cascare per terra pure io. Ma mentre mi stavo per lasciar andare, un'energia inaspettata partì dallo stomaco, fino ad avvamparmi le guance. Mi riebbi dopo qualche secondo e [...] chiamai il 118. Con voce affannata, parlai in modo totalmente incomprensibile, ma quelli del centralino capirono che c'era una donna stramazzata al suolo vicino alla zona nautica. Una donna gentile all'altro capo mi rassicurò: «Ok, Ana, abbiamo inviato i soccorsi. Ora stai calma, rilassati e segui la mia voce. Devi cercare di effettuare in massaggio cardiaco, è importante farlo in questo istante. Gira la signora, deve stare sdraiata sulla schiena. Ci sei?»

«Sì, ho fatto!».

«Bene! Ora parti dal margine inferiore dell'arcata costale ...».

«No, signora, non la capisco, non sono italiana», gemevo in preda al panico, Ma la voce continuò, mi fece trovare il punto dove le costole si congiungono allo sterno e mi guidò in quello che doveva essere il massaggio cardiaco. Mentre io disperatamente cercavo di risvegliare Adele, arrivarono i medici. [...] La rianimarono una, due, tre volte e Adele si mosse, aprì pure gli occhi per un istante» (Mujčić, 2012, p. 122).

Per la prima volta da quando vive in Italia, attraverso le emozioni esperite in italiano, Ana è uscita dalla passività e dalla solitudine. Grazie alla lingua di Ana, la Signora Adele è sopravvissuta (Bartoli Kucher, 2025, p. 45). Parole inedite sono riuscite a trasformare Ana nella persona che voleva essere (Mujčić 2025, p. 38).

La partecipazione attiva a un evento della vita reale si è trasformata per lei in *empowerment*.

3. Un testo letterario plurilingue.

I nostri studenti hanno scoperto anche il *language memoir* di Carmine Abate, autore della comunità arbëreshe, cresciuto in Calabria lontano dal padre, emigrato prima in Francia, poi in Germania per consentire ai propri figli di studiare:

«Per questo sono partito,» disse [il padre, N.d.A] «per questo non posso ancora ritornare per sempre. Se torno chi li manda i soldi a Elisa per l'università? [...] Come riuscirai tu da grande a diventare *uno studiato*? Ancora non puoi capire, *bir*, ma un giorno capirai» (Abate 2004, p. 33)⁴.

L'Io narrante ricorda il primo giorno di scuola, vissuto nel segno del disagio e dell'esclusione:

La mia era una classe di circa trenta alunni tra bambini e bambine. Però, se mi concentro su un giorno qualsiasi di allora, non ricordo chiasso che mi dava fastidio, ma solo noia, quella sì, quando la maestra spiegava.

Era stato così fin dal primo giorno di scuola. Ero entrato in classe con attenzione e curiosità, e mezz'ora dopo già sbadigliavo: *non capivo un'acca* di quello che la maestra spiegava. [...]

La maestra usava parole straniere, a me sconosciute. «Facciamo l'appello». «*E chi vo' chista cca e mia?*» mi sforzavo di chiedere in "taliano" alla bambina di quinta che la maestra mi aveva messo accanto.

Ogni bambino di prima elementare aveva il suo angelo custode e traduttore. Il mio mi diceva: «*Mjesbtrja ka thënë se ka t'hapëç kuadernin*»⁵ e io aprivo il quaderno.

«*Ka t'marrëç lapsin*» e io prendevo la matita (Abate 2004, pp. 71-72).

Nei primi giorni di scuola elementare Marco – cresciuto in una famiglia e in una comunità parlante arbëreshe e calabrese – si sente escluso dalla maestra che usa l'italiano standard. Una situazione linguistica simile a quella delle nostre classi eterogenee, in cui l'insegnamento monolingue (Gogolin 2008) viene spesso esperito come problematico, addirittura conflittuale dagli scolari parlanti altre *home languages*.

Marco si sforza invano di capire e di parlare 'taliano' – come non ricordare che fino all'avvento della TV il 64% degli italiani erano dialettofoni (cfr. De Mauro 2014, pp.113-117)? – fino a quando la maestra non gli mette accanto una compagna che oltre al calabrese e all'arbëreshe, sa anche l'italiano. Confrontarsi con il suo 'angelo custode' aiuta il bambino a superare le difficoltà iniziali.

Il romanzo autobiografico fa riferimento a esperienze chiave dell'autore stesso:

Fino a sei anni sapevo parlare solo l'*arbëresh*. A scuola, come quasi tutti gli *arbëreshë*, ho poi subito una scolarizzazione esclusivamente in lingua e

⁴ Indicheremo in corsivo parole ed espressioni in dialetto calabrese o in arbëreshe.

⁵ Le frasi riportate in corsivo sono in albanese antico e risultano comprensibili dal contesto, anche per apprendenti di italiano come lingua straniera.

cultura italiana, cioè straniera, mentre a casa e con gli amici, nel vicinato, per le strade del paese, continuavo a parlare quella che noi chiamiamo “la lingua del cuore”. L'altra, la lingua che parlavano i maestri, prima, i professori poi, e infine i datori di lavoro, era “la lingua del pane”: importante, certo, ma non radicata dentro come la lingua *arbëresh*. Tant'è che la scelta, all'inizio forzata e poi sempre più consapevole, di scrivere in italiano l'ho vissuta come una sorta di tradimento nei confronti dell'*arbëresh*. (Abate 2000)

Le esperienze di marginalizzazione e di diversità vissute da Carmine Abate e dal suo alter ego Marco riflettono situazioni ed esperienze di non pochi scolari e scolare, catapultati da culture e lingue di provenienza in altre culture e lingue di insegnamento. Il *language memoir* di Abate richiama esperienze comuni a chi frequenta le nostre scuole: alcuni le riconosceranno come legate alla propria autobiografia, altri le ritroveranno nelle storie dei propri amici e compagni di scuola.

Sulla base di questi dati, possiamo già dire che la lettura di un *language memoir* apre a studenti e scolari la possibilità di prepararsi per, e di partecipare a un mondo sempre più globale e multimodale (Kalantzis/Cope 2012, p. 250).

Se gli apprendenti cambiano prospettiva, se si mettono nei panni dei protagonisti del testo, diventano a tutti gli effetti partecipi del processo educativo. Se trasferiscono il testo letterario in pratica didattica attraverso varie attività creative come raccontare la storia da un altro punto di vista, metterla in scena assumendo il ruolo dei protagonisti, dando al testo una continuazione di fantasia, condividendo il testo con altre colleghe e colleghi alla ricerca di soluzioni, il *language memoir* diventa un campo d'azione (Abraham 2013, pp. 89-91), perché gli apprendenti acquisiscono una fondamentale abilità:

[T]o think what it might be like to be in the shoes of a person different from oneself, to be an intelligent reader of that person's story, and to understand the emotions and wishes and desires that someone so placed might have (Nussbaum 2010, p. 96)

Nell'anno della pubblicazione del romanzo di Abate (2004), Heidi Rösch pubblicava riflessioni significative sul ruolo di mediazione dei testi letterari transculturali e delle loro tracce autobiografiche. Nonostante che il carattere fattuale, documentario di questi testi, abbia spesso suscitato dubbi sul loro valore estetico (Rösch 2004, pp. 89-109), riteniamo che proprio questi testi, sulla base della loro dimensione emozionale e del loro implicito carattere evocativo rappresentino per gli apprendenti punti di partenza promettenti per lo sviluppo di competenze interculturali e riflessive. Il tessuto autobiografico rappresenta per il lettore/la lettrice apprendente di una lingua, una sorta di cerniera tra il testo letterario

(in lingua straniera) e la propria esperienza di vita (Bredella 2008, p. 14; Council of Europe 2020, p. 116).

Se anche non si trovano le risorse per realizzare a scuola un progetto come le *Scritture in Viaggio*, grazie alle risorse digitali si aprono per scolari e scolari molteplici possibilità di condividere in rete testi, attività creative e riflessioni, mettendoli a disposizione del pubblico, vicino e lontano.

Un *language memoir* può diventare perciò un campo d'azione didattica attraverso diverse modalità di cui abbiamo fatto esperienza e che per questo intendiamo proporre a chi intende portare in classe la transculturalità attraverso gli obiettivi della cittadinanza globale:

- una continuazione multimodale di una pagina scelta del testo – realizzata in cooperazione con colleghe e colleghi – in una combinazione di diverse modalità semiotiche come p.e. immagini, musica, foto;
- la prosecuzione della narrazione da un altro punto di vista, oppure attraverso una continuazione multimodale;
- una messa in scena performativa di dialoghi scelti, oppure la combinazione di testo, musica e immagini (per sviluppare rispettivamente la competenza di lettura, la competenza di lettura visiva, oppure la competenza audiovisiva);
- la pubblicazione di una recensione audiovisiva o di un diario audiovisivo, anche in diverse lingue, soprattutto su piattaforme digitali che possono essere visualizzate e commentate dagli insegnanti della classe o da altri apprendenti della stessa scuola o di altre scuole;
- la produzione di diari riflessivi multimodali, con aggiunta di musica, canzoni, immagine, testi da caricare su piattaforme digitali (p.e. Book Creator).

Tutte queste proposte offrono la possibilità di recepire il punto di vista degli altri, di contribuire al successo di un obiettivo specifico nato nel gruppo di cui si fa parte, di esprimere la propria voce attraverso la partecipazione, di condividere contenuti con colleghe e colleghi di altre classi, di altre scuole, anche di altri paesi, di portare a termine un compito per diventare anche *Selfmade Authors* (Lemieux/Barton/Lewkowich *et al.* 2022). L'aspetto sociale della mediazione rappresenta il fulcro di questa competenza, dato che “la lingua è uno strumento usato per pensare a un argomento e per parlare di questo in un processo dinamico co-costruttivo” (Consiglio d'Europa 2020, p. 118).

4. Come un film può diventare un campo d'azione didattica

Il film raccontato dalla voce del giovane Momò è ambientato in una periferia globalizzata – alle porte di Parigi nella versione del 1977 di Moshé Mizrahi, nella periferia di Bari nella versione del 2021 di Edoardo

Ponti – è la trasposizione cinematografica del romanzo di Romain Gary *La Vie devant soi*, uscito nel 1975 sotto lo pseudonimo di Emil Ajar. Uno stratagemma che permise all'autore ebreo-russo-francese di vincere per la seconda volta il Prix Goncourt⁶. Nato in Lituania, a quattordici anni Gary era emigrato da Vilnius a Nizza con la madre e cresciuto tra lingue e culture diverse, come il protagonista musulmano e senegalese del romanzo e del film.

Momo viene dato in affido a Madame Rosa (Simone Signoret nel film del 1977, Sophia Loren nel film del 2020), un'anziana ebrea sopravvissuta ad Auschwitz. Nel nido accogliente di Madame Rosa i bambini sono ospiti paganti, orfani o figli di prostitute, cresciuti tra più lingue e culture.

Per gli spettatori e le spettatrici di questo film si tratta di un incontro a più voci con la prospettiva dell'Altro: in primo luogo un incontro con la prospettiva del protagonista, un minorenne non accompagnato, come tanti dei ragazzi con sfondo migratorio catapultati nella nostra società e nelle nostre scuole.

Momo – come i minori non accompagnati – ha solo visione di un mondo limitato e al contempo plurale: nel nido di Madame Rosa un mondo di orfani, per lo più di origine africana o asiatica, che parlano e comunicano in più lingue. Una situazione singola “composta da moltitudini”: è così che Elvira Mujčić definisce le comunità linguistiche del suo paese di nascita, specificando che si tratta dell’“idea sovversiva che più ha influenzato il mio pensiero sull’altro da me” (Mujčić 2025, p. 39). Una riflessione che aiuta anche a spiegare il ruolo dei *Language Memoirs* nell'apprendimento delle lingue straniere e la loro funzione nella formazione identitaria dei futuri insegnanti.

Se torniamo alla biografia di Momò, saltano all'occhio le storie parallele dei due protagonisti della storia. Di Madame Rosa Momò sa solo che lei è ebrea, che ha avuto qualcosa a che fare con Hitler, che continua ad aver paura della polizia, che non ha documenti. Di se stesso Momò sa di esserle stato affidato dal padre come “Mohammed, quindi Moslem”: un ulteriore piano di esperienze di diversità e di alienazione, declinate in un setting di memorie sia linguistiche che visive.

Nonostante le iniziali difficoltà di interazione, tra Momò e Rosa nasce un insolito rapporto di amicizia, di amore madre-figlio. Un rapporto di tolleranza, una storia di perdono, di rispetto tra due persone diverse per appartenenza etnica, generazionale e religiosa. Una costellazione di differenze radicali che caratterizza le storie di vita di tanti ragazzi arrivati nelle nostre classi dopo lunghi viaggi, dolorose rinunce, incontri traumatici con lingue e culture fino a quel momento sconosciute.

⁶ Nel 1956 Gary aveva vinto il primo Prix Goncourt per il romanzo *Les racines du ciel*.

Una serie di dati che aprono a chi sta imparando una lingua straniera, soprattutto a chi la sta studiando per insegnarla, la possibilità di confrontarsi con situazioni problematiche, di paragonarle con la propria esperienza di vita, per affrontarle più tardi con i propri scolari e le proprie scolare (Consiglio d'Europa, cit., p. 115, scala 'Esprimere un'opinione, un commento personale rispetto a testi creativi e letterari').

Tutto questo presuppone la capacità di relativizzare la propria prospettiva per aprirla a quella dell'Altro. Nünning ne ha tratto il metodo della 'Perspektivenübernahme'/Assunzione della prospettiva dell'Altro, diventata un asse portante della 'Theorie des Fremdverstehens'/ Teoria della Comprensione dell'Altro (Nünning 2007, pp. 134-135).

Imparare ad assumere la prospettiva dell'Altro mira a "rendere gli apprendenti consapevoli della soggettività e della relatività del proprio modo di vedere per motivarli al superamento della propria prospettiva" (*op. cit.*, Traduzione dell'Autrice.)

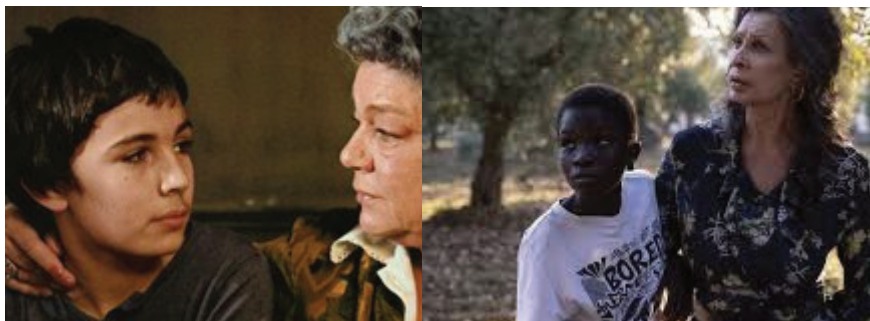


Immagine 1

Immagine 2

Il confronto tra immagini – sia concrete che fittizie – è un'importante strategia per rendere operativa la *Visual Literacy* anche per apprendenti di livello iniziale (Henseler, Möller, Surkamp 2011), attivando al contempo processi di autoapprendimento, visto che il film di Ponti è stato diffuso sulla piattaforma digitale di Netflix (Bartoli Kucher 2024, p. 166).

Il film offre numerose situazioni della vita reale, che consentono a scolare e scolari, ma soprattutto agli insegnanti di lingua straniera in formazione, di riflettere in modo critico su temi globali, per farne uno stimolo di approfondimento sul processo di acquisizione e utilizzo di una lingua seconda o terza (Kaplan 1994, p. 59; Kramsch *op. cit.*).

Nella nostra esperienza di didattica e di insegnamento delle lingue e delle letterature, abbiamo perciò deciso di mettere in connessione l'aspetto autobiografico dei testi transculturali – letterari e filmici – con la biografia linguistica degli apprendenti, usandolo come uno strumento pedagogico che consente ai futuri insegnanti di lingua non solo di sco-

prire e valorizzare il proprio repertorio linguistico e culturale, ma anche di condividerlo con i futuri apprendenti. I testi letterari autobiografici si sono rivelati, nel corso della nostra esperienza didattica, elementi potenti per la formazione dell'identità, soprattutto per la valorizzazione delle identità multiple (Bartoli Kucher 2023, pp. 248-249; 2024, pp. 166-167).

I *language memoirs* diventano dunque campi d'azione, quando una situazione fattuale o fittizia viene replicata nella vita quotidiana degli apprendenti, quando gli apprendenti stessi si sentono partner del processo educativo. Con Mercer e Dörnyei, abbiamo ripetutamente osservato:

how impactful for engagement it can be when learners are empowered to make decisions and express their voice through democratic participation in all aspects of their education and learning process" (Mercer/Dörnyei, p. 161).

5. Potenziare la competenza simbolica sulla base di un romanzo a fumetti

Uno dei fenomeni più interessanti della letteratura contemporanea è l'integrazione di linguaggi simbolici, non verbali, nel tessuto della narrazione (Barbieri 2017, Hescher 2016): parliamo di testi multimodali che incorporano un ampio spettro di segnali visivi e di altre modalità simboliche, idonee ad attivare l'apprendimento della lingua straniera. I testi multimodali di autori e autrici cresciuti tra più lingue e culture rappresentano un campo d'azione privilegiata per la mediazione linguistica e culturale.

Stiamo parlando di storie narrate in modalità diverse dai generi letterari tradizionali, di storie che spesso suggeriscono che l'apprendimento di una lingua cammini in parallelo con la formazione dell'identità (Meozzi 2022, p. 755). Il movimento e l'interazione tra due o più lingue e culture cancella infatti l'idea della formazione di identità univoche, suggerendo e sostenendo l'idea di alterità e di appartenenze plurali.

Ponendo al centro esperienze di vita e di cultura attraverso interazioni multiple, si aprono possibilità per eludere e sovvertire in modo produttivo le idee stereotipate di univocità, di attribuzioni di appartenenza o di culture dominanti. È quello che fanno le immagini e le parole della storia raccontata da Takoua Ben Mohamed nel romanzo a fumetti *La rivoluzione dei gelsomini* (2018). Una delle tavole racconta proprio la situazione dell'apprendimento linguistico di una scolara cresciuta e formata tra più lingue e culture, che dopo un lungo viaggio tra le due sponde del Mediterraneo, incontra la lingua e la cultura dei suoi nuovi compagni di strada.

Un viaggio che la futura *graphic journalist* ha fatto con la madre e i fratelli per sfuggire ai conflitti del regime dittatoriale di Ben Ali. Attraverso gli occhi

e la penna della bambina nata nel 1991, il *language memoir* di Ben Mohamed ricorda l'arresto del padre durante la dittatura, quando lei stessa non era ancora nata. Dopo anni di lotta, di sacrifici e solitudine, sua madre – che mai aveva rinunciato a credere alla libertà e ai diritti civili – aveva deciso di partire per l'Italia con i suoi sei figli e di iscrivere la figlia di sette anni alla terza classe di una scuola elementare di Roma. Per entrare in contatto con i suoi compagni e con la maestra, la piccola che conosceva solo le lettere dell'alfabeto arabo, si era servita di carta e penna e del suo talento grafico. I suoi fumetti interculturali l'avevano presto aiutata a capire e imparare l'italiano, a mediare alcune parole arabe ai suoi compagni di classe: un esempio spontaneo di didattica del plurilinguismo, nato dalla necessità di comunicazione della bambina. Un evento pieno di emozioni, un esempio di *empowerment* che potrebbe fornire ai futuri insegnanti di lingua spunti e occasioni di scambio per una formazione linguistica di qualità.

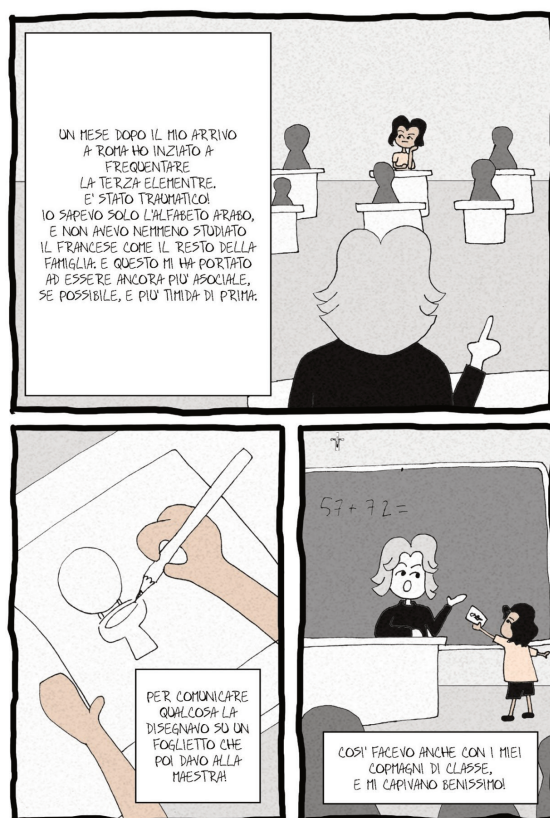


Immagine 3

6. Un cambio di paradigma: dalla competenza comunicativa alla competenza simbolica

Che i romanzi a fumetti possano determinare risultati soddisfacenti nell'apprendimento delle lingue straniere, lo conferma anche la documentazione empirica di Koch (2017, p. 229), supportando la tesi che le immagini rappresentano un trampolino di lancio per la comprensione testuale degli apprendenti di tutti i livelli linguistico comunicativi. La nostra esperienza di insegnamento in gruppi eterogenei conferma che gli stimoli legati a più codici incentivano l'azione e la partecipazione degli apprendenti, coinvolti anche dal punto di vista emotivo. Tutto ciò contribuisce anche a una maggiore motivazione, determinando quello che Mercer chiama *engagement* (Mercer/Dörnyei 2020, pp. 11-28 e segg.): all'*engagement* segue spesso l'*empowerment*. Un atteggiamento produttivo, che crea ponti e aiuta gli apprendenti a diventare lettori e lettrici autonomi e riflessivi (Delanoy 2017, p. 20). Parole e immagini ampliano non soltanto le competenze funzionali linguistiche degli apprendenti, ma li accompagnano anche "to make and communicate meaning" (Hallet 2015, p. 295). Il cambio di paradigma invocato da Kramsch – il passaggio dalla competenza comunicativa alla competenza simbolica – riguarda infatti proprio "the practice of meaning making itself" (Kramsch 2006, p. 251; Volume Complementare-QCER: cfr. Mediare a livello testuale, pp. 104-116; Mediare a livello concettuale, pp. 117-12).

6.1 Semiotic and multimodal awareness

Da tempo si parla della sparizione dei testi stampati, ma anche della loro sopravvivenza, parallelamente al grande interesse e alle alte aspettative dei giovani nei confronti dei media digitali che suggeriscono la possibilità di comunicare direttamente con persone di tutto il mondo, di cercare e scambiarsi informazioni (Rövekamp 2016; Gonulal 2019, pp. 320-323). La digitalizzazione può offrire risorse e strategie anche all'educazione linguistica (Lim/Toh 2020, pp. 23-43), come abbiamo mostrato nell'elenco di attività conclusive del paragrafo 3 di questo testo (p. 115).

Per sostenere il percorso dei nostri apprendenti verso una consapevolezza semiotica e multimodale, in connessione con il modello operativo delle fasi *pre/while/post-reading-viewing*, dopo la comprensione di un testo letterario e/o multimodale abbiamo loro suggerito di raccogliere emozioni e impressioni in un diario (visivo) di lettura sotto forma di Padlet oppure di un Podcast.

A questa prima fase individuale ha fatto seguito una seconda fase di riflessione e condivisione tra colleghe e colleghi, parallelamente a quanto suggerito dai descrittori del Volume Complementare del QCER (cit,

Mediazione concettuale, p. 117)⁷. Le attività di condivisione delle prime impressioni ed emozioni preparano alle attività connesse al cambio di prospettiva.

6.2 Per concludere

Quali conclusioni si possono trarre da quanto detto? In primo luogo possiamo affermare che l'insegnamento delle lingue straniere in gruppi eterogenei come quelli della società globale, oltre a mettere l'accento su aspetti linguistici come lo sviluppo del lessico e delle strutture della lingua, deve essere caratterizzato dalla sfida di combinare la teoria con la pratica didattica, quindi di estendere il concetto di competenza comunicativa alla competenza molto più complessa di gestione dei sistemi simbolici: quella che Kramsch ha definito competenza simbolica.

Chi sceglierà di farlo sulla base di *Language Memoirs* trasformerà la classe in un luogo di convivenza plurale e di partecipazione democratica, attribuendo un significato reale al concetto dello spazio terzo:

I will try to describe what the emerging 'third place' could be, that grows in the interstices between the cultures the learners grew up with and the new cultures he or she is being introduced to" (Kramsch 1993, p. 236).

Il concetto di Bredella del *Fremdverstehen* assumerà così per chi apprende e per chi insegna le lingue, dei contorni precisi. Vorrei concludere con le riflessioni dell'autrice da cui sono partita, perché Elvira Mujčić è convinta che vivere con una varietà di idiomi – come chi scrive e vive un *Language Memoir*, come i ragazzi e le ragazze delle classi contemporanee, nati negli interstizi tra lingue e culture – significa anche riconoscere in se stessi l'Altro dentro di noi (Mujčić 2025, p. 39). Ecco quanto scrive l'autrice a proposito del suo apprendimento dell'italiano:

Ogni termine imparato era un tassello in più nella costruzione del nuovo mondo, uno spazio in cui le parole mi insegnavano le sfumature, i toni, le vibrazioni, le possibilità che il linguaggio sia ali e non solo piombo [...], una base sicura dalla quale poter anche partire per andare a recuperare quanto rimasto di me sull'altra sponda (cit., p.40).

⁷ Si rimanda alle scale "Facilitare l'interazione collaborativa tra pari" e "Collaborare al processo di costruzione del significato" (Consiglio d'Europa 2020, p. 117).

Bibliografia

Abate C.

2004 *La festa del ritorno*, Milano, Mondadori.

2000 *Storie di germanesi*, "L'Indice", dicembre.

Abraham U.

2013 *Literarische Kompetenz als Fähigkeit kulturelle Praxis zu teilen*, in W. Hallet (a cura di), *Literatur- und kulturwissenschaftliche Hochschuldidaktik. Konzepte, Methoden, Lehrbeispiele*, Trier, WVT, pp 87-104.

Andreotti V.

2014 *Soft versus critical global citizenship education*, in "Policy & Practice. A Development Education Review", pp. 40-51.

Barbieri D.

2017 *Semiotica del fumetto*, Roma, Carocci editore.

Barbieri G.L.

2020 *Autobiografia e letteratura*, in "Autobiografie", 1, pp. 59-66.

Bartoli Kucher S.

2019 *Scritture in Viaggio nel Mediterraneo. Proposte di didattica integrativa tra lingua, letteratura e film*. Pisa, Pacini.

2021 *Transkulturelle Literatur- und Filmdidaktik. Narrationen und Filme aus dem mediterranen Begegnungsraum*. Berlin: Peter Lang.

2023 Imparare e insegnare l'italiano con i testi multimodali, in M. Cervenik & N. Zudič Antonič (a cura di) *Educazione linguistica e interculturale in ambienti con appartenenza multipla*, <https://www.unione-italiana.eu/index.php/it/publicazioni>, pp 41-66.

2023 *Testi letterari transculturali e dimensione simbolica dell'intercultura: una sfida per la valutazione?*, in F. Gallina & Y. Martari, *Didattica delle lingue e valutazione. Tra società, scuola e università*, Pisa, Pisa University Press, pp. 247-258.

2024 *Linguistica educativa e carcere: una proposta didattica*, in A. Benucci, G. Bonari, V. Monaci, O. Paris (a cura di), *Lingue, linguaggi e spazi: per una diversa visione del carcere e della mediazione*, Edizioni Ca' Foscari SAIL, <https://edizionicafoscari.unive.it/en/edizioni4/libri/978-88-6969-809-5/>, pp. 161-170.

2025 *Student teachers of language incontrano un'autrice transculturale e il suo language memoir. Tra mediazione e traduzione*, in "Italiano LinguaDue, 1", pp. 41-56.

Ben Mohamed T.

2018 *La rivoluzione dei gelsomini*, BeccoGiallo.

Beseghi Micòl.

2023 *Alla scoperta del sé: il ruolo del Learner Diary nell'apprendimento lin-*

guistico, in “Italiano LinguaDue” 1. 2, 755-771, pp. 569-587, <https://riviste.unimi.it/index.php/promoitals/article/view/20425>.

Bhabha Homi K.

1994 *The Location of Culture*, London/New York, Routledge.

Bredella L., Christ H.

1995 *Didaktik des Fremdverstehens*, Tübingen, Narr.

2007 *Die Bedeutung von Innen- und Außenperspektive für die Didaktik des Fremdverstehens*, in L. Bredella, H. Christ (a cura di), *Fremdverstehen und interkulturelle Kompetenz*, Tübingen, Narr, pp. 11-29.

Consiglio d'Europa

2020 *Common European Framework of Reference for Languages: learning, teaching, assessment. Companion volume*, Strasbourg: <https://rm.coe.int/common-european-framework-of-reference-for-languages-learning-teaching/16809ea0d4>. Trad it. a cura di Barsi M., Lugarini E., *Quadro comune europeo di riferimento per le lingue: apprendimento, insegnamento, valutazione. Volume complementare*, in *Italiano LinguaDue*, 12, 2, 2020, <https://riviste.unimi.it/index.php/promoitals/article/view/15120>.

Deardoff D.

2011 *Assessing Intercultural Competence*, in “New Directions for Institutional Research”, Nr. 149, pp. 65-79.

Delanoy W.

2007 *Literaturdidaktik als Zusammenspiel von Rezeptionsästhetik und Task-Based-Learning*, in W. Hallet & A. Nünning, *Neue Ansätze und Konzepte der Literatur- und Kulturdidaktik* Trier: WVT, pp. 107-122.

2025a *Transculturality (revisited)*, in Ch. Fäcke, X. Gao, P. Garret-Rucks (a cura di), *The Handbook of Plurilingual and Intercultural Language Learning*, Chichester, Wiley, pp. 233-243.

2025b *Transculturality and Beyond: The case of “Little Blue nd Little Yellow”*, in S Bartoli Kucher S., Locatelli N., Meozzi T., *LINGUAGGI PER RINASCERE: AUTOBIOGRAFIE E INCONTRI TRANSCULTURALI*. *Italiano LinguaDue*, 17(1), <https://riviste.unimi.it/index.php/promoitals/article/view/29060>

Gary Romain (Ajar Èmile).

1975 *La vie devant soi*. Mercure de France.

Gogolin I.

2008 *Der monolinguale Habitus der multilingualen Schule*, Münster-New York-München-Berlin, Waxmann.

Golunal T.

2019 *The Use of Instagram as a Mobile-Assisted Language Learning Tool*,

in “*Contemporary Educational Technology*” 10(3), pp. 309-323, <https://doi.org/10.30935/cet.590108>.

Hallet W.

2015 Teaching Multimodal Novels, in W. Delanoy, M. Eisenmann, F. Matz (a cura di) *Learning with Literature in the EFC*, Berlin, Peter Lang, pp 283-298.

Hescher A.

2016 *Reading Graphic Novels. Genre and Narration*, Berlin/Boston, De Gruyter.

Kalantzis M, Cope B.

2012 *Multiliteracies. Literacy learning and the design of social futures*, London/New York, Routledge, pp. 9-37.

Kaplan A.Y.

1994 *On language memoir*. In Bammer (a cura di), *Displacements: Cultural identities in question*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 59-70.

Koch C.

2017 *Texte und Medien in Fremdsprachenunterricht und Alltag*, Stuttgart, ibidem.

Kramsch C.

1993 *Context and Culture in Language Teaching*, Oxford, Oxford University Press.

2004 *The multilingual experience: Insights from language memoirs*, in “TRANSIT”, 1,1, <https://transit.berkeley.edu/2005/kramsch/>.

2006 *From Communicative Competence to Symbolic Competence*, in “The Modern Language Journal”, Vol. 90, No. 2, pp. 249-252.

Krumm H.-J. & Jenkins-Krumm M.

2001 *Kinder und ihre Sprachen – lebendige Mehrsprachigkeit*, Eviva, Wien.

Lemieux A., Barton G., Lewkowich D., White B., Gauthier M.-C. & Beauchamp F.

2022 *Instapoésie: De l'espace de partage littéraire virtuel à la production de textes poétiques en classe du secondaire*. *Revue de recherches en littérature médiatique multimodale*, 16, <https://doi.org/10.7202/1096908ar>.

Lim F. V, Toh W.

2020 *How to teach digital reading?*, in “*Journal of Information Literacy*” 14(2), pp. 24-43, <http://dx.doi.org/10.11645/14.2.2701>.

Meozzi T.

2022 *Una narrazione autobiografica radicata nell'alterità: la rappresentazione letteraria dell'apprendimento linguistico*, in “*Italiano LinguaDue*”, 1. 2, 755-771. Ultima consultazione 13.03.2024, <https://riviste.unimi.it/index.php/promoitals/about>.

Mercer S., Dörnyei Z.

2020 *Engaging Language Learners in Contemporary Classrooms*. Cambridge: University Press.

Moon J.

2004 *A Handbook of Reflective and Experiential Learning. Theory and Practice*. Routledge Falmer, London.

Mujčić E.

2012 *La lingua di Ana. Chi sei quando perdi radici e parole?*, Formigine, infinito edizioni.

2025 *Vivere e scrivere tra le due lingue*, in S. Bartoli Kucher, N. Locatelli, T. Meozzi (a cura di), *Linguaggi per rinascere: autobiografie e incontri transculturali*, in "Italiano LinguaDue", 1, <https://riviste.unimi.it/index.php/promoitals/index/>

Nünning A.

2007 *Fremdverstehen und Bildung durch neue Weltansichten: Perspektivenvielfalt, Perspektivenwechsel und Perspektivenübernahme durch Literatur*, in W. Hallet, A. Nünning (a cura di), *Neue Ansätze und Konzepte der Literatur- und Kulturdidaktik*, pp. 36-50.

Nussbaum M.

2010 *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton, University Press.

OECD

2016 *Preparing our youth for an inclusive and sustainable world*, OECD Publishing, Paris.

Ponti E.

2020 *La vita davanti a se*, un film di Netflix, con S. Loren, I. Gueye e R. Carpentieri.

Reichhardt D.

2006 *Zur Theorie einer transkulturellen Frankophonie. Standortbestimmung und didaktische Relevanz*, in «PhiN.Philologie im Netz» 38, pp. 32-51.

2024 <https://www.kultur-port.de/blog/literatur/19052-elvira-mujcic-ich-verdicte-zeiten-themen-blicke.html>

<https://www.kultur-port.de/blog/literatur/19053-elvira-mujc-ic-die-sprache-von-ana.html>

Rösch H.

2004 *Migrationsliteratur als neue Weltliteratur?*, in «Sprachkunst», XXXV, pp. 89-109.

Rövekamp M.

2016 *Sie chatten mehr und lesen weniger*. "Der Tagesspiegel" 16.11.2026.

Surkamp C.

2007 *Handlungs- und Produktionsorientierung im fremdsprachlichen Literaturunterricht*, in W. Hallet, A. Nünning (a cura di), cit., pp. 88-106.

UNESCO

2014 *Global Citizenship Education: Preparing learners for the challenges of the twenty-first century*, UNESCO, Paris.

Zadra C.

2022 *Riflessività e incontri con i testi nella dialettica tra competenze transculturali, interculturali e globali*, in S. Bartoli Kucher, F. Iurlano (a cura di), *Quo vadis, italiano 2020? Letteratura, cinema, didattica e fumetti. Literatur, Film, Didaktik und Comics*, Berlin: Peter Lang, pp. 103-116.

*Ada Plazzo**

Linguaggio inclusivo nel contesto transculturale. Strategie e sfide nelle principali lingue europee.

Abstract

A partire da un quadro teorico interdisciplinare, il contributo esamina il ruolo del linguaggio nella costruzione della realtà sociale, confronta le strategie inclusive adottate in diversi contesti europei e ne discute le implicazioni educative e transculturali.

Building on an interdisciplinary theoretical framework, the paper examines the role of language in constructing social reality, compares inclusive strategies adopted in different European contexts, and discusses their educational and transcultural implications.

Parole chiave

linguaggio inclusivo, politiche linguistiche, transculturalità, identità di genere, Europa, rappresentanza linguistica, istruzione.

1. Introduzione teorica

Il concetto di *gender* inteso come identità fluida¹ si interseca con il paradigma della transculturalità poiché entrambi mettono in discussione categorie fisse e universali. Il primo sovverte la rigidità delle identità binarie, la seconda rifiuta l'idea di culture pure e separate, valorizzando invece processi di ibridazione e contaminazione (Welsch 1999).

* Professoressa Associata di lingua e cultura italiana, Università Autònoma di Barcellona.

¹ L'identità fluida, concetto che incarna la complessità e la mutevolezza del soggetto, si inserisce nella riflessione avviata da Foucault e Butler sulla natura instabile e costruita dell'identità di genere. Halperin la descrive come priva di un'essenza stabile e in continua evoluzione, mentre Fausto-Sterling ne mette in discussione la stessa nozione proponendo modelli alternativi; per approfondimenti, cfr. Halperin, D., *How to Be Gay*, Harvard University Press, Cambridge [MA], 2012; Fausto-Sterling, A., *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*, Basic Books, New York, 2000.

La transculturalità si configura così come superamento di frontiere e interazione tra sistemi differenti, in analogia con il genere fluido nella sua tendenza a riformulare convenzioni normative sociali e culturali (Prewitt-Freilino et al. 2012), e si collega alle *contact zones* di Pratt (1991, p. 34) in qualità di spazio privilegiato in cui dinamiche linguistiche e identitarie si incontrano, negoziano e si trasformano. A partire da questa disamina, il linguaggio inclusivo diventa una pratica comunicativa centrale per rappresentare identità non binarie, transgender e soggetti con background migratorio, oltrepassando lo stereotipato binarismo maschile/femminile.

Il linguaggio, lungi dall'essere un mero strumento neutro, partecipa attivamente alla costruzione della realtà sociale e alla riproduzione — o al sovvertimento — dei rapporti di potere (Bourdieu 2001/2014; Foucault 1975/1976; Fairclough 1995) e, acquisendo questa consapevolezza, le istituzioni europee e nazionali hanno promosso linee guida e progetti per un linguaggio più includente, come il *Gender-Neutral Language in the European Parliament* (Parlamento Europeo, 2018)², le Linee guida del CNR³, il progetto UniDiversity (2021) e le iniziative di associazioni come Rete Lenford⁴ e Genderleicht.de⁵ (Baldi 2021; Comandini 2021).

È innanzitutto doveroso esplicitare la distinzione tra linguaggio inclusivo — che incorpora una pluralità di identità di genere e culturali — e linguaggio di genere, volto a costruire simbolicamente la rappresentazione di maschile e femminile attraverso scelte linguistiche capaci di influenzare modelli cognitivi e immaginari sociali (Boroditsky 2003; Burr 1995; Cameron 1995; Robustelli 2000); nelle lingue con marcata connotazione grammaticale di genere, come italiano, francese e tedesco, il linguaggio inclusivo si configura come spazio di negoziazione mediante forme neutre (es. *schwa*), sostantivi epiceni e riformulazioni sintattiche (Lepschy 1989). L'inclusione linguistica implica inoltre il riconoscimento e il contrasto di oppressioni intersezionali — razzismo, sessismo, capacitismo e altre discriminazioni — come parte di una coesistenza attiva e rispettosa delle differenze (Acanfora 2021; Gheno 2021); in opposizione a visioni statiche e conflittuali delle identità culturali, come lo “scontro di civiltà” di Huntington (Reichardt

² Nel documento si invita all'uso di formule non marcate. Ad es. nella versione in inglese: *chair* invece di *chairman*, *police officer* per *policeman/policewoman*. Parlamento Europeo, Bruxelles, 2018. Disponibile su: <https://www.europarl.europa.eu>

³ Consiglio Nazionale delle Ricerche (CNR), *Linee guida CNR per un linguaggio inclusivo rispetto al genere*, CNR, Roma, 2024. Disponibile su: <https://www.cnr.it/it/news/13120/pubblicate-le-linee-guida-cnr-per-un-linguaggio-inclusivo-rispetto-al-genere>

⁴ Partner del progetto europeo *UniDiversity: Universities towards diversity*, volto a promuovere ambienti accademici inclusivi e l'uso di linguaggio rispettoso dell'identità di genere retelenford.it

⁵ Sprachleitfaden für eine gendergerechte Berichterstattung, Guida rivolta a mediaperson e giornalisti per un uso equo del linguaggio di genere in contesti professionali, Genderleicht.de. Disponibile su: <https://www.genderleicht.de/schreiben/>

2017, p. 50-51), la transculturalità propone un modello dialogico orientato alla convivenza e alla negoziazione.

Riflettere sul linguaggio inclusivo significa interrogare e destabilizzare categorie imposte dal potere, seguendo Welsch (1999) nell'idea di superare culture autosufficienti a favore di contaminazioni e pluralità di codici, narrazioni e memorie. A sua volta, il concetto di linguaggio sessista denuncia la falsa neutralità del maschile generico o sovraesteso, che escluderebbe identità fluide a sostegno di un ordine androcentrico (Cameron 2006). Nessun modello inclusivo è neutrale o universale, e il rischio di confondere “transculturale” e “ibrido” impone un approccio critico e decentrato, consapevole della storicità e dell'ideologia insite in ogni scelta linguistica (Reichardt 2017, p. 45).

In ambito educativo, ciò coinvolge lo sviluppo di competenze discorsive per interpretare il linguaggio come spazio dinamico di ridefinizione delle appartenenze, superare rigidità identitarie e costruire una cittadinanza linguistica che riconosca l'altro come interlocutore legittimo nella rinegoziazione dei confini del senso.

2. Il linguaggio costituente di realtà

Con la svolta linguistica del Novecento⁶, il linguaggio è stato riconosciuto come struttura attiva nella costruzione della realtà. Wittgenstein, con la teoria della raffigurazione, concepiva la lingua come corrispondenza logico-formale ai fatti del mondo, mentre ciò che eccede tale ambito — etica ed estetica — resterebbe indicibile (Frascolla 2000, p. 224). Su questa base e sulla ripresa della prospettiva schopenhaueriana⁷, Marconi (2003) evidenzia che la lingua non si limita a descrivere la realtà, ma ne delimita i confini del pensabile, influenzando ciò che può essere concepito; in tal senso, la teoria degli atti linguistici di Austin (1962/2019) riconosce al discorso una funzione performativa, capace di produrre effetti concreti nel momento stesso della sua enunciazione, concetto ripreso e sviluppato da Butler (1990/2013) nella teoria della performatività di genere, secondo cui il genere è un costrutto che si riproduce attraverso atti linguistici e ripetizioni discorsive.

In contesti culturalmente ibridi, tale performatività assume una dimensione transculturale, poiché gli atti linguistici operano nelle *contact*

⁶ Per “svolta linguistica del Novecento” va inteso il paradigma teorico sviluppatosi in ambito filosofico, linguistico e socio-culturale, riconducibile a figure come Wittgenstein (1953), Saussure (1922), Foucault (1969) ed esponenti del post-strutturalismo.

⁷ Cfr. Schopenhauer, A., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. di G. De Lorenzo, Laterza, Bari, 1973 [ed. orig. 1818], in particolare il libro II, in cui la *volontà* è delineata come essenza noumenica della realtà, contrapposta alla sua manifestazione fenomenica nella rappresentazione.

zones (Pratt 1991) come luoghi di negoziazione tra norme linguistiche, identitarie e culturali differenti, dove il significato si ridefinisce in rapporto a relazioni di potere e asimmetrie.

Inoltre, anche la linguistica critica (Fowler *et al.* 1985; Fairclough 1995) aveva evidenziato come il linguaggio contribuisce a stabilire ciò che è socialmente legittimo e accettabile, definendo i confini sia del dicibile che sia pensabile⁸. In Italia, infatti, le riflessioni pionieristiche di Sabatini (1987), gli studi di Robustelli (2000), le analisi sociolinguistiche di Berruto (2012) e le ricerche divulgative di Gheno (2021) hanno messo in luce il legame fra norme linguistiche, ideologia e visibilità di genere, mostrando come scelte apparentemente minime abbiano effetti simbolici e cognitivi rilevanti.

Da una profonda e ampia riflessione sulle qui sinteticamente esposte prospettive teoriche, si comprenderebbe perché, nei diversi contesti linguistici europei, le politiche e le pratiche di innovazione lessicale e grammaticale incontrino sia adesioni convinte sia resistenze, rendendo il linguaggio inclusivo un terreno privilegiato di confronto transculturale.

3. Strategie linguistiche inclusive in prospettiva transculturale

La *Carta europea delle lingue regionali o minoritarie* (1992)⁹ e la *Risoluzione sul multilinguismo* (2009)¹⁰ ribadiscono il ruolo del plurilinguismo come fondamento di inclusione culturale, ma *in rebus hodiernis*, la questione dell'inclusione di genere rimane ancora per lo più affidata alle politiche linguistiche dei singoli Stati membri. A livello sovranazionale, l'Unione Europea ha formulato raccomandazioni, come nel già citato documento del 2018. In questo modo, l'adozione di strategie inclusive varia in funzione della struttura grammaticale, del grado di marcatura di genere e della storia transculturale delle lingue, influenzata da fenomeni come migrazioni, colonialismo, contatti linguistici e politiche educative.

⁸ Esempi emblematici includono l'uso di termini come *clandestino* invece di *migrante irregolare*, *diversamente abile* invece di *handicappato*, *donna in gravidanza* invece di *gestante*, *responsabile delle pulizie* invece di *bidello* o *collaboratore domestico* invece di *colf*. In ambiti istituzionali o mediatici, tali scelte riflettono strategie discorsive che legittimano certe visioni del mondo e ne marginalizzano altre.

⁹ Consiglio d'Europa, *European Charter for Regional or Minority Languages*, Consiglio d'Europa, Strasburgo, 1992. Disponibile su: <https://www.coe.int/it/web/european-charter-regional-or-minority-languages/testo-della-carta>

¹⁰ Parlamento europeo, *Resolution on Multilingualism: an asset for Europe and a shared commitment*, Parlamento europeo, Bruxelles, 2009. Disponibile su: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-6-2009-0162_IT.html

Lingua	Marcatura di genere	Strategie	Contesto attuale
Italiano	Fortemente marcata	Forme femminili e agentivi (<i>ministra</i>), schwa (ə), epiceni	Adozione limitata; Accademia della Crusca prudente verso schwa e asterisco
Spagnolo	Fortemente marcata	Doppie forme, x/@/e (<i>alumnxs, alumn@s, alumnas</i>)	Ostilità RAE; uso in università e contesti locali
Francese	Fortemente marcata	Féminisation, doppie forme, écriture inclusive (<i>étudiant·e·s</i>)	Sostegno del Haut Conseil à l'Égalité, opposizione dell'Académie française, divieto nei documenti ufficiali (2017)
Tedesco	Marcata (-er/-in)	Barra obliqua (<i>Student/in</i>), maiuscola interna (<i>StudentInnen</i>), asterisco (<i>Studentinnen *</i>)	Diffusa in ambiti accademici; critiche su accessibilità
Inglese	Poco marcata per genere	Termini neutri (<i>firefighter</i>), <i>they</i> singolare	Ampia accettazione; riconoscimento ufficiale (APA, Merriam-Webster)

Tabella 1. Strategie inclusive e ricezione nelle principali lingue europee¹¹

¹¹ L'analisi della situazione italiana si basa sulla mia esperienza di insegnamento dell'italiano come lingua non materna all'estero e su ricerche radicate nella mia lingua madre. Si veda, a riguardo, D'Achille, P., *Un asterisco sul genere*, Accademia della Crusca, Firenze, 2021, <https://bit.ly/4ahejYL>; e De Santis, C., "L'emancipazione grammaticale non passa per una e rovesciata", *Magazine Istituto della Enciclopedia Treccani*, 9 febbraio 2022, <https://bit.ly/3uXdOno>, ma soprattutto il brillante contributo analitico di Thornton (2022).

Nelle lingue germaniche, la scarsa marcatura di genere ha favorito l'introduzione di forme inclusive come pronomi neutri e termini non marcati, mentre nelle lingue romanze la marcatura grammaticale, il peso delle tradizioni normative e la storia coloniale rendono il cambiamento più lento e controverso. L'analisi comparativa (Tab. 1) mostra come tali strategie riflettano non solo scelte linguistiche, ma anche traiettorie storiche e coloniali: contatti linguistici e influenze esterne più intensi favoriscono mediamente l'apertura alle innovazioni, pur restando condizionata da strutture grammaticali e ideologie linguistiche. Così, in alcune scuole italiane con forte presenza di studenti di origine araba, romena o ispanofona, si diffondono termini inglesi neutri (*teacher*, *student*) per aggirare le rigidità di genere (Pihlaja et al. 2022), mentre in università francesi internazionali l'uso di forme come "étudiant-e-s" risponde sia a istanze interne di inclusione sia alle esigenze di un pubblico plurilingue (Loison, Perrier 2024).

4. Casi studio europei

L'uso del linguaggio inclusivo in Europa riflette approcci diversi, modellati da norme, culture e lingue. Le evidenze nei tre ambiti empirici che seguono, tratte da un'ampia bibliografia e da studi interdisciplinari – linguistici, antropologici, sociologici e psico-cognitivi – offrono un quadro orientativo e critico, che non può auspicare all'esaustività.

4.1 L'università, autentica fucina di sperimentazione linguistica

Gli spazi accademici, spesso anticipatori di mutamenti sociali, costituiscono luoghi privilegiati per la sperimentazione linguistica. In Germania, iniziative come l'adozione del femminile come forma non inclusiva nei moduli amministrativi, sperimentata a Lipsia e Potsdam, hanno aperto un dibattito sulla leggibilità e l'efficacia comunicativa (Motschenbacher 2010; Sinner 2021), mentre altre università, come Göttingen, Brema e Berlino, hanno integrato nei documenti ufficiali strategie inclusive consolidate (Merkel 2011). In Italia, esperienze come l'introduzione di *schwa* da parte dell'Università di Torino¹² per includere identità non binarie e le linee guida dell'Università di Trento¹³ per comunicazioni rispettose delle

¹² Università di Torino, *Linguaggio esteso – Linee guida per un linguaggio rispettoso delle differenze*, Università di Torino, Torino, 2022. Disponibile su: https://www.unito.it/sites/default/files/lingua_estesa_unito_toolkit.pdf

¹³ Università di Trento, *Linguaggio rispettoso delle differenze*, Università di Trento, Trento, 12 marzo 2022. Disponibile su: <https://www.unitn.it/it/ateneo/equita-diversita-e-inclusione/lingue-e-culture/linguaggio-rispettoso-delle-differenze>.

differenze, riflettono un'attenzione crescente alle trasformazioni sociali e culturali.

4.2 Editoria e media

In ambito editoriale e mediatico, le scelte linguistiche riflettono sensibilità interne e apertura verso pubblici eterogenei. In Italia, il progetto CoGeNSI ha documentato strategie di neutralizzazione di genere nella comunità queer online (Comandini 2021), mentre la collana *Saggi Pop* di Effequ Editore ha adottato schwa e epiceni per evitare ambiguità di genere nei propri testi, anche in relazione alla compatibilità tecnologica di piattaforme come Android e Apple (Giusti 2022; Thornton 2022). In Spagna, La Catarata adotta forme alternative come l'uso di @/x nei propri volumi (La Catarata 2019).

4.3 Norme istituzionali e resistenze

La regolamentazione istituzionale del linguaggio inclusivo varia: in Francia, la circolare del 2017 ne limita l'uso nei documenti ufficiali, ma non ne impedisce la diffusione in ambiti militanti e creativi, dove sopravvive con proposte innovative (Abbou 2011; Liberman 2017); il divieto ha alimentato un dibattito tra esigenze di chiarezza e istanze di equità (JORF 2022; Delphy 2018). In Italia, la scelta di "Il Presidente del Consiglio" per Giorgia Meloni ha riaperto il confronto sulla femminilizzazione dei titoli, accentuando la polarizzazione, anche in ambito femminista (Galicci 2022).

Si osserva che l'adozione di strategie inclusive è favorita in contesti di intensa interazione transculturale e apertura a flussi globali, mentre resistenze più forti emergono dal prestigio normativo che resta legato a visioni identitarie rigide e alla conservazione di standard immutabili.

5. Verso un'educazione plurale e interconnessa

Il discorso pubblico non si limita a veicolare contenuti, ma contribuisce a definire chi possa essere nominato e chi resti invisibile, producendo effetti concreti di inclusione o esclusione. Come discusso in apertura, il linguaggio inclusivo va inteso come pratica dinamica di ridefinizione delle appartenenze, capace di sostenere una cittadinanza linguistica aperta a identità fluide e transnazionali (Welsch 1999; Pratt 1991; Gheno 2021). In ambito educativo, ciò coinvolge lo sviluppo di competenze linguistiche che riconoscano e valorizzino sia pluralità che contaminazioni, promuovendo spazi di interazione e negoziazione tra differenze.

Le pratiche inclusive si confrontano con sfide ricorrenti sul piano:

- istituzionale con resistenze normative e decisioni politiche che ne limitano l'uso (es. Francia, Italia);
- tecnologico e di accessibilità con segni grafici come asterisco o schwa sono poco compatibili con alcuni lettori vocali e software per persone con disabilità visive;
- socioculturale per la polarizzazione tra chi percepisce il linguaggio inclusivo come progresso democratico e chi come imposizione ideologica.

Superare tali criticità richiederebbe un approccio interdisciplinare capace di intrecciare linguistica, educazione e politiche sociali, al fine di consolidare spazi linguistico-educativi realmente plurali e all'altezza delle trasformazioni caratterizzanti la società europea *in fieri*.

Bibliografia

- Abbou, J. (2011). Double gender marking in French: A linguistic practice of antisexism. *Current Issues in Language Planning*, 12(1), 55-75. <https://doi.org/10.1080/14664208.2010.541387>
- Acanfora, F. (2021). *In altre parole*. Effequ, Firenze.
- Austin, J. L. (2019). *Come fare cose con le parole* (G. Mangione, a cura di; C. E. Crescentini, trad. it.). Marietti, Genova [ed. or. 1962].
- Baldi, B. (2021). *Il linguaggio del potere. Comunicazione politica e società*. Carocci, Roma.
- Berruto, G. (2012). *Sociolinguistica dell'italiano contemporaneo* (nuova ed.). Carocci, Roma.
- Boroditsky, L. (2003). Linguistic relativity. In D. Gentner & S. Goldin-Meadow (a cura di), *Language in Mind: Advances in the Study of Language and Thought* (pp. 1-28). MIT Press, Cambridge (MA).
- Bourdieu, P. (2001). *La distinzione. Critica sociale del gusto*. Il Mulino, Bologna.
- (2014). *Il dominio maschile* (A. Serra, trad. it.). Feltrinelli, Milano [ed. or. 1998].
- Burr, E. (1995). Agentivi e sessi in un corpus di giornali italiani. In G. Marcato (a cura di), *Dialettologia al femminile. Atti del Convegno Internazionale di Studi* (pp. 349-365). CLUEB, Padova.
- Butler, J. (2013). *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità* (S. Vaccaro, trad. it.). Laterza, Roma-Bari [ed. or. 1990].

- Cameron, D. (1995). *Verbal Hygiene*. Routledge, London.
- (2006). *On Language and Sexual Politics*. Routledge, London.
- Comandini, G. (2021). Salve a tuttə, tutt*, tuttu, tuttx e tutt@: L'uso delle strategie di neutralizzazione di genere nella comunità queer online. *DOAJ*. <https://doaj.org/article/bf26c9068dd9446c85bedd27415781d0>
- Consiglio Nazionale delle Ricerche - CNR. (s.d.). *Linee guida per un linguaggio rispettoso delle differenze di genere*. CNR, Roma.
- D'Achille, P. (2011). Norma linguistica. In *Enciclopedia dell'Italiano Treccani*. [https://www.treccani.it/enciclopedia/norma-linguistica_\(Enciclopedia-dell/](https://www.treccani.it/enciclopedia/norma-linguistica_(Enciclopedia-dell/)
- & Thornton, A. M. (2020). Professioni e mestieri al femminile. *Italiano Digitale*, 3. <https://doi.org/10.35948/2532-9006/2020.4400>
- Delphy, C. (2018). *Classer, dominer. Qui sont les autres?* La Fabrique, Paris.
- European Parliament. (2018). *Gender-Neutral Language in the European Parliament*. Bruxelles.
- Fairclough, N. (1995). *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. Longman, London.
- Formanowicz, M., Roessel, J., Horvath, L. K., & Sczesny, S. (2013). The impact of gender-fair language on social perception. *Frontiers in Psychology*, 4, 889. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2013.00889>
- Foucault, M. (1976). *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (A. Fontana & P. Pasquino, trad. it.). Einaudi, Torino [ed. or. 1975].
- Fowler, R., Hodge, B., Kress, G., & Trew, T. (1985). *Linguistica critica. Lo studio del linguaggio come pratica sociale*. Il Mulino, Bologna.
- Frascolla, P. (2000). *Tractatus logico-philosophicus. Introduzione alla lettura*. Carocci, Roma.
- Galici, G. (2022, 18 novembre). “Lei è il premier, io sono il direttore”. *ilGiornale.it*. <https://www.ilgiornale.it/news/politica/lei-premier-io-sono-direttore-beatrice-venezi-giorgia-meloni-2080301.html>
- Ghenò, V. (2021). Linguaggio ampio: sette spunti (più uno) per allargare il campo. *ReWriters*. <https://rewriters.it/linguaggio-ampio-sette-spunti-piu-uno-per-allargare-il-campo/>
- Giusti, G. (2022). Proposta di uso del simbolo <ə> e <3> in italiano inclusivo. *DEP - Deportate, esuli e profughe*, 48, pp. 1-19.

- Huntington, S. P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon & Schuster, New York.
- JORF - Journal officiel de la République française. (2017). *Circolare del 21 novembre 2017 relativa alle regole di femminilizzazione* [Primo Ministro Édouard Philippe]. <https://www.legifrance.gouv.fr>
- Kollmayer, M., Schober, B., & Spiel, C. (2018). Gender stereotypes in education. *European Journal of Developmental Psychology*, 15(4), 361-377.
- La Catarata. (2019). *Manual de lenguaje inclusivo*. La Catarata, Madrid.
- Lepschy, G. (1989). Lingua e sessismo. In *Nuovi saggi di linguistica italiana* (pp. 61-84). Il Mulino, Bologna.
- Liberman, M. (2017). Écriture inclusive. *Language Log*. <https://languagelog.ldc.upenn.edu/nll/?p=34912>
- Loison, M., & Perrier, G. (2024). *L'écriture inclusive. Le langage est politique!* L'Opportune, Paris.
- Marconi, D. (2003). *Wittgenstein*. Laterza, Roma-Bari.
- Merkel, E. (2011). Geschlechtergerechte Sprache. *Journal Netzwerk FGF*, 36-41. <https://doi.org/10.17185/dupublico/72764>
- Motschenbacher, H. (2010). *Language, Gender and Sexual Identity*. John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia.
- Pihlaja, S., Baker, P., & McEnery, T. (2022). *Language, Identity and Inclusion in Higher Education*. Palgrave Macmillan, London.
- Pratt, M. L. (1991). Arts of the contact zone. *Profession*, 33-40.
- Prewitt-Freilino, J. L., Caswell, T. A., & Laakso, E. K. (2012). The gendering of language. *Sex Roles*, 66(3-4), 268-281.
- Reichardt, D. (2017). On the theory of a transcultural Francophony. *Transnational '900*, 1(1), 171-185. https://doi.org/10.13133/2532-1994_1.4_2017
- Robustelli, C. (2000). Lingua e identità di genere. *Studi Italiani di Linguistica Teorica e Applicata*, XXIX, 507-527.
- (2012). *Linee guida per l'uso del genere nel linguaggio amministrativo*. Comune di Firenze.
- (2018). *Lingua italiana e questioni di genere*. Aracne, Roma.
- Sabatini, A. (1987). *Raccomandazioni per un uso non sessista della lingua italiana*.

- Presidenza del Consiglio dei Ministri, Roma.
- (2015). *Il sessismo nella lingua italiana*. Presidenza del Consiglio dei Ministri, Roma.
- Sczesny, S., Formanowicz, M., & Moser, F. (2015). Gender-fair language. *Frontiers in Psychology*, 6, 1717.
- Sinner, C. (2021). Nicht exklusive Sprache. *Équivalences*. https://astti.ch/wp-content/uploads/2022/02/sinner_13071.pdf
- Thornton, A. M. (2022). Igiene verbale e forme con ə. *AION-L*, 11, 1-23. <http://www.serena.unina.it/index.php/aionlin/article/view/9623/10069>
- UniDiversity Project. (2021). *Linee guida per la diversità e l'inclusione*. Università di Milano, Milano.
- Welsch, W. (1999). Transculturality. In M. Featherstone & S. Lash (a cura di), *Spaces of Culture* (pp. 194-213). Sage, London.

*Stefano Polenta**

Nulla di ciò che è umano mi è estraneo: l'intuizione transculturale dell' «uomo completo»

L'unità e la diversità umana

«Sono umano, nulla di ciò che è umano mi è estraneo», afferma Terenzio.

Pur essendo centrato in una specifica forma di umanità, l'uomo può comprendere, stando alle parole di Terenzio, anche quanto è *diverso* da sé. Ma come è possibile superare la limitazione specifica della propria cultura per comprendere, addirittura, «tutto ciò che è umano»?

La tesi che esploreremo nello spazio di questo contributo è che ogni cultura, per quanto diversa, è espressione di una medesima «natura umana in generale» – come afferma Fromm (1962, tr. it. 1989, p. 31) mutuando il concetto da Marx (1872–1873, tr. it. 2013, nota u1) – che viene codificata in ogni singolo contesto culturale in modo diverso e idiosincratico.

Non sarà mai possibile osservare una «natura umana in generale» in quanto tale, perché ciò che osserviamo rappresenta sempre una manifestazione specifica della natura umana nelle diverse culture. Da queste manifestazioni, diverse tra loro, possiamo tuttavia dedurre che cos'è questa «natura umana in generale» [...] e quali sono i bisogni dell'uomo in quanto tale (Fromm, 1962, tr. it. 1989, p. 31).

Ogni realizzazione storicamente determinata della natura umana recherà con sé delle realizzazioni, ma anche delle limitazioni. Ad esempio, osserva Fromm, nella nostra cultura individualista e competitiva le spinte alla cooperazione e all'amore verso il prossimo sono perlopiù confinate nell'inconscio.

* Professore associato di Pedagogia generale e sociale. Università degli Studi di Macerata.

Per usare una diversa terminologia, ogni cultura affonda le radici in un fondo *mitico-archetipico* che viene interpretato in modo differente da ciascuna cultura. Le culture potrebbero essere paragonate a degli alberi che, pur affondando le radici in uno stesso terreno, sono diversi fra loro. Ma questo paragone è, a ben vedere, inadeguato. Se è possibile, infatti, ricondurre le diverse tipologie di alberi a una conoscenza scientifica accreditata, non riusciamo a fare altrettanto con le diverse culture, perché non possiamo *oggettivare* il fondo mitico-archetipico individuando una griglia di significati universali a partire dai quali *dedurre* le specificità culturali. La relazione fra la cultura concreta e l'appartenenza all'«umanità in generale» è, potremmo dire con Panikkar (2002, p. 13), di tipo «trascendentale».

Anche Jung – al quale dobbiamo il termine «archetipico» sopra utilizzato¹ – insiste sul carattere «formale» e non «rappresentazionale» dell'archetipo, che è a suo parere qualcosa di simile sul piano psicologico di quanto Platone intendeva con il concetto di «idea». L'archetipo è, cioè, una condizione di possibilità dello psichismo umano che rimane scevra da significati concreti (che pure da essa derivano)².

Morin, che si è a lungo dedicato a questi temi, dedica la parte sesta di *Paradigma perduto* (1973, tr. it. 2001) a dipanare il problema «dell'unità e della diversità umane». A suo parere, è errato optare per l'una o l'altra alternativa. Così procedendo, «o si oppone all'estrema diversità [...] delle culture un principio astratto di unità che le separa o ne fa dei semplici epifenomeni; oppure si oppone a questo principio astratto e immobile un'eterogeneità che diventa anche essa incomprensibile». Occorre allora ipotizzare l'esistenza di una «base preculturale, cioè innata, di comportamenti, di conoscenze, di comunicazioni (Ropartz, 1972)» che funzioni come «matrice originaria» da cui le varie culture – da considerare come «sistemi aperti» – si ramificano sulla base di sollecitazioni eco-sistemiche e secondo logiche tipicamente «complesse» e niente affatto «lineari».

¹ Il concetto di «mito» è invece mutuato da Panikkar, per il quale si rimanda al paragrafo 2 del presente contributo.

² «Mi accade continuamente di imbattermi nell'equivoco secondo cui gli archetipi sarebbero contenutisticamente determinati, sarebbero cioè una sorta di “rappresentazioni” inconse. Devo perciò ancora una volta sottolineare che essi non sono determinati dal punto di vista del contenuto, bensì soltanto in ciò che concerne la forma, e anche questo in misura assai limitata. Che un'immagine primordiale sia contenutisticamente determinata lo si può dimostrare solo quand'è divenuta cosciente e si è perciò arricchita del materiale dell'esperienza cosciente. La sua forma è piuttosto paragonabile, come ho spiegato altrove, al sistema assiale di un cristallo il quale per così dire preforma la struttura del cristallo stesso nell'acqua madre, senza possedere un'esistenza materiale sua propria. Questa si esprime soltanto nel modo in cui si cristallizzano ioni e molecole. L'archetipo è in sé un elemento vuoto, formale, nient'altro che una *facultas praeformandi*, una possibilità data a priori della forma di rappresentazione» (Jung, 1938, tr. it. 2014).

Anche se «le civiltà sono potute apparire totalmente eterogenee le une alle altre», argomenta pertanto Morin, esse «partono dagli stessi fondamenti antroposociologici». Il rapporto fra «codice culturale» e la nostra singolarità non è, occorre ribadirlo, di tipo «lineare», ma «complesso». E la «complessità» non potrà mai confluire in una scienza onnicomprensiva, rimanendo sempre una «sfida». Ne segue che «la scienza dell'uomo» non potrà mai essere «la ricetta magica che risolverà il problema pratico della politica dell'uomo. Noi sappiamo ormai che ogni teoria, compresa quella scientifica, non può esaurire il reale, rinchiudendo l'oggetto nei suoi paradigmi. Essa è condannata a rimanere aperta, cioè incompleta, insufficiente, spalancata sull'indeterminatezza e l'ignoto». Per Morin questa insufficienza «è corroborante» perché ci permette di «sfuggire per sempre alla teoria dominante che spiega tutto, alla litania che pretende di risolvere tutto». E aggiunge in un passo particolarmente suggestivo:

È corroborante infine considerare il mondo, la vita, l'uomo, la conoscenza, l'azione come dei «sistemi aperti». L'apertura, abisso sull'insondabile e il nulla, ferita originaria del nostro spirito e della nostra vita, è anche la bocca assetata e affamata attraverso la quale il nostro spirito e la nostra vita esprimono i desideri, respirano, bevono, mangiano, baciano.

Tale «apertura» ci mette in contatto non solo con la «matrice originaria» che ci rende umani, ma addirittura con il «cosmo», del quale l'uomo è, enigmaticamente, un «ologramma», come conclude poeticamente Morin nel suo libro *La testa ben fatta* (1999, tr. it. 2000, p. 38):

Come un punto di un ologramma, noi portiamo in seno alla nostra singolarità non solo tutta l'umanità, tutta la vita, ma anche quasi tutto il cosmo, con il suo mistero che senza dubbio giace al fondo della natura umana.

La filosofia comparativa è impossibile

Panikkar imprime a questi temi un'apertura ancora maggiore, connettendo esplicitamente l'uomo non solo al cosmo, ma anche alla trascendenza. Egli usa il termine «cosmoteandrico» per alludere all'integrazione fra la materialità del cosmo, la coscienza umana e la dimensione spirituale. «L'uomo non è soltanto un essere sociale; egli è anche un essere cosmico – anzi cosmoteandrico. Siamo anche noi responsabili dell'armonia dell'universo» (2002, p. 124).

Le culture, pur legittimamente diverse, condividono per Panikkar delle «invarianti umane» (*Ibid.*, p. 13). Ad esempio, tutti mangiano e dormono. Queste invarianti, tuttavia, assumono un significato specifico solo all'interno di una determinata cultura. Ad esempio, il mangiare e dormire

acquisiscono un senso peculiare nei diversi contesti culturali. È possibile, tuttavia, comprendere il diverso perché tutte le culture affondano le radici in un medesimo «essere umani» che percepiamo come «base di discorso». Panikkar descrive così il terreno condiviso che rende possibile il dialogo interculturale:

Condividiamo un universo di discorso che ci è più o meno comune, un orizzonte di intelligibilità che ci permette di capire ciò che si dice e di essere d'accordo o in disaccordo con *esso*, perché abbiamo capito che discutiamo della stessa cosa, dello stesso *esso* – un *esso* che non è precisamente una «cosa in sé», ma un *esso* che scopriamo come tale perché lo situiamo dentro un orizzonte comune, che ci consente di non porre l'ennesimo «perché?»: è ciò che io chiamo *mythos*. Lo accettiamo come ovvio, evidente, naturale, vero, convincente e non sentiamo il bisogno di indagare oltre. Crediamo in esso in tal modo che non «pensiamo» neppure di credere in esso: è «taken for granted», «è evidente», «cela va de soi», «selbstverständlich» (*Ibid.*, p. 65).

Una prima importante conseguenza di tale impostazione è che la comprensione interculturale non avviene tanto al livello del *logos* – ovvero di una comprensione esclusivamente concettuale, senza negare l'importanza di questo livello – ma del *mythos*, che è il terreno dove i concetti, sempre insaturi, come suggerisce anche Morin, affondano le loro radici.

La comprensione nel *mythos* rende possibile la comunicazione interculturale, dal momento che ci permette di afferrare il significato di quello che l'altro dice anche quando non ne condividiamo il mondo concettuale. Il veicolo del *mythos* non è il concetto, ma il simbolo, e ciò che ci apre al *mythos* è la coscienza simbolica (Panikkar, 2002, pp. 65-66).

La differenza fra «concetto» e «simbolo» è cruciale: «la confusione fra concetto e simbolo è stata fatale per l'epoca contemporanea» (2002, tr. it. 2009a, p. 228). Se nel concetto prevale la qualità definitoria dell'astrazione, è nel simbolo che continua a pulsare il fondo mitico-archetipico. I simboli non possono pertanto essere estrapolati dal *tutto* di cui fanno parte e inseriti in una sorta di grammatica universale da utilizzare come metro di paragone per comprendere e deciptare i significati maturati entro ciascun contesto culturale. Non esistono, cioè, con le parole di Panikkar (2002, p. 13), degli «universali culturali». Ad esempio, il Dio cristiano e il concetto di «vacuità» dei buddisti rivestono significati profondi simili, ma dal punto di vista concettuale si pongono agli antipodi, in quanto l'uno esprime la pienezza del divino e l'altro l'esatto opposto, il suo essere «vuoto». Non possiamo comprendere la loro relazione mettendoli in comparazione diretta, ma occorre spostarsi a un livello più inclusivo. Panikkar parla a tale proposito di «omeomorfismo»:

La nozione di omeomorfismo non implica un puro e semplice confronto dei concetti di una tradizione con i concetti di un'altra. Voglio suggerire questa nozione come correlazione tra due punti di vista di due sistemi differenti in modo che un dato aspetto in un sistema corrisponda a un aspetto dell'altro sistema. Il metodo non implica che un sistema sia migliore (logicamente, moralmente, ecc.) dell'altro, né che i due aspetti siano intercambiabili. Non si può trapiantare *sic et simpliciter* un elemento di un sistema in un altro sistema. Il metodo si limita a scoprire le correlazioni omeomorfiche. Bisogna parimenti precisare che un omeomorfismo non è identico a una analogia, benché siano legati l'uno all'altra. L'omeomorfismo non significa che le due nozioni sono analoghe, cioè in parte simili e in parte differenti, perché questo implicherebbe che ambedue partecipano a un *tertium quid* che serve di base all'analogia. L'omeomorfismo significa piuttosto che le nozioni giocano ruoli equivalenti, assolvono equivalenti funzioni all'interno dei rispettivi sistemi (Panikkar, 1964, tr. it. 2011, p. 110).

Questo significa, per Panikkar (2005, tr. it. 2019, p. 21), che «la filosofia comparativa è impossibile». Infatti, «per comparare devo pormi fuori dai *comparanda*» (*Idem*) assumendo, pertanto, un punto di vista esterno, mentre «l'interculturalità non può avere un arbitro sovraculturale» (Panikkar, 2005, tr. it. 2009b, p. 220). Possiamo solo sforzarci di intuire l'universo di senso che fa da sfondo ai singoli aspetti di una cultura senza la pretesa di estrapolarli dal contesto di appartenenza e di *giudicarli* a partire da una prospettiva *terza* che funga estrinsecamente da criterio di comparazione, ma tenendo piuttosto conto delle funzioni simili che aspetti all'apparenza anche dissimili rivestono nelle diverse culture.

Possiamo pertanto affermare che ogni cultura è un «universo di senso», dove i significati culturali si definiscono nella loro interazione reciproca, nel costituire una rete. Pertanto, non è possibile estrapolare un nodo dalla rete, oggettivarlo e metterlo in comparazione con un altro significato culturale (parimenti sottratto alla rete relazionale di cui fa parte). Le culture sono «organismi viventi», caratterizzati da modi peculiari di tematizzare e vivere il fondo mitico-archetipico. Ogni cultura genera una visione del mondo, modi di sentire, comprendere e immaginare. Questi non sono mai pienamente tematizzabili, ma richiedono uno sforzo di immedesimazione per essere colti. Mutuando un concetto dall'epistemologia della complessità, potremmo affermare che una cultura è un «sistema vivente», ovvero qualcosa di più della somma delle sue parti. Un sistema vivente è, infatti, caratterizzato da una logica di «campo» che lega tutte le parti in un insieme coerente e autosignificante. Nel rapportarci con un'altra cultura dobbiamo cogliere questo *qualcosa in più* che conferisce un senso peculiare ai significati che in essa si esprimono. Dobbiamo possedere una sensibilità *olistica* che ci permette di intuire il tutto che sta dietro le parti, la rete che lega fra loro i signi-

ficati. Dobbiamo superare una comprensione dall'*esterno*, oggettivante e basata su criteri universali, per sviluppare una comprensione dall'*interno*. Solo empatizzando con l'altro da sé è possibile maturare una comprensione *da dentro* e intuire che nelle diverse culture, in quanto organismi viventi, contenuti differenti possono ricoprire funzioni sistemiche analoghe. Panikkar ne parla in termini di «equivalenti funzionali». È possibile attivare una comprensione reciproca sulla base di «una sorta di risonanza fra due sistemi sintonizzati l'uno con l'altro mediante proprietà corrispondenti» (Sander, 1991, tr. it. 2007, p. 201) che ci permetta di comprendere che due concetti differenti, come nell'esempio del vuoto buddista e della pienezza cristiana sopra richiamato, possano essere analoghi a livello sistemico e funzionale.

Un dialogo basato sull'amore e sul rispetto

Per comprendere l'altro da sé dobbiamo, pertanto, superare il livello logico-discorsivo e intraprendere un viaggio di conoscenza delle altre culture. Le parole da utilizzare sono: incontro, empatia, relazione, esperienza. Le culture sono dei *soggetti* con i quali dialogare, non *oggetti* da decodificare a partire da una prospettiva *terza*. L'intesa non è *data*, ma va costruita passo passo nel dialogo e nell'ascolto.

Per comprendere l'altra cultura dobbiamo, per Panikkar, superare la logica del «dialogo dialettico» che presuppone di poter superare la differenza fra due posizioni sulla base di un'analisi delle differenze concettuali e utilizzando il principio di non-contraddizione per definire i propri e gli altrui limiti. Porsi dal punto di vista dell'astrazione concettuale significa già introdurre un «monomorfismo culturale» (1999, tr. it. 2009c, p. 64), e quindi un «colonialismo», per il quale «è *impensabile* che [la verità] possa essere polivalente» (2002, tr. it. 2009a, p. 231).

Possiamo richiamare Whitehead per chiarire ulteriormente tale posizione. A suo parere, ragionare per astrazioni è certamente il compito della filosofia, non c'è dubbio. «La stessa crescita della coscienza deriva dal sorgere delle astrazioni» (1938, tr. it. 1972, p. 176). Tuttavia, «l'astrazione può fuorviarci rispetto alla complessità reale da cui si origina» (*Ibid.*, p. 177) impedendoci il «ritorno al concreto» (*Idem*), là dove è sempre vivo il processo creativo della realtà. Così, «un uso fortunato delle astrazioni fa parte dell'essenza dell'evoluzione verso l'alto» (*Idem*), ma un eccesso di astrazione è dannoso, perché isola reciprocamente le cose, separandole dal tessuto relazionale della realtà e impedendoci di cogliere le relazioni *interne* fra le cose, dove «la parte è evidentemente costitutiva del tutto» e

viceversa (1925, tr. it. 2001, pp. 141-142). Se esercitata senza limiti, l'astrazione introduce uno sterile schematismo rispetto alla viva relazionalità del reale. Whitehead mette in guardia contro l'eccesso di astrazione: «Tutti noi conosciamo [...] intelligenze spiccatamente penetranti, irremovibilmente chiuse nel duro guscio delle astrazioni, che ci impongono le loro astrazioni con il semplice peso della loro personalità [...] Poiché non è possibile pensare senza astrazioni, è di importanza estrema essere vigilanti nell'esaminare i modi dell'astrazione» (*Ibid.*, pp. 73-74). La filosofia dovrebbe essere una critica delle astrazioni. «Una civiltà che non può erompere oltre gli argini delle sue astrazioni [...] è destinata alla sterilità» (*Idem*). Ecco perché, pur dovendo essere «sistematici [...], dobbiamo mantenere aperti i nostri sistemi. In altre parole dobbiamo essere sensibili alle loro limitazioni. Esiste sempre un vago "al di là" che attende di essere penetrato nei suoi particolari» (1938, tr. it. 1972, p. 35).

L'obiettivo del dialogo transculturale non è, pertanto, operare solamente delle comparazioni concettuali, tentando di assimilare l'altro a sé o tentando di «con-vincere» (vincere su) l'altro (Panikkar, 2002, p. 44), ma basarsi sull'ascolto, sull'empatia. Panikkar parla di dialogo «dialogale» (o «duologale») (*Idem*), che mira innanzitutto all'armonia e alla convivialità. Qui il focus non è sulle differenze concettuali, che pure esistono e vanno rispettate, ma sul comune «essere umani», che nessuno di noi può avere la pretesa di cogliere esaustivamente. «Il dialogo dialogale non pone condizioni ed è vulnerabile: va affrontato con fiducia e desiderio comune di approfondire una Verità, una Giustizia, una Intesa che ci supera» (*Ibid.*, pp. 44-45). L'umiltà del dialogo dialogale, l'estrema forma di rispetto che esso veicola, può essere avvicinato all'amore. Infatti, «qualunque approccio senza amore a un'altra cultura è una violazione dell'altra cultura» (*Ibid.*, p. 116).

Anche Buber (1959, p. 114), parlando del dialogo interreligioso, sviluppa un'argomentazione simile affermando che il dialogo non proviene da «un contenuto di fede di cui si pretende l'esistenza in tutte le religioni» ma dall'apertura reciproca delle anime e sul senso autentico di comunità che da essa scaturisce. Questo genera un radicale cambio di atteggiamento: dalla frustrante esperienza dei limiti della nostra prospettiva all'aprirsi ad una situazione di attesa di chi si mette in cammino senza sapere nulla se non il nutrire fiducia nel proprio e altrui essere creature.

L'empatia transculturale, pertanto, non può essere ridotta a ritrovare gli stessi contenuti della propria cultura in quella dell'altro, secondo un modello appropriativo, ma richiede di spostarci a un livello più inclusivo in cui si tenta di condividere l'universo di senso sul quale si basa l'altra cultura e, per risonanza, la nostra.

L'intuizione transculturale dell'uomo completo

Se in questo viaggio di conoscenza dell'altro rinunciamo alla tentazione *oggettivante*, eviteremo anche di oggettivare noi stessi, e ci concederemo con ciò la possibilità di lasciare aperta la domanda su cosa significhi *essere umani*. Se non cercassimo ancoraggi rassicuranti, cioè, lasceremmo aperto un varco su quel fondo archetipico che ci mostrerebbe, allora, che essere umani non è solo consistere in *questo* o *quello*, ma essenzialmente essere impegnati nel tentativo di diventare umani! È questo che rende una cultura viva. Tutte le culture sono parte di un paradosso, in quanto possono essere ciò che sono solo in una condizione di apertura verso il fondo mitico-archetipico, senza poterlo però afferrare in maniera compiuta. Una cultura insterilisce se non mantiene una relazione con la *verità*, ma questa verità non può essere posseduta, perché deve rimanere una meta verso la quale camminare. Il dialogo transculturale ci offre, allora, la preziosa opportunità di «scoprirsi reciprocamente», di entrare in contatto con un «altro» che esprime qualcosa che ci riguarda, perché ogni cultura è espressione di una interpretazione legittima di cosa significa *essere umani*. Nel dialogo transculturale ci specchiamo reciprocamente in un altro modo di sperimentare la comune umanità. Nel dialogo autentico acquisiamo, così, un altro legittimo punto di vista che ci permette di scoprire la *parzialità* – e con ciò anche l'universalità e la bellezza – di ogni cultura. La promessa del dialogo transculturale è, allora, di farci intuire l'«uomo completo» (Panikkar, 2002, p. 14), «l'uomo universale, l'uomo intero» (Fromm, 1989, p. 130). Fromm offre una descrizione di grande suggestione:

L'uomo, in qualsiasi cultura viva, ha dentro di sé tutte le potenzialità: egli è l'uomo arcaico, l'animale da preda, il cannibale, l'idolatra, ed è al tempo stesso un essere capace di ragione, di amore, di giustizia. Il contenuto dell'inconscio, quindi, non è né il male né il bene, né il razionale né l'irrazionale, è entrambe le cose, è tutto ciò che è umano. L'inconscio è l'uomo intero, meno quella parte di lui che corrisponde alla sua società. La coscienza rappresenta l'uomo sociale, le limitazioni accidentali imposte dalla situazione storica in cui un individuo viene a trovarsi. Lo stato di incoscienza rappresenta l'uomo universale, l'uomo intero, radicato nel cosmo: rappresenta quanto vi è in lui di vegetale, di animale e di spirituale, rappresenta il suo passato sino agli albori dell'esistenza umana, e rappresenta il suo futuro fino al giorno in cui egli sarà divenuto pienamente umano, quando la natura sarà umanizzata così come l'uomo sarà «naturalizzato» (*Idem*).

La *magnanimitas*, a cui fa riferimento ancora Panikkar, è la grandezza d'animo che permette di accogliere l'altro da sé. Scoprendo che tutti gli uomini sono impegnati nella comune avventura di essere umani, si su-

pera il proprio narcisismo e si acquisisce una maggiore ampiezza di prospettive e, quindi, un autentico pensiero critico. Per fare questo occorre autenticità e serietà, non il semplice desiderio di compiere esperienze esotiche per nutrire il proprio Sé, perché la capacità di dislocarsi in molteplici punti di vista *incarnati* significa anche farsi carico delle peculiari limitazioni che quella cultura reca con sé – perché ogni cultura è chiusura e apertura assieme, costrizione e liberazione. Nel tentativo di comprendere l'altro, il dialogo transculturale ci offre, così, anche la possibilità di comprendere in modo più ampio noi stessi, mettendoci in contatto con la radicale apertura che caratterizza il nostro essere umani.

Bibliografia

Buber M.

1954 *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Lambert Schneider, Heidelberg; tr. it. di P. Facchi e U. Schnabel, *Il principio dialogico*, Edizioni di Comunità, Milano 1959.

Fromm E.

1962 *Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud*, Simon and Schuster, New York; tr. it. di P. Bechere Pecchio e L. Pecchio, *Marx e Freud. Oltre le catene dell'illusione*, Mondadori, Milano 1989.

Jung C.G.

1938 *Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus*. Pubblicato per la prima volta in: «Eranos-Jahrbuch» (Zurigo 1939). Riveduto in *Von den Wurzeln des Bewusstseins. Studien über den Archetypus*, in «Psychologische Abhandlungen», vol. 9 (Zurigo 1954); tr. it. di L. Baruffi, *Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre*; ripubblicato in «Opere di C. G. Jung», Tomo 9/1, Bollati Boringhieri, Torino 2014 (edizione digitale).

Marx K.

1872–1873 *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie. Erster Band. Der Produktionsprozeß des Kapitals*, Otto Meissner, Hamburg; tr. it. a cura di A. Macchioro e B. Maffi, *Il capitale*, De Agostini/UTET, 2013 (1ª ed. digitale).

Morin E.

1973 *Le Paradigme perdu: la nature humaine*, Éditions du Seuil, Paris; tr. it. di E. Bongioanni, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?* Feltrinelli, Milano 2001.

1999 *La tête bien faite. Repenser la réforme, réformer la pensée*, Éditions du Seuil, Paris; tr. it. Di S. Lazzari, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, Raffaello Cortina, Milano 2000.

Panikkar R.

- 1964 *Religione e religioni. Concordanza funzionale, essenziale ed esistenziale delle religioni*, Morcelliana, Brescia; ripubblicato in *Opera Omnia*, vol. II, *Religione e religioni*, Jaca Book, Milano 2011.
- 1999 *The Defiance of Pluralism*, «Soundings», vol. LXXIX, 1-2, pp. 169-191; tr. it. di F.O. Dubose, *La sfida al pluralismo*; ripubblicato in *Opera Omnia*, vol. VI/I, *Pluralismo e interculturalità*, Jaca Book, Milano 2009c, pp. 51-70.
- 2002 *Soleil levant et Soleil couchant*, «Diogenès», n. 200; tr. it. di M. Ghilar di, *Sol levante e sol calante*, «Simplegadi», 22, 2003; ripubblicato in *Opera Omnia*, vol. VI/I, *Pluralismo e interculturalità*, Jaca Book, Milano 2009a, pp. 223-234.
- 2002 *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, Jaca Book, Milano.
- 2005 *Hacia una teología de la liberación*, in *Interculturalidad, diálogo e liberación*, in H. Küng, J.J. Tamayo Acosta, R. Fornet-Betancourt (a cura di) *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación*, Pamplona, Verbo Divino; tr. it. di M. Carrara Pavan, *Verso una teoria della liberazione interculturale e interreligiosa*; ripubblicato in *Opera Omnia*, vol. VI/I, *Pluralismo e interculturalità*, Jaca Book, Milano 2009b, pp. 217-222.
- 2005 *Opening Address*, in B. Bäumer - J.R. Dupuche (eds.), *Void and Fullness in the Buddhist, Hindu and Christian Tradition*. Śūnya-Pūrṇa-Plerōma, D.K. Printworld LDT, New Delhi, pp. 11-18; tr. it. *Vuoto e pienezza nelle tradizioni buddhista, hindù e cristiana*. Śūnya – pūrṇa – plērōma; ripubblicato in *Opere*, vol. 5, *Buddhismo*, Jaca Book, Milano 2019.

Ropartz P.

- 1972 *Les bases biologiques de notre comportement*, «Psychologie».

Sander L.

- 1991 *The recognition process: context and experience of being known* (dattiloscritto inedito), tr. it. di B. Osimo, *Il processo di riconoscimento: contesto ed esperienza di essere conosciuti*, in *Sistemi viventi. L'emergere della persona attraverso l'evoluzione della consapevolezza*, Raffaello Cortina, Milano 2007, pp. 193-210.

Whitehead A.N.,

- 1925 *Science and the Modern World*, Cambridge University Press; tr. it. di A. Banfi, *La scienza e il mondo moderno*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.
- 1938 *Modes of Thought*, Macmillan, New York; tr. it. a cura di P.A. Rovatti, *I modi del pensiero*, Il Saggiatore, Milano 1972.

Società complesse ed esperienze dell'altro
Complex Societies and Experiences of the Other

Pietro Barbetta*, Aditi Chauhan**

Navigating Cultural and Communicative Divides in a Globalised World. Family History as a Transcultural Paradigm

Abstract

As transcultural systemic therapists, working with migrant families, we have witnessed firsthand the profound impact of linguistic and cultural barriers on parental capability, often leading to misinterpretations and systemic injustices due to cultural stupidity (*bêtise*)¹ and consequent hidden discrimination by the health care and social institutions.

To describe our multiple experiences in this process of discrimination, we will share with the reader of this essay a clinical series² of 'The Indian Family' that illuminates the complexities of this issue.

* International School of Systemic Therapy in Trans-Cultural Contexts (ISST)

** International School of Systemic Therapy in Trans-Cultural Contexts (ISST)

¹ We use the word "stupidity" in order to translate the French word *bêtise*, as suggested by Jacques Derrida in the Conference on: Gilles Deleuze: On Forgiveness. Held in 2004 at the European Graduate School, see it on https://www.youtube.com/watch?v=I_r-gr3ccik

² We use the term "series", instead of "case". The term "clinical series," rather than "clinical case," is weighted by a disagreement: the clinical case has a didactic flavour, offering an example that demonstrates something typical, a repetition that verifies the correctness of the hypothesis, for our approach, hypotheses are not to be verified, they are possibly to be falsified – as in Karl Popper (1965) *Conjectures and Refutations*, London, Routledge – although in a different perspective. Popper argues that the linguistic formulation of the hypothesis must be clear and univocal to be adapted to be objectively rejected. From our Deleuzian perspective, the series is always exceptional. The morphogenesis of psychodiagnosis lies in the irregularity of the diagnostic process. The symptoms bring together three areas of knowledge: science, art, and philosophy. Each symptom has a style: a perimeter, a limit that allows it to emerge from an asymptomatic background; an internal consistency, the connections between the parts of the symptom; a semiosphere, a specific historical-cultural perspective: classical medicine, traditional healing systems, clan rites, family and group therapies, Western psychoanalysis, prayers, exorcisms, votive offerings, etc. See Lotman, Y. (1990) *Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.

Keywords

Health Care Service, Expression, Bêtise, Reciprocal Anthropology

Presentation of the Indian family

Let us begin by introducing you to Sahib's family, of Punjabi origin, residing in Italy.

This family came to the Centre of Therapy, connected to the ISSP, with a request by the Health Care and Social Institutions for individual and family consultation concerning the child's diagnosis and how to proceed in terms of parental assessment.

We see a family composed of the mother, three sisters: Parmi of 20, Amrit, 18 and Sahib, 14 years old, and a young male child of 7, Homi. When they came to the Centre for the first time, Homi was absent, and we learned from Parmi, who is supposed to inform us about what happens, that Sahib is the Identified Patient about whom the Health Care Institution needs us to formulate our diagnostic impression.

The first impression of meeting these women is joyful. They are smiling, they talk perfect Italian and of course, their two mother tongues, Punjabi and English. The second impression, after a while, is that, compared to the sister's vibrancy, the mother appears a bit idle, and we are wondering whether she is leaving the children to make their part on the stage, or if she does not completely understand what is going on here and now.

A couple of years earlier, the adult male of this family, the father, died. He was the one who came to Italy several years ago to work; he was then the one who initiated the migratory project, followed by his wife, who never felt at ease residing in the province of Italy and never got used to speaking Italian fluently. The loss of the father very much struck the whole family, and the older child was, as it were, taking the role of the father, going out to look for a job as breadwinner and abandoning the studies.

First session

Parmi refers that, when Sahib has symptoms, she brings her to the hospital emergency, which happens with Sahib quite frequently. During the meeting, Sahib says she has visions; sometimes she sees the phantom of the dead father: she sees the father ghost climbing the stairs of the house behind her and tapping her on the shoulders, as a greeting. When this happens, Sahib feels anguish and faints afterwards.

For the Psychiatric Unit, she had “Panic Attack Disorder” which actually was a wrong diagnosis: Panic Attack Disorder criteria includes a surge of intense anguish and discomfort, feelings of losing control, and sensations of a racing heart, sweating, trembling, and shortness of breath and sometimes dizziness, numbness, nausea, and a feeling of impending doom, but no delusion or hallucination. Some of these symptoms – anguish and dizziness – are also present in Sahib’s accounts; nonetheless, the main symptom she feels is the apparent vision of her dead father, who comes to visit her, which is a clear indication of the Dissociative Disorder.

Isha, the mother, who had been a housewife until her husband’s death, had to learn to fend for herself and her four children for the first time in her life, a formidable undertaking for her. She felt, and still feels, alienated from the social context where she lives, so Parmi was the one who took the job to run the family, as she was the second-generation child who spoke fluent Italian.

Isha is fluent in Punjabi and English but is struggling with Italian, facing significant challenges. Her four children, second-generation immigrants, were fluent in Italian but grappled with their dual identity, feeling neither fully Italian nor fully Indian.

During the first meeting, after a long conversation in Italian and, sometimes, with some English expression, Parmi reads a document written by a psychologist to be read by the Judge of the Juvenile Court: the psychologist, who primarily spoke Italian, described Isha, the mother, as detached and dismissive because her responses were minimal, leading to a perception of Cognitive impairment and parental apathy thereof. For this reason, in the document, parental alienation of the two minor children, Homi and Sahib, was advised. Which meant that two kids were to be separated from their mother and the rest of the family.

However, when she came to us, one of the two therapists, namely Aditi Chauhan, after half an hour of conversation in Italian, engaged with the family in Punjabi. Suddenly, Isha, the mother, became animated, articulate, and deeply involved. This stark contrast revealed the fundamental truth: the perceived lack of engagement was not due to any cognitive impairment but a linguistic barrier. In the very moment when the family starts to speak Punjabi, the first therapist, namely Pietro Barbetta, becomes idle and feels himself to be as an outsider who has no clues and capability to participate within the conversation, and after a while he says, in English: «Now I feel I have cognitive impairment! Because I am the one who cannot understand what you are talking about». In that very moment, Pietro feels, for just a moment, the same feelings of being put aside in the context of conversation, the same feeling that Isha feels probably all the time during her stay here in Italy.

Between the first and second sessions

The mother's inability to speak Italian effectively placed her at a significant power disadvantage within the Italian system. She was excluded from meaningful participation in her children's education, healthcare, and legal processes. The dominant Italian discourse, shaped by the Italian language, defined her as "incapable" due to her linguistic limitations. The transcultural context created during the clinical conversation further compounded the issue.

After a few weeks, we had the chance to see Sahib's family again. Before the second meeting with the family, one of the two therapists, namely Pietro, had the chance to speak to the psychologist, who insisted on referring this family to our Centre. She replied that it was so because she was disoriented/confused by the document written by his colleague for the Juvenile Court.

For this family, even coming to our Centre was not easy; they had an old car shared with another family, which was not easy to obtain for an extended period, as the distance was quite long, and the only driver was the older daughter, Parmi.

Second session

It was in this second session that Homi, the little brother, was present. We talk about Sahib's symptoms and Parmi's overload of responsibilities.

During the session, Homi enters the children's tent to play in the studio that contains a variety of soft toys: puppets, toy animals. Homi was asked to assign a toy to everyone present during the session, which represents their role.

Parmi, the older sister, who is just 20, seems worried and serious, which makes her look like she is in her 30s. She looks tired of doing the paternal job in the absence of the father. She is the one who, upon coming back from work, frequently found her sister in a state of disorientation and brought her to the hospital emergency department. She fulfils the material needs of the family.

Sahib is the one who has taken the role of maintaining the father's memory with her symptoms. She is the one who still sees his phantom walking around the rooms of the house. Sahib holds the spiritual memory of the father.

The third sister, Amrit, is taking herself out of this dynamic by leaving the city, going to college in another city, and she does not come to the second session due to her exams.

The mother was concerned and mostly silent except when the conversation switched to Punjabi.

It is within this climate that therapists Pietro and Aditi can talk to Sahib and Parmi in front of the other members of the family. Sahib tells us what is going on when the father-ghost comes, how she feels the kind of anguish and fear she goes through and how she is ashamed of telling us these episodes because she was afraid we would judge her or prescribe her medications which would declare her mad.

Between the first and the second session, a psychologist who is doing his internship in the institution where Sahib goes, writes to us that she lent him the novel of the Japanese writer Osamu Dazai. During the second part of the conversation in the second session, we see Sahib and Parmi joyfully quarrelling about the writers they like more: Kafka, Pirandello, and Svevo.

Sahib: Oh! I like Kafka very much, and Svevo!

Parmi: Nah! He isn't interesting enough for me! Pirandello is much better!

And they start to touch and slightly punch each other as in a children's play, under the eyes of Homi, who stops his play to watch the two sisters amused, as probably usually happens. This joyous quarrel revealed something more about the misunderstanding of the social service practitioners.

In Punjabi culture, sibling rivalry and a bit of sarcasm are considered healthy ways to deal with everyday issues within the family; it can involve physical play between the siblings, which might be perceived as aggressive in Western society.

Exactly this cultural idiosyncrasy, coupled with the linguistic barrier, led the Italian psychologist to a catastrophic misunderstanding. When Sahib mentioned these sibling plays and the family's way of humor to the psychologist of the institution, the authorities were immediately involved. The court order was issued, threatening to remove the child from the family, based on the assumption of parental incapability. The family spent countless hours in court, battling to prove what was evident to begin with: they were a loving family with a single mother struggling with the normal challenges of raising children. The patterns of communication within the family, which were perfectly normal in their cultural context, were perceived as problematic in the Italian context.

Third session

During this session, we discussed the symptoms and experience of Sahib in detail and found that the identified patient had been grossly misdiagnosed. We concluded that she got a dissociative disorder – not panic

attack disorder –, the feeling of the presence of her father, who suddenly died, becoming no more part of her life.

The therapists agree that with these dissociative symptoms, she has been given the “gift” of going back and forth between the realms of spirits and the present; this gift maintains the love and the memory of her dad. If Parmi is the one who does the material job for the family, Sahib is the one who does the spiritual job, because Sahib is gifted. In changing the diagnosis, we did not label her with a disorder as defined by the pathology discourse; instead, we created together, within the therapeutic conversation, Sahib’s dissociative episodes as a gifted ability of a 14-year-old girl, to travel within realms; to regress to her childhood and experience the lost father in the present.

We noticed another thing during this meeting, that the mother seemed more at ease and relaxed.

Upon asking about it, Parmi reveals that Isha, the mother, had been admitted to a colloquium with the Judge, who referred to our assessment and considered it valid. After a short evaluation, the Judge decided not to consider the proposal of separating the children from the family and denied any charge of parental incapability to the mother. The Judge, a woman, said that she was facing such situations frequently where a linguistic misunderstanding is seen as neglect of children, and recommends being careful during assessments of such families, which brings discrimination and denies family members the dignity.

Some ethical and aesthetic explorations³

Let’s draw upon the work of Gregory Bateson⁴, Michel Foucault⁵, Gilles Deleuze⁶ and Felix Guattari⁷ who urge us to recognize how language shapes our reality. Non just the verbal language, but the complex interweaves between the non-sensical corporeal language and the meaningful verbal one.⁸

Consider how medical discourse, for instance, defines “normality” and “pathology,” shaping our perceptions of health and illness, and how

³ Barbetta, P. et al. (2022) *Ethical and Aesthetic Exploration of Systemic Practices*. New Critical Reflections, London, Routledge

⁴ Bateson, G. (1972). *Steps to an ecology of mind: Collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

⁵ Foucault, M. (2001) *The Order of Things*, London, Routledge

⁶ Deleuze, G. (1993) *The Logic of Sense*, New York, Columbia University

⁷ Deleuze, G., & Guattari, F. (1987). *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia* (B. Massumi, Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.

⁸ Barbetta, P. (2025) *Language without Sense. Glossolalia and other Linguistic Explorations*, London, Ethics.

legal discourse shapes our understanding of what is right or wrong, what is legal and criminal. In Foucault's view, language is not just a tool for expressing thoughts; it is a tool for shaping them. In the series of the Indian family above discussed, the Italian system failed to recognize the nuances of the cultural background of such a family, the contextual meaning of their interactions, and the plurality of languages they speak within their environment. The Italian Psycho-social Institution failed to see the family as a dynamic system, but rather imposed a static, judgmental lens based on *bêtise* and transcultural incompetence due to the usual academic training based on universalistic cognitive behavioral (CBT) models.

This brought the family to be involved in an escalation described by Gregory Bateson⁹, as Schismogenesis. The cultural differences created a pattern of escalating misunderstanding, leading to a breakdown in communication and trust between the family and the authorities.

As Barbetta's, in his work *Language without Sense* suggests¹⁰, language is not merely a vehicle for meaning; it is the very fabric of meaning itself. Language can become *stoma doulon* (Greek expression for "slave language"). In the series analyzed above, the mother's difficulty to speak Italian – even though she speaks at least two other, maybe more, languages – impacts her sense of self, her sense of belonging; she is not as bright, chatty or funny in Italian as she is in her mother tongue, Punjabi and in English. It highlights the creative and transformative potential of language beyond its purely communicative function: language becomes an instrument for discrimination.

This brings us to the concept of *becoming*, as articulated by Gilles Deleuze and Felix Guattari.¹¹

The children's language acquisition, fluent in Italian, represented a constant *becoming*, shaping hybrid multiple identities through language, facial expressions (faciality), gestures, caught between their Indian heritage and their western environment.

The mother, on the other hand, was trapped in a state of linguistic stasis, unable to become fully integrated into this new, still stranger environment, alienated. This linguistic barrier hindered her ability to create new social and personal realities in this part of the world in Italian; nonetheless, she is absolutely fine as a mother with her three daughters and her son.

This case illuminates the dangers of applying monocultural standards to multicultural families. The International School of Systemic Therapy,

⁹ Bateson, G. (1958) *Naven, a Survey of the Problem Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*, Stanford, California, Stanford University Press

¹⁰ Barbetta, P. (2017). *Language without sense*. London: Routledge.

¹¹ Deleuze, G., Guattari, F. *op. cit.*

with its Transcultural approach, aims to address these challenges because this experience is not isolated. In our globalized world, migration is a reality for millions, and the academic discourse, oriented towards the universalistic practice of CBT, easily turns into a colonial practice of discrimination, without even being aware of what is going on. We must ask ourselves, are we truly equipped to understand and support these persons? Do our systems account for the nuances of language, expression and culture? This case highlights the urgent need for a shift in perspective. We must move beyond surface-level assessments and recognize the inherent value and capability of individuals, regardless of their linguistic proficiency, to use their proper gestures and facial expressions. We need to move beyond monocultural frameworks and adopt a more nuanced, culturally sensitive approach.

Secondly, we must advocate for greater access to language support for migrant families when they interface with social and health-care services and a different approach from the dominant CBT one. This includes providing interpreters and cultural mediators in healthcare, education, legal settings, and psychologists, psychiatrists and child psychiatrists with a very training in transcultural approaches, ethno-psychiatry and ethno-clinics.

Thirdly, we must promote intercultural dialogue and understanding, fostering a society where differences are celebrated, not feared.

Fourth, we need more and more of a self-anthropological approach, as in the following example by Bateson:

I shall illustrate the ethological approach by some examples taken from our own culture [...] When a group of intellectual men or women are taking and joking together wittily and with a touch of light cynicism, there is established among them for the time being a definite tone for the appropriate behavior [...] They are expressions of a standardized system of emotional attitude [...] If one of the men intrudes a sincere or realistic remark, it will be received with no enthusiasm-perhaps with a moment's silence and the slight feeling that the sincere person has committed a solecism. (Bateson, p. 119)¹².

The case of this Punjabi family underscores the urgent need for a more inclusive and equitable system that recognizes the inherent capabilities of all individuals, regardless of their linguistic or cultural background, not to be misunderstood as improper, unfair or ignorant to the point of being diagnosed as mentally retard. We will conclude now by urging you to strive to create a society where every patient, regardless of their language, is seen, heard, and valued.

¹² Bateson, G. (1972). *Steps to an ecology of mind: Collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

*Isabella Crespi** e *Marta Scocco***

Exploring Cultural Relations In Global Societies: From Multiculturalism To Reflexivity In Relational And Morphogenetic Approaches

Abstract

This chapter examines the intricate relationships between society and culture, understood as distinct yet interdependent dimensions of collective life. Every society carries its own cultural repertoire, consisting of values, norms, practices and symbolic mediations that provide meaning and orientation to social actors. In contemporary contexts, however, processes of globalization and intensified exchanges among different communities have redefined the boundaries of culture, fostering the emergence of multicultural and transnational configurations. These dynamics contribute to the diffusion of a cosmopolitan outlook and a tendency towards cultural homogenization, while simultaneously generating countervailing movements of cultural particularism aimed at preserving specific identities and asserting the legitimacy of diverse cultural rights. Within this scenario, cultural communication is increasingly promoted as a space of dialogue and encounter between traditions. Its strength lies in providing a symbolic ground where different cultural perspectives can meet. Nevertheless, when confined to the mere comparison of communicative codes, values or rights, such dialogue reveals intrinsic limitations: it risks overlooking the deeper social relations that shape identity, belonging and recognition. This reduction leaves unresolved the challenges posed by interculturality and multiculturalism, as well as the tensions between identifying with one's own culture and being open to others. To address these issues, the contribution adopts the relational approach (Donati) and the morphogenetic perspective (Archer), which together offer a theoretical framework capable of reframing the culture–society nexus beyond the dichotomy of relativism and ethnocentrism. By

^{**} Ricercatrice in Sociologia dei processi culturali e comunicativi, Università degli Studi di Macerata.

^{*} Professoressa ordinaria di Sociologia dei processi culturali e comunicativi, Università degli Studi di Macerata

focusing on the relational constitution of social life and on the morphogenetic processes through which cultural meanings are reproduced and transformed, these perspectives highlight the reflexive potential of cultural encounters. The analysis thus underscores the importance of recognition, acceptance and identity negotiation as key semantic dimensions for understanding cultural relations in complex societies.

1. Globalisation and cultural diversity: rethinking multiculturalism

Society and culture represent two closely connected dimensions, although they are not perfectly overlapping. Every society has its own culture, understood as the set of symbolic, material, and immaterial elements that hold particular value for the members of the community and contribute to defining the shared horizon of meanings (Melucci, 2000; Crespi, 2015). In this sense, culture is never an abstract or neutral reality, but the living expression of a social group, its practices and its systems of reference (Hałas, 2017).

However, the contemporary context, marked by increasingly pervasive processes of globalisation, necessitates broadening the classic definition of culture and complementing it with the concept of multiculturalism (Kymlicka, 2025; Wong, 2008). The latter refers to the coexistence of multiple cultural traditions in the same social space, a condition that increasingly characterises today's societies (Colombo, 2015). Talking about the role that culture plays in social life, therefore, means taking a broader view of the term: it encompasses not only values, norms and models of behaviour, but also rituals, representations and practices which, taken together, constitute the symbolic and normative fabric of a social context (Hartmann & Gerteis, 2005).

In the age of globalisation, cultural relations are complex, multi-level processes in which trends towards homogenisation and differentiation are dynamically intertwined (Condorelli, 2018). On the one hand, there is the prospect of a 'global culture,' supported by the acceleration of exchanges and the growing interconnection between individuals and communities from different worlds (Lemert, 2021). This gives rise to a transnational and cosmopolitan horizon, capable of crossing the boundaries of individual social units and influencing their structures and practices (Gozdecka et al., 2014). On the other hand, however, these same processes reveal phenomena of cultural particularism, which aim to defend specific identities and reaffirm the legitimacy of differences (Johansson, 2024). Cultural globalisation, therefore, appears as an intrinsically ambivalent phenomenon: while it promotes dialogue and encounter, it also highlights tensions, resistance and identity claims (Modood, 2019).

Within this scenario, intercultural communication takes on a decisive role. It presents itself as a privileged space for mediation, based on dialogue and encounter between different perspectives (Cantle, 2016). Its strength lies in its ability to open up common ground, a sort of 'contact zone' where cultures can meet (Barrett, 2016). However, if confined to the communicative level alone, it risks revealing significant limitations, as it does not fully address the social and relational dimension of intercultural processes (Brahm Levey, 2012; Zapata-Barrero, 2024). The main difficulty lies in managing the boundaries between cultural belonging, multiculturalism and interculturalism, avoiding a reduction of the encounter to a mere comparison of communicative codes or a claim to rights, rather than the authentic construction of social relations (Meer & Modood, 2012; Mansouri & Elias, 2025).

This paper aims to contribute to this debate by proposing an analysis of the relationship between cultural representations, identity and intercultural communication processes. To this end, two fundamental theoretical approaches are relevant: the morphogenetic approach, developed by Margaret Archer (1985, 1996, 2013, 2024), and the relational approach, developed by Pierpaolo Donati (2009, 2011, 2018).

Both perspectives offer useful conceptual tools for overcoming the reductive alternative between cultural relativism and ethnocentrism, allowing us to restore complexity to the reflection on the link between society and culture (Archer & Morgan, 2020; Donati & Archer, 2015). The morphogenetic approach allows us to grasp the historical and structural dimension of cultural transformations, highlighting the mechanisms of change and adaptation (Archer, 2000, 2003). The relational approach, on the other hand, emphasises the importance of social bonds, everyday practices and dynamics of mutual recognition, showing how culture is constituted and transformed in concrete relationships between individuals and groups (Donati, 2012, 2016; Buys & Marotta, 2021).

The aim of this work is therefore to bring these two perspectives into dialogue, offering a critical reading of how culture is configured and reworked in an interconnected world. The analysis will focus in particular on the implications of globalisation for cultural processes, showing how they constantly move between homogenising forces and differentiating tensions, and how theoretical reflection can help to shed light on these dynamics (Mangone & Russo, 2025).

2. Beyond multiculturalism: the emergence of interculturalism

Contemporary complex society is characterised by structural cultural plurality, no longer confined to specific areas or territories, but widespre-

ad and transversal, made possible and accelerated by the processes of globalisation, digitalisation and human mobility (Gozdecka et al., 2014). This cultural complexity manifests itself in the coexistence – often in the same geographical space – of different worldviews, values, religious practices, lifestyles and symbolic codes (Colombo, 2015).

However, the mere presence of cultural diversity does not automatically lead to integration or mutual enrichment; what matters is the type of relationship established between different cultures and the social mechanisms through which they interact, influence, or repel each other (Hartmann & Gerteis, 2005; Crespi, 2015).

Multiculturalism is a concept that posits, in a society where multiple cultures and communities coexist, it is essential for the survival and stability of this social form that coexistence be regulated by mutual respect, without direct or indirect assimilation into the dominant culture and group (Wong, 2008). The term multiculturalism is now used to describe the state of modern Western societies, defined precisely by the simultaneous presence of a plurality of different groups that serve as the basis for the identification, recognition, and orientation of their members' actions. The aim is to react primarily to the abstract nature of modern universalism, which, at least in this historical phase, has mistakenly believed that it can eliminate three main properties of community identity: its particularity, its difference, and its dimension (Savidan, 2010).

2.1. From static coexistence to cultural interaction

Cultural differences are not new, as it has always been an integral part of human history. However, the attention that must necessarily be paid to the diversity that characterises the population is different. In a globalised world such as ours, there is a pressing need to re-evaluate the link between individual freedom and the culture to which one belongs (Loh, 2022). This theme refers to the inevitability of contact between cultures, a contact that, in more or less conflictual terms, has always characterised human exchanges but which, in the post-modern globalised world, has taken on unpredictable dimensions as the possibilities for encounter/clash have grown both in terms of frequency and speed (Johansson, 2024).

The coexistence of multiple cultures, as envisioned by the concept of multiculturalism, therefore appears to be a significant challenge, especially for the most advanced societies (Kymlicka, 2025). This challenge relates to the concrete possibility of building a civil coexistence between people, despite their mutual differences. Of course, recognition and acceptance of others are essential elements without which phenomena such as racism and, as already mentioned, ethnocentrism arise.

The risk of multiculturalism is twofold: it can evolve into what has been defined as 'impotent relativism', i.e. a flattening of cultures, or it can lead to 'the presumptuous ethnocentrism of those who believe that only their own culture is truly valid' (Belardinelli, 2006, pp. 116).

However, this open contract leaves many doubts about the real possibility of total cultural relativism. In fact, paradoxically, the phenomenon of cultural relativism seems to lead in practice to an increasingly accentuated absolutisation of particular cultural definitions, to dogmatic forms that do not accept being questioned. Interestingly, every small particular culture wants to replace the previous dominant culture. An interesting example of this attitude is politically correct language, which, by exaggerating the use of language that is not discriminatory towards anyone, creates conflict even among minorities fighting against the same dominant culture. Overcoming this stagnation could then be part of a complementary vision of cultures, in which each culture limits the others but at the same time complements them (Modood, 2019).

2.2. Interculturalism as a dialogic alternative

The concept of interculturalism differs from multiculturalism in that the term itself 'refers more to a project than to a simple statement of fact; it presupposes the idea (and the commitment) to seek forms, tools and opportunities to develop constructive and creative dialogue and exchange' (Pinto Minerva, 2004, pp. 13). The basic concept is more dynamic than the more static concept of multiculturalism, as it involves the comparison of unequal ideas and different values originating from different cultures (Meer, 2016). Clearly, this refers to all the distinctive elements that characterise a culture, thus excluding the universal values mentioned above. However, this does not mean accepting the idea of cultural difference in a negative sense, but rather as an exaltation of it through 'a dialectical intertwining of exchanges necessary for mutual recognition' (Donati, 2009).

These statements aim to lead to the idea that the term 'intercultural' is more appropriate than 'multicultural', as the former, through the prefix 'inter', as Pinto Minerva argues, 'indicates the founding matrix of intercultural 'reciprocity', its fertile ground for negotiation and exchange, highlighting the richness and productivity of comparison' (2004, pp. 13). The prefix 'multi', on the other hand, when used in the multicultural sense, 'does not in itself imply a relationship and can serve as a theoretical backdrop for projects of cultural ghettoisation, cultural indifference or extreme cultural relativism that theorise the impossibility of dialogue' (Giaccardi, 2005, pp. 48).

Multiculturalism, although it has had the merit of promoting the recognition of cultural differences, has revealed significant theoretical and

practical limitations over time. As Meer and Modood (2016) observe, it risks being reduced to a policy of passive tolerance, incapable of generating authentic dialogue between different communities. In this sense, several scholars have pointed out that multiculturalism can lead to forms of symbolic segregation or ‘cultural ghettoisation’ (Zapata-Barrero, 2024), favouring parallel coexistence rather than the construction of a common space. Kymlicka (2018) has demonstrated how the multiculturalist model, although originally rooted in political liberalism, is now struggling to adapt to new forms of global diversity, characterised by migration, transnationalism, and fluid identities (Lemert, 2021). Faced with these challenges, authors such as Cantle (2016) and Levey (2012) have proposed interculturalism as an alternative paradigm, capable of overcoming the static and institutional approach of multiculturalism, instead valuing relationships, encounters and creative dialogue between cultures (Mansouri & Elias, 2025). Interculturalism, as Barrett (2016) notes, does not renounce the recognition of differences but integrates it with an orientation towards reciprocity and interaction, thus presenting itself as the most appropriate response to the cultural complexity of contemporary societies (Buys & Marotta, 2021).

This reflective research on the value dimension of intra- and intercultural experience, while on the one hand constituting a proper individual exercise in accounting for one’s own arguments and lifestyles, on the other hand, however, still fails to explain how a plurality of actors manage to find common ground (Donati, 2012).

The tension between unifying and differentiating forces is the fertile ground on which contemporary cultural dynamics develop (Condorelli, 2018). On the one hand, the need to integrate into a global network requires the adoption of specific shared models; on the other, the valorisation of historical roots and local experiences guides the creation of distinctive forms of identity (Savidan, 2010; Kymlicka, 2025; Mangone & Russo, 2025). This often-paradoxical interaction is at the heart of theoretical reflection that attempts to explain the transformations taking place in a globalised world.

This evokes intercultural communication as a mediating space between different cultural universes (Bennett, 2007; Colella & Grassi, 2008). The perspective of intercultural communication certainly has some merits, first and foremost that of affirming the existence of an intermediate space between complete understanding within each culture and total foreignness between cultures (Brahm Levey, 2012). In this way, it breaks away from the limits imposed on the idea, typical of cultural relativism, that a shared world is impossible due to the unbridgeable gap between total understanding, achievable only within the homogeneity of a cultural community, and foreignness—the total otherness between different cul-

tural communities. However, for the boundaries between the three domains – inter-, intra-, and multicultural – to be appropriately managed, the proposal must not be reduced to a purely communicational exercise (Zapata-Barrero, 2024).

In this context, Archer's morphogenetic approach is particularly appropriate, as it allows us to analyse how cultural structures evolve, including in response to external forces (Archer, 1996, 2000, 2003, 2024). At the same time, the relational approach offers an interpretation that focuses on the processes of interaction and negotiation, which are fundamental to understanding how identities are constructed and reconstructed in times of profound change (Donati, 2011, 2016, 2018; Donati & Archer, 2015).

3. Relational reason and interculturality: towards a new sociological perspective

3.1. Donati's critique of multiculturalism

Starting from a critique of the limits of multiculturalism and analysing the challenges still open to the intercultural approach, sociologist Pierpaolo Donati proposes a new interpretation based on 'relational reason' (2018).

The limitation that Donati proposes is that relating to the management of the three domains of intracultural, intercultural and multicultural, in which the first involves 'total identification of members with the culture to which they belong', the second 'cultural mediation as a possibility for limited translation and communication of one culture into another' and the third 'segmentation of cultural universes that do not communicate with each other' (Donati, 2009; Buys & Marotta, 2021).

The problem lies in understanding how we can move from total otherness to partial understanding, and then to complete understanding. The deficit seems to be related to the approach in terms of comparison between means and styles of communication, rather than between people (Barrett, 2016; Brahm Levey, 2012; Modood, 2019).

According to Donati (2008), multiculturalism is a symptom and manifestation of the crisis in West Liberal societies (lib-lab). They have produced a desertification of the connective tissue of society, immunising individuals from social relations by systematically removing their sense of belonging and connection, to the extent that Western culture itself has lost its internal integration.

Multiculturalism has clear limitations that emerge on several fronts: epistemological, ethical and political.

From an epistemological perspective, multiculturalism aspires to the promise of recognising identities, but in fact fails in its intent because it is based on epistemological relativism that aims to nullify any notion of truth, which is, in fact, the prerequisite for recognising identities (Archer, 1985).

A second limitation, from an ethical point of view, is the multiculturalist leitmotif whereby everything that is possible becomes permissible (ethical relativism). This makes it impossible to develop an ethic of co-existence.

A third limitation, from a political perspective, lies in the promise of tolerance generated by multiculturalism, a promise that is not fulfilled because one of the possible outcomes of multiculturalism is the development of intolerance. This happens because the multiculturalist perspective attributes to political power (the state) the task of maintaining peace through the monopoly of force, when reality tells us that this has not prevented wars from happening.

The most significant limitation that Donati sees in the multiculturalist option lies in the lack of relationality between cultures: multiculturalism is therefore blind to culture as a relational fact (Donati, 2012; Hałas, 2017).

According to Donati, it is therefore possible that the failures of multiculturalism will stimulate society to reflect on itself in order to become capable of expressing, in the words of Margaret Archer, ‘unity in diversity’ (Archer, 2000; Donati & Archer, 2015).

Donati discusses possible alternatives to multiculturalism and wonders whether interculturality is a solution. The concept of interculturality can help accommodate cultures with each other, facilitating a *modus vivendi* between them in the name of a principle of justice that recognises the unjust nature of exclusion (Donati, 2008a; Cante, 2016). The thesis is that the theory of interculturality has the advantage of emphasising the ‘inter’, i.e. what lies between cultures, but does not yet have the conceptual and operational tools to understand and manage problems in the public sphere when different cultures – ‘different’ in some respects and ‘diverse’ in others – express radically conflicting values (Zapata-Barrero, 2024; Mansouri & Elias, 2025).

The difficulties of interculturality stem from two shortcomings: insufficient internal reflection within individual cultures and the lack of a relational interface between cultures (between the subjects that bear them). Indeed, it neutralises them, because it addresses the value dilemmas inherent in sociocultural differences through criteria of ethical indifference (Gomasca, 2004; Crespi, 2015; Loh, 2022). Such criteria nullify reflexivity and prevent individuals from understanding the profound reasons behind the life experiences of others. Rationality is emptied of its meaning and understanding capacity (Archer, 2003).

To move beyond the failures of multiculturalism and the fragility of intercultural discourse, a secular approach to the problem of coexistence between cultures is needed, one that can reinvigorate reason through a new semantics of inter-human difference/diversity. Donati proposes the development of 'relational reason', beyond the already known forms of rationality. Making reason relational may be the way forward in imagining a new configuration of society that is capable of humanising the processes of globalisation and growing migration (Colombo, 2015; Buys & Marotta, 2021).

The society that Donati calls 'post-modern' will be more or less human depending on the way and the degree to which it succeeds in expanding human rationality by articulating it in its inequalities, differences and diversities (Donati, 2016; Donati, 2018).

3.2. Recognition as a relational act

The possibility of going beyond the attempt at simple coexistence of cultures also involves reflection on a new semantics of recognition (of otherness and difference): in general, to recognise means to identify something by establishing a relationship of identity between one object, one perception, one image, and another (another), by means of a common characteristic that has already been identified (Donati & Archer, 2015).

The act of recognition in this sense involves a series of steps; attributing an identity means approving it, i.e. finding confirmation of its truth (Donati, 2008). Only recently have scholars focused their attention on the various meanings attributable to this type of recognition.

In summary, the latter is described based on three major semantics:

The semantics of identity: these describe recognition as grasping an object through the mind and thought, linking together images and perceptions that relate to it. It indicates discerning, identifying and knowing through memory, judgment and action. The recognition of cultural identity, therefore, occurs through the attribution of an identity.

The semantics of acceptance: these interpret recognition in terms of approval, i.e. considering an object, person or thing to be valid. In fact, it is one thing to identify something and another to accept it as true. In this case, recognising cultural identity means attesting to its truthfulness.

The semantics of gratitude refer to those who view recognition as a means of expressing gratitude, testifying that we are indebted to someone for something or for an action. The recognition of cultural identity, in addition to acknowledging and accepting it, is a gesture of gratitude for what it represents.

The three previous semantics remain essentially cognitive acts, while it is necessary to introduce a relational dimension. Beyond the classification

of modes of recognition, it is essential to consider the social process. In fact, real recognition only exists through the concrete activation of all the specified semantics: the absence of one of them would compromise recognition itself (Donati, 2018; Hałas, 2017).

As Donati observes, 'to recognise is to apply the guiding distinction of acceptance of the Other (their identity, their truth, and gratitude towards them) to what emerges in interaction with them and, in particular, over time, when change transforms the Other in such a significant way that I could fail to recognise them in their new form' (2008: 42).

So what becomes fundamental in the recognition of the Other?

Reflexivity. Only through a certain reflective activity is it possible to speak of recognition as a 'relationship of knowing again, of knowing by returning reflectively to what we thought we knew' (Ibidem: 43; Archer, 2003).

Starting from the relational dimension, recognition acquires further importance because it is from the relationship itself that the quality of the social fabric that characterises a society derives. The relationship of mutual recognition is the cornerstone, 'the elementary unit that founds sociality', in the various expressions in which sociality manifests itself. The recogniser and the recognised constitute generalised actors. Within recognition, there are not only two actors, but a multiplicity of subjects, both individual and collective. The differences that give subjects their identity can be traced back to the social rules of acceptance and exchange, as they are inherent in the relationships produced by society. Recognising the Other, therefore, corresponds to the recognition of a specific form of sociality (Donati & Archer, 2015).

The relational semantics attributed to the system of recognising cultural identities therefore offer new and important food for thought.

Firstly, it avoids the thesis of exclusivism, which affirms the presence of a single culture; it eludes the point of view of inclusivism, which attributes the same importance to various cultural forms; it escapes the theory of indifferent and neutralising pluralism, which sees cultural identity as something that a subject can choose to assume based on their preferences (Scocco & Crescenti, 2024).

Secondly, it highlights the great differentiation of cultural identities within a social system increasingly invaded by globalisation (Gozdecka et al., 2014; Mangone & Russo, 2025).

Thirdly and finally, it is capable of distinguishing between various forms of recognition by relating the different actors of recognition.

It is this type of recognition that can open up space for interaction between cultures, as it allows us to see that recognition is a relational activity that refers to relationships, rather than to simple objects or unrelated 'entities'. Recognition in relational semantics enables us to identify it as a

gift circuit, and in this sense, it requires a strong reflective activity. Recognition as a relationship (not a unilateral act) is a re-knowing, a knowing by returning reflectively to what we thought we knew but no longer recognise or do not recognise in all its depth or novelty. 'Relational reason' therefore offers a framework for rethinking intercultural dynamics.

4. Understanding intercultural complexity through morphogenesis

A further sociological perspective that contributes to understanding the complexity of these relations, with a focus on the dynamics of structure and agent over time, is offered by Margaret Archer's morphogenetic theory (Archer, 2013; 2024).

Margaret Archer's morphogenetic theory provides an additional effective theoretical tool for understanding the complexity of intercultural relations in contemporary society, analysing how cultural structures and social agents transform each other over time.

Contemporary society presents itself as a mosaic of cultures, religions, values and languages coexisting in the same social and institutional space. This reality, the result of global processes such as migration, transnational mobility and the digital circulation of symbols and meanings, requires sociological reflection that goes beyond simplistic interpretations of 'peaceful coexistence' or 'clash of civilisations' (Archer, 2003; Donati, 2016).

4.1. Culture, agency and structural transformation

In Margaret Archer's morphogenetic perspective, cultures should not be understood as rigid and immutable entities, but rather as dynamic cultural structures composed of a set of beliefs, norms and symbolic meanings which, although historically established, are susceptible to transformation (Archer, 1996, 2000; Hałas, 2017).

The morphogenetic model enables us to analyse how these cultural structures interact over time with social agents, which, in turn, can contribute to their reproduction or modification. In other words, cultures do not 'evolve' spontaneously, nor do they transform through simple contact: cultural change is the result of an interactive and temporal process involving structures and agents.

From this perspective, cultures are not closed or invariant systems, but open and stratified structures composed of elements that can come into tension with each other and interact with other cultures through relationships that are not always harmonious (Archer & Morgan, 2020; Donati, 2021). Archer distinguishes between the level of cultural ideas (emerging culture) and that of the social practices and institutions that

embody them. This allows us to recognise that culture is never unitary, but traversed by contradictions and margins of transformation.

This perspective also highlights the power asymmetries that underlie cultural relations: not all cultures enjoy the same symbolic recognition or equal access to the means of social reproduction. Dominant cultures tend to define the frameworks of public discourse, while minority cultures often find themselves having to negotiate their symbolic and material space. In this sense, Archer differs from more optimistic readings of multiculturalism, which often take for granted the possibility of a ‘fair dialogue’ between cultures, overlooking the structural inequalities and unresolved tensions that such dialogue entails.

In the morphogenetic cycle (Archer, 1996, 2022; Donati & Archer, 2015), pre-existing cultural conditions (T1) form the backdrop against which social action occurs. When two or more cultural systems come into contact – as happens in migration, historical colonisation processes, or contemporary multi-ethnic societies – a phase of interaction (T2-T3) is triggered, in which individuals and groups confront differences, negotiate their meanings, sometimes contest them, or reinterpret specific aspects of them. This interactive phase is decisive because there are no predefined outcomes: contact can lead to cultural hybridisation, conflict, assimilation, syncretism or segregation. Only later (T4), depending on the outcomes of these interactions, can the overall cultural system be transformed (morphogenesis) or preserved (morphostasis).

The novelty of Archer’s theory lies in recognising that cultural change is neither mechanical nor guaranteed, but depends on interactive dynamics and the agentic strategies activated.

This approach allows us to grasp the relational, processual and non-deterministic nature of intercultural relations. Cultures, as social structures, act as constraints and/or opportunities for the action of agents, but they can also modify them. In a complex society, therefore, the coexistence of cultures is never a neutral fact: it is the product of power relations, institutional practices, public narratives and, above all, the choices and actions of the social actors involved.

4.2. Reflexivity in intercultural dynamics

A key element in Margaret Archer’s theory is the role of the human agent as a reflective subject, capable of thinking critically about their own context, evaluating the options available and choosing a course of action. This approach represents an important departure from more deterministic views, in which individuals are passively shaped by culture or social structures. Archer emphasises instead the ability of human beings to po-

sition themselves in relation to the world in which they live, to question norms, to reinterpret traditions and, if necessary, to promote change.

The central point of Margaret Archer's thinking is that individuals are not simply shaped by the social or cultural structures in which they are immersed, but are reflective agents, capable of critically evaluating their context and acting intentionally to change it. In particular, in the theory of human reflexivity (2003).

In the case of intercultural relations, this reflexivity manifests itself powerfully: individuals are confronted with different symbolic and value systems and must continually redefine their identity, cultural boundaries and affiliations. Managing cultural difference is never a purely external issue, but becomes an integral part of identity processes: who am I in relation to the other? How does the other challenge me, enrich me or threaten me?

Morphogenetic theory allows us to analyse how agents, through their projects, choices and everyday practices, actively contribute to transforming or reproducing the cultural context. The forms of intercultural coexistence that we see in contemporary societies – from inclusive integration to symbolic segregation – are the result of agentive strategies, not social automatisms. This applies to both minorities who demand recognition of their culture and to members of the majority who can choose between openness to dialogue and identity closure.

In this context, Archer is critical of a certain multiculturalist rhetoric that conceives cultures as homogeneous containers to be respected as such. According to her, 'static' multiculturalism risks essentialising cultures, preventing individuals from negotiating their identities reflectively and creatively. In other words, when culture is conceived as a fixed set of values to be protected, people are prevented from transforming it, criticising it or rejecting certain aspects of it (Archer, 2000; Modood, 2019).

However, reflective agents do not act in a vacuum. Institutional structures, public policies and dominant social imaginaries mediate their choices. For example, a school system that values cultural diversity can facilitate students' critical reflection and promote a culture of mutual respect; conversely, a political discourse based on fear of difference can inhibit openness and encourage identity closure. Similarly, material conditions – such as available cultural or economic capital – can facilitate or hinder access to more complex modes of reflection.

Ultimately, agentive reflexivity is not just a theoretical element, but a fundamental key to understanding how intercultural relations take concrete form in everyday life. It is through the reflection and action of social agents that cultures truly enter into dialogue, transform or crystallise, and that complex societies find – or fail to find – ways of coexisting sustainably.

The morphogenetic approach proposed by Margaret Archer has the merit of overcoming both structural determinism, which reduces subjects to mere executors of cultural norms, and absolute relativism, which denies the possibility of understanding and dialogue between different cultures.

Instead of considering cultures as monolithic blocks in conflict or harmony, Archer invites us to look at cultural relations as open, historically situated processes that are deeply intertwined with the dynamics of social action (Archer, 1985; Donati, 2024).

This implies a sociological reading that is more attentive to the timing of cultural change, the role of subjective experiences in shaping culture, and the ways in which cultural structures are contested, reinterpreted, or reaffirmed. In a complex society, therefore, intercultural dialogue cannot be viewed as a simple exchange of traditions, but rather as a reflective and often conflictual process of co-creating meanings.

Finally, Archer's perspective suggests that the management of relations between cultures cannot be separated from political and social action aimed at recognising agents as active and capable of transformation. Promoting conditions that facilitate reflexivity – such as critical education, civic participation and public dialogue – means creating spaces where cultural complexity can be experienced not as a threat but as a resource for building more inclusive and aware societies.

The morphogenetic approach proposed by Archer has important implications for the sociology of culture and the study of complex societies.

First, it invites us to consider culture not as a given, but as a historical and social process in constant evolution, in which structures and agents co-construct themselves over time. This view diverges from static, functionalist, or culturalist approaches, which often reduce culture to a background variable or an unchangeable tradition.

Secondly, the emphasis on reflexivity allows us to value individual and collective agency, recognising that cultural change is never automatic, but the result of discursive practices, negotiations and conflicts. This is particularly relevant in a global context where identities are fluid, hybrid and often fragmented, but also subject to attempts at authoritarian and identitarian re-inscription.

Ultimately, Archer's theory is closely tied to the debate on multiculturalism. It challenges both radical relativism, which uncritically places all cultures on the same level, and assimilationist universalism, which denies the legitimacy of difference. Archer proposes a middle way: recognising cultures as open and transformable systems, not as inviolable blocks; valuing agents as subjects capable of criticism and change, not as passive bearers of traditions.

This position entails revising policies of coexistence: it is not enough to guarantee the formal coexistence of different cultures; it is necessary

to promote reflexivity, critical dialogue, and the possibility for everyone to negotiate their own cultural position. This also implies recognising conflicts as an integral part of the morphogenetic process, rather than as anomalies to be suppressed.

5. Integrating relational and morphogenetic approaches to cultural change

Cultural transformations cannot be understood as monolithic phenomena; rather, they must be analysed as the outcome of multiple interacting factors. The morphogenetic approach conceptualises change as a gradual process rooted in complex historical trajectories, in which structures acquire emergent properties that unfold over time. Conversely, the relational approach highlights the negotiated and communicative dimensions of interaction, wherein identities are continually redefined through engagement with others.

This epistemological complementarity indicates that, for a comprehensive understanding of cultural phenomena in a globalised context, it is essential to account for both structural-historical factors and relational-interactive dynamics. Such an integration enables the overcoming of reductionist perspectives, providing a framework capable of encompassing the complexity and multidimensionality of socio-cultural transformations.

In contemporary contexts, marked by increasing interconnection and fluid identities, an integrated perspective becomes indispensable. Only by combining historical-structural and relational-interactive dimensions is it possible not merely to analyse cultural phenomena more holistically, but also to develop strategies and methodologies for addressing the tensions generated by the interplay between homogenising and differentiating forces.

In conclusion, acknowledging the specificity of each culture requires avoiding two symmetrical pitfalls: on the one hand, a passive relativism that assumes all cultures possess equal value; on the other, an ethnocentrism that deems one's own culture uniquely valid. Respect for cultures different from one's own does not necessitate assuming their equal worth from all perspectives, nor presuming that intercultural dialogue occurs spontaneously or without conflict. Learning from cultural encounter is possible precisely because cultures both complement and limit one another; depending on the vantage point, one culture may in certain respects be considered superior to another.

Ultimately, the challenge lies in safeguarding the universalist aspirations inherent in every culture while remaining open to difference and

diversity, without succumbing to homogenisation. To affirm that all cultures have something meaningful to contribute does not imply that they contribute in identical ways; otherwise, cultural encounters and exchanges would lose their significance.

References

- Archer, M. S. (1985). *The myth of cultural integration*. British Journal of Sociology, 333–353.
- (1996). *Culture and agency: The place of culture in social theory*. Cambridge University Press.
 - (2000). *Being human: The problem of agency*. Cambridge University Press.
 - (2003). *Structure, agency and the internal conversation*. Cambridge University Press.
 - (2022). Social integration and system integration re-visited. In *Ways of Being Bound: Perspectives from Post-Kantian Philosophy and Relational Sociology* (pp. 137–157). Springer International Publishing.
 - (2024). *Morphogenesis answers its critics*. Cambridge University Press.
- Archer, M. S. (Ed.). (2013). *Social morphogenesis*. Springer Science & Business Media.
- Archer, M. S., & Morgan, J. (2020). Contributions to realist social theory: An interview with Margaret S. Archer. *Journal of Critical Realism*, 19(2), 179–200.
- Barrett, M. (2016). *Interculturalism and multiculturalism: Similarities and differences*. Council of Europe.
- Belardinelli, S., & Allodi, L. (2006). *Sociologia della cultura*. FrancoAngeli.
- Bennett, M. (2007). *Principi di comunicazione interculturale*. FrancoAngeli.
- Brahm Levey, G. (2012). Interculturalism vs. multiculturalism: A distinction without a difference? *Journal of Intercultural Studies*, 33(2), 217–224.
- Buys, R., & Marotta, V. (2021). Relational theories of encounters and the relational subject. *Journal of Intercultural Studies*, 42(1), 99–113.
- Cantle, T. (2016). Interculturalism: “Learning to live in diversity”. *Ethnicities*, 16(3), 471–479.
- Colella, F., & Grassi, V. (2008). *Comunicazione interculturale. Immagine e comunicazione in una società multiculturale*. FrancoAngeli.
- Colombo, E. (2015). Multiculturalisms: An overview of multicultural debates in western societies. *Current Sociology*, 63(6), 800–824.

- Condorelli, R. (2018). Cultural differentiation and social integration in complex modern societies: Reflections on cultural diversity management strategies from a sociological point of view. *Sociology Mind*, 8(4), 249–303.
- Crespi, I. (2015). *Cultura/e nella società multiculturale. Riflessioni sociologiche* (pp. 1-150). EUM Edizioni Università degli Studi di Macerata.
- Donati, P. (2009). Beyond multiculturalism: Recognition through the relational reason. *Polish Sociological Review*, 166(2), 147–177.
- (2011). Modernization and relational reflexivity. *International Review of Sociology*, 21(1), 21–39.
- (2012). Doing sociology in the age of globalization. *World Futures*, 68(4–5), 225–247.
- (2016). On the social morphogenesis of citizenship: A relational approach. *Società Mutamento Politica*, 7(13), 41–66.
- (2018). An original relational sociology grounded in critical realism. In *The Palgrave Handbook of Relational Sociology* (pp. 431–456). Springer International Publishing.
- (2021). *Transcending modernity with relational thinking*. Taylor & Francis.
- (2024). Margaret Archer's theory of the human person: An assessment. *International Review of Sociology*, 34(1), 52–74.
- Donati, P., & Archer, M. S. (2015). *The relational subject*. Cambridge University Press.
- Giaccardi, C. (2005). *La comunicazione interculturale*. il Mulino.
- Gozdecka, D. A., Ercan, S. A., & Kmak, M. (2014). From multiculturalism to post-multiculturalism: Trends and paradoxes. *Journal of Sociology*, 50(1), 51–64.
- Hałas, E. (2017). The place of culture in relational sociology. *Stan Rzeczy*(12), 115–138.
- Hartmann, D., & Gerteis, J. (2005). Dealing with diversity: Mapping multiculturalism in sociological terms. *Sociological Theory*, 23(2), 218–240.
- Johansson, T. R. (2024). In defence of multiculturalism – theoretical challenges. *International Review of Sociology*, 34(1), 75–89.
- Kymlicka, W. (2025). Reflections on the multiculturalism debates. In *Research Handbook on Multiculturalism* (pp. 464–469). Edward Elgar Publishing.
- Lemert, C. (2021). *Social theory: The multicultural, global, and classic readings*. Routledge.
- Loh, S. H. (2022). The continued relevance of multiculturalism: Dissecting interculturalism and transculturalism. *Ethnic and Racial Studies*, 45(3), 385–406.

- Mangone, E., & Russo, G. (2025). *Culture and everyday life in rela(c)tion*. Emerald Group Publishing.
- Mansouri, F., & Elias, A. (2025). Pluralist diversity governance: Deepening the multiculturalism–interculturalism nexus. *Comparative Migration Studies*, 13(1), 23.
- Meer, N. (Ed.). (2016). *Multiculturalism and interculturalism: Debating the dividing lines*. Edinburgh University Press.
- Meer, N., & Modood, T. (2012). How does interculturalism contrast with multiculturalism? *Journal of Intercultural Studies*, 33(2), 175-196.
- Melucci, A. (2000). *Culture in gioco*. Il Saggiatore.
- Modood, T. (2019). *Essays on secularism and multiculturalism*. ECPR Press.
- Pinto Minerva, F. (2004). *L'intercultura*. Laterza.
- Savidan, P. (2010). *Il multiculturalismo*. il Mulino.
- Scocco, Marta, Crescenti, Martina, (2024). Pluralismo culturale in *DIZIONARIO DI SOCIOLOGIA PER LA PERSONA Scenari*; Milano, FrancoAngeli; pp. 207-208.
- Wong, L. (2008). Multiculturalism and ethnic pluralism in sociology: An analysis of the fragmentation position discourse. *Canadian Ethnic Studies*, 40(1), 11-32.
- Zapata-Barrero, R. (2024). Interculturalism and the 'ideological turn' of diversity politics. *Journal of Intercultural Studies*, 45(4), 656-671.

*Giancarlo Costabile**

Cultura mafiosa e pratiche di resistenza educativa. Per una pedagogia meridiana e ricostruttiva dei diritti di prossimità

Abstract

The essay addresses the issue of constructing an anti-mafia cultural paradigm from a pedagogical standpoint, with the capacity to delineate a transcultural praxis to foster convivial societal structures. The pedagogical language employed at Barbiana is widely acknowledged as a foundational instrument within this investigative domain. The establishment of a milieu characterised by proximity is instrumental in cultivating an environment that is indispensable for the complete realisation of a pedagogy characterised by care, peace, and social inclusion.

Key-Words

anti-mafia; transformative pedagogy; transcultural praxis; School of Barbiana.

La cultura mafiosa e il dominio sul territorio

Le mafie italiane sono interpretabili come cultura e pratica del potere premoderno e del suo esercizio di sovranità assoluta che culmina nel diritto di lasciar vivere e far morire. Il linguaggio sociale del potere premoderno, insegna Foucault, non ammette repliche perché si pone come istanza di prelievo arbitrario sulla vita degli esseri umani ridotti a sudditi, privi di diritti e dignità. Ne *La volontà di sapere*, il filosofo francese scrive:

Il potere si esercitava essenzialmente come istanza di prelievo, meccanismo di sottrazione, diritto di appropriarsi di una parte delle ricchezze, estorsione di prodotti, di beni, di servizi, di lavoro e di sangue, imposti ai sudditi.

* Ricercatore universitario e docente di Pedagogia dell'Antimafia presso l'Università della Calabria.

Il potere era innanzitutto diritto di prendere: sulle cose, il tempo, i corpi ed infine la vita; fino a culminare nel privilegio d'impadronirsene per sopprimerla (Foucault 1976; tr. it. 2009, p. 120).

Questa radice premoderna del potere aiuta a comprendere il processo di legittimazione del sistema criminale italiano di matrice mafiosa (soprattutto quella 'ndranghetista¹) che tende a essere un Giano bifronte perennemente caratterizzato sia da questa dimensione arcaica che da una moderna in grado, però, di mantenere intatta l'ossatura della sua totalizzante pedagogia della sudditanza².

Paolo Borsellino, nella conferenza *Mafia e Cultura* tenuta ad Alcamo nel giugno del 1991, chiarisce che le mafie si differenziano dalla criminalità organizzata per il concetto chiave di territorialità. Il territorio traduce sostanzialmente l'essenza del potere mafioso che si manifesta come esercizio di sovranità assoluta senza alcuna mediazione, finendo addirittura per sostituirsi allo Stato nell'erogazione di funzioni fondamentali come la giustizia, l'ordine pubblico e l'economia (Borsellino 2011, p. 174). Il giudice ucciso in via d'Amelio il 19 luglio 1992 sostiene, dunque, che la forza della mafia risiede nel consenso inteso quale capacità di offrire servizi di pubblica utilità (*Ibidem*).

Quali sono le conseguenze di questa struttura sociale che riconosce nei territori come attiva e operante una *statualità mafiosa*? Innanzitutto, la messa in discussione dei diritti derubricati a favori: l'appartenenza

¹ Di significativo valore scientifico per studiare il potere mafioso della 'ndrangheta, le sue dinamiche evolutive e la sua complessa struttura valoriale, è la storiografia di Antonio Nicaso, professore universitario negli Stati Uniti e in Canada, saggista, e Nicola Gratteri, oggi Procuratore Capo della Repubblica a Napoli. Tra i loro testi per la Mondadori, Milano: *Fratelli di sangue*, 2009; *Dire e non dire*, 2012; *Oro bianco. Storie di uomini, traffici e denaro dall'impero della cocaina*, 2015; *Padrini e Padroni*, 2016; *Fiumi d'oro. Come la 'ndrangheta investe i soldi della cocaina nell'economia legale*, 2017; *Storia segreta della 'ndrangheta*, 2018; *La rete degli invisibili*, 2019; *Ossigeno illegale*, 2020; *Fuori dai confini*, 2022; *Il Grifone. Come la tecnologia sta cambiando il volto della 'ndrangheta*, 2023; *Una cosa sola. Come le mafie si sono integrate al potere*, 2024.

² "La modernità delle mafie consiste nel fatto che esse si svincolano dalle condizioni storiche che le hanno prodotte e diventano un metodo, il metodo mafioso, che consiste nell'uso della violenza come arricchimento e potere attraverso le relazioni politiche, sociali ed economiche, in qualsiasi epoca. Il metodo mafioso è, dunque, la capacità della violenza di influire sui gangli vitali dell'economia, della società e della politica, di fare della violenza (esercitata o minacciata) un *'instrumentum regni'*. Ciò che sembrava una arcaicità (la violenza del potere e il potere della violenza) è diventata parte della modernità. Le mafie si trovano a loro agio nel moderno perché la modernità ha inglobato pienamente la forza della violenza come accesso al potere e alla ricchezza. Con le mafie l'arcaicità ha dimostrato di avere futuro". *Relazione conclusiva della Commissione parlamentare di inchiesta sul fenomeno delle mafie e sulle altre associazioni criminali, anche straniere* (istituita con legge 19 luglio 2013, n. 87), XVII legislatura, approvata il 7 febbraio 2018, relatrice on. Rosy Bindi, p. 16, consultata in <https://www.senato.it/service/PDF/PDFServer/BGT/1066861.pdf>

e la fedeltà ai clan (e alla loro zona grigia) costruiscono reti clientelari caratterizzate dalla subalternità e dalla sudditanza che tendono a minare profondamente le ragioni stesse della progettualità emancipativa ed egualitaria della Costituzione repubblicana italiana (Ciotti 2015, p. 19).

Il contrasto alle mafie non è, dunque, questione da delegare soltanto alla sfera repressiva del fenomeno, che resta, ovviamente, parte ineludibile di un percorso di lotta al potere criminale. È soprattutto opera educativa di *conflitto democratico* (nell'ambito della tutela effettiva dei diritti di cittadinanza e prossimità, legalmente riconosciuti) verso il consenso popolare nei confronti delle azioni mafiose e dei benefici che esse esprimono sul piano socioeconomico (Borsellino 2011, pp. 167-174).

Il controllo dell'habitat sociale e territoriale, con la sua intima e carsica conflittualità tra logiche di integrazione e disgregazione, è il cuore del disegno di potere mafioso, ciò che lo rende totalizzante: un io onnicomprensivo della realtà (Siebert 1995; Santino 2006; Macrì 2010; Forgione 2010; Manzini 2022).

La cultura mafiosa articola, quindi, la sua strategia di condizionamento sociale utilizzando due canali di intervento: il primo è quello esercitato sul territorio fisico che presidia come un esercito a difesa della propria sovranità. Là dove le mafie riescono a essere presenti militarmente, il territorio perde l'appartenenza al vincolo statale ed è una monade separata dal resto del Paese. È un corpo fisico che vive avvitato su sé stesso, un microcosmo totalizzante: la sovranità dello Stato viene quotidianamente erosa e picconata. Il territorio è il corpo fisico su cui le mafie dichiarano esplicitamente la loro fenomenologia e il sigillo della loro supremazia, sorvegliandolo e controllandolo fermamente, punendo, con durezza, chi vuole sottrarsi all'assolutezza di questa ferrea logica di dominio. Il secondo ambito di potere è esercitato sul territorio sociopolitico: l'effetto principale è la genesi di una ontologia del dominio che affonda le radici nell'espulsione di ogni alterità e contaminazione umana che si discosti dall'io fagocitante e ipertrofico della cultura mafiosa. Foucault parlerebbe di stati di dominio per indicare la forza di questa pressione ontologico-identitaria nella costruzione di relazioni fisse, cristallizzate, statiche, autoritarie nei principî e nel metodo.

Il rapporto potere-territorio nella fenomenologia mafiosa è qualcosa di pedagogicamente essenziale per decostruire le ragioni di questa ontologia della dominazione che viene esercitata in molte aree del Paese. Territori che sono divenuti, ormai, lo spazio fisico-sociale dentro il quale si stabiliscono regole, linguaggi operativi, statuti comportamentali del tutto fondati sul paradigma mafioso dell'omertà, dell'ambiguità e del compromesso. Lo Stato esercita, nei confronti di questi luoghi asserviti alla mafia, l'alfabeto del silenzio e della delega (seppur non dichiarata) nelle relazioni di governo della cosa pubblica.

Rita Atria e Peppino Impastato: oltre la grammatica dell'omertà, per decolonizzare il linguaggio mafioso

Le biografie di Rita Atria e Peppino Impastato rappresentano un momento di rottura pedagogica con la cultura mafiosa e le sue pratiche sociali caratterizzate dall'alfabeto parafeudale della sottomissione, del silenzio e della complicità quali uniche modalità di espressione esistenziale. Il loro lascito educativo è, pertanto, significativo per la costruzione di una pedagogia della decolonizzazione capace di frantumare gli schemi culturali e linguistici dell'appartenenza clanica perché dimostra che, prima di ribellarsi ai padrini delle mafie, bisogna misurarsi criticamente, sul piano dei processi educativi, con il proprio lessico familiare, ambientale e sociale. La disobbedienza pedagogica alla cultura mafiosa matura dentro le realtà in cui si è inseriti, dove cioè si svolge la dialettica della propria quotidianità. Se non si ha il coraggio di mettere in discussione le narrazioni monadistiche e oppressive delle microsocietà claniche (come hanno fatto Impastato e Atria, ad esempio) rette dalla cultura dei comparaggi e dalla logica perversa dell'appartenenza, allora non potrà mai manifestarsi compiutamente un pensiero critico in grado di affrancare i cittadini dal potere mafioso.

Rita Atria, figlia e sorella di mafiosi di Partanna, si uccide il 26 luglio 1992, una settimana dopo la strage di via d'Amelio in cui muore, assieme alla sua scorta, il giudice Paolo Borsellino con cui aveva iniziato un importante percorso di collaborazione che le aveva dischiuso le porte di una forte presa di coscienza e di una ricostruzione profonda del proprio sé (Cucè, Furnari, Proto, 2022; Dalla Chiesa 2024)³. Ci sono (almeno) due riflessioni di Atria che meritano citazione in questa dimensione interpretativa: "Prima di combattere la mafia devi farti un esame di coscienza e poi, dopo aver sconfitto la mafia dentro di te, puoi combatterla nel giro dei tuoi amici. La mafia siamo noi e il nostro modo sbagliato di comportarci"⁴. La mafia ci rassomiglia, sostiene Rita, riprendendo del resto una nota tesi di Giovanni Falcone (2007) che, non a caso, aveva sempre invitato a un approccio realistico nell'accostarsi all'analisi del potere mafioso che è metafora della complessa fenomenologia umana.

Di particolare rilievo è anche un'altra espressione della giovane siciliana: "Andate dai ragazzi che vivono all'interno della mafia e dite loro che fuori esiste un altro mondo"⁵. Un pensiero denso di implicazioni pedagogiche perché attiva relazioni di prossimità capaci di anelare a una

³ Cfr. inoltre: https://www.libera.it/it-schede-2073-rita_atria_vedeva_oltre; https://vivi.libera.it/storie-118-rita_atria

⁴ <https://www.ritaatria.it/rita-atrria/il-diario/>

⁵ Ibidem.

idea di società, a un modo di abitare le città, *totalmente altro* rispetto alle dimensioni del sentire mafioso, della cultura clanica. Rita riesce, grazie al rapporto con Paolo Borsellino, a guardare il mondo, la vita, l'esperienza relazionale in modo differente rispetto ai condizionamenti ambientali, territoriali e culturali che ne hanno segnato l'infanzia e l'adolescenza. L'educazione, intesa come percorso di ri-soggettivazione e co-costruzione, è continua acquisizione di uno statuto coscienziale autonomo che può rompere la cornice dei disvalori mafiosi e ricostruire altri tessuti sociali depurati dalle tossine della violenza e della sopraffazione. Cambiare, tuttavia, spaventa, specialmente quando si dimostra che è davvero possibile farlo. Mutare forma, è assumere la responsabilità di incamminarsi lungo una strada che può restituire difficoltà e incertezze. In fin dei conti, obbedire non crea particolari disagi alle comodità borghesi, anche quando si tratta di omaggiare le mafie e le loro reti di dominio. L'inquietudine nasce dal doversi misurare con progettualità nuove e spesso complesse che rischiano di alterare gli equilibri della propria esistenza. Cercare nuovi orizzonti espone al rischio della solitudine e il dolore che nasce dall'emarginazione e dall'abbandono è un nemico insidioso per tutti coloro che accolgono su di sé gli esiti di una rottura (etica) con il mondo della violenza e della sudditanza. Rita, già isolata in vita per via della sua scelta di collaborare con lo Stato (che la mamma considerava meschina), appresa la notizia della morte orribile di Borsellino, non riesce ad attraversare la sofferenza indotta dalla scomparsa del giudice (idealmente un nuovo padre che le ha rivelato la possibilità di un cammino diverso), a elaborare il lutto, e decide di chiudere la sua esperienza terrena. Lascia scritte, prima di prendere congedo dalla vita, queste parole: "Quelle bombe in un secondo spazzarono via il mio sogno, perché uccisero coloro che, col loro esempio di coraggio, rappresentavano la speranza di un mondo nuovo, pulito, onesto. Ora tutto è finito. Borsellino sei morto in ciò in cui credevi, ma io senza di te sono morta"⁶.

Peppino Impastato, figlio di un mafioso di Cinisi, muore assassinato da Cosa Nostra il 9 maggio 1978 all'età di trent'anni. Come scrive Umberto Santino, nella sua *Storia del movimento antimafia*, l'attività del giovane Peppino si colloca in un periodo di transizione e può considerarsi una sorta di ponte tra passato e futuro. Santino (2009, p. 236) sostiene che

egli è insieme l'erede del vecchio movimento antimafia e il pioniere della nuova fase di lotta. Dal movimento contadino eredita la spinta organizzativa, l'ispirazione sociale: infatti, oltre ad avere organizzato i contadini contro l'espropriazione dei terreni per l'ampliamento dell'aeroporto ha organizzato anche le lotte degli edili disoccupati; mentre l'uso della radio, il linguaggio, le

⁶ <https://www.ritaatria.it/rita-atria/il-diario/>

attività culturali (dal cineforum al teatro di strada, alla musica) sono le prime sperimentazioni di un nuovo modo di praticare antimafia.

Impastato, in questa visione storiografica, può essere considerato ragionevolmente il fondatore di una antimafia sociale, militante, strettamente ancorata ai diritti di prossimità e alla loro esigibilità. In una breve nota autobiografica, Impastato racconta che il bisogno di misurarsi con la politica matura nel 1965 per reagire alla sua situazione familiare diventata insostenibile:

Mio padre, capo del piccolo clan e membro di un clan più vasto, con connotati ideologici tipici di una civiltà tardo-contadina e preindustriale, aveva concentrato tutti i suoi sforzi, sin dalla mia nascita, nel tentativo di impormi le sue scelte e il suo codice comportamentale. È riuscito soltanto a tagliarmi ogni canale di comunicazione affettiva e compromettere definitivamente ogni possibilità di espansione lineare della mia soggettività (Vitale 2016, p. 23).

Una delle frasi che più ricorrono nei periodici esercizi di cittadinanza attiva dedicati alla memoria del giovane Impastato è *la mafia uccide, il silenzio pure* che in realtà racchiude l'orizzonte di senso della sua azione pedagogica e politica perché l'omertà è la legge della società mafiosa. È la non-parola, la categoria ordinatrice del pensare e dell'agire mafiosi. Il silenzio non è ascrivibile soltanto alla paura e la storia di Peppino è paradigmatica in tal senso: spesso è consenso, aderenza a una cultura, a un modo di essere e fare. Nella sua *Pedagogia degli oppressi*, Paulo Freire (1968; tr. it. 2002, pp. 27-30) invita a riflettere sulla società del silenzio e sul suo costituirsi esplicitamente in cultura dell'oppressione che si traduce nel rifiuto del dialogo e nella paura della libertà. Tacere è introiettare una falsa coscienza: è ospitare dentro di sé la trama dell'oppressione, la sua incessante opera produttrice di alienazione. Opprimere vuol dire nella grammatica dell'educazione liberatrice rubare l'umanità a ogni persona, deformarne radicalmente l'ontologia dell'intimità; convalidarne le ingiustizie come una dolorosa necessità poiché non esiste una via d'uscita alla narrazione della sudditanza e dell'abuso (Freire 2002, pp. 30-56).

Non aver voce condanna l'uomo a vivere come oggetto, mero strumento: inibito nella sua identità più profonda che è tutta nel suo potere di creare e ricreare il mondo.

La società del silenzio – che si pone come fabbrica sia di complicità e contiguità con le mafie sia di indifferenza ed egotismo sul piano sociale – è l'avversario per eccellenza della prassi educativa liberatrice che si contrappone a politiche di oppressione, dominio, sfruttamento. L'omertà come silenzio è negazione della dialettica azione-mondo, poiché spezza, in tal modo, ogni possibile ricerca e costruzione di una relazionalità intersoggettiva (*Ibidem*).

La grammatica dell'omertà è, dunque, il complesso di segni, simboli e significati del dominio mafioso che ne connotano la sua modalità di stare al mondo e di riprodursi all'interno di esso. La pedagogia del silenzio è il dispositivo operativo di questo parlare alla storia. L'educazione all'ingincchiatoio ne è il prodotto culturale più precipuo: essa imprime una forma sociale definita ad abitudini legittimando comportamenti, sostanzia linguaggi relegando l'azione umana dentro un asfittico recinto, contamina le coscienze che finiscono con l'ospitare dentro di sé la matrice di questa nefasta concezione del potere.

La grammatica della denuncia è, invece, pedagogia della liberazione quando sostituisce *all'io non so niente perciò taccio, l'io so pertanto parlo*. Le lotte antimafia di Impastato (Impastato 2017; Impastato 2021) segnano il cammino pedagogico che la coscienza umana compie quando da un livello elementare di percezione della realtà perviene a una dimensione critica, di analisi, di continua decostruzione/ricostruzione dei sistemi sociali (con i loro relativi nessi di potere). La sua pedagogia è, dunque, acquisizione continua di livelli nuovi di soggettività, individuale e sociale: si può allora *nominare il mondo*, perché si è nelle condizioni culturali di interpretarlo e lavorare liberamente alla sua radicale trasformazione.

Rita Atria e Peppino Impastato ci invitano ad avere coraggio nel fare, interiormente, i conti con noi stessi, indagando le nostre fragilità e assumendoci la responsabilità degli effetti sociali delle nostre azioni. Combattere la mafia, questo è il loro lascito, significa contrastarne la sua inaccettabile modalità di pensare e vivere le relazioni sociali. Non esiste una pedagogia che autorizzi la nostra riflessività a licenziarsi dai doveri di cittadinanza e che appalti la nostra coscienza esclusivamente all'ambito economico, del mero profitto, dell'autocompiacimento ipertrofico del nostro io.

L'alfabeto educativo di Barbiana: ultimità e prossimità per una prassi transculturale in ambito pedagogico

L'alfabeto educativo di Barbiana è uno strumento nodale per costruire, dentro l'orizzonte valoriale di una cultura dell'ultimità e della prossimità, una prospettiva meridiana (Cassano 2005) in ambito pedagogico che si faccia prassi transculturale per promuovere società conviviali (Latouche 2007; tr. it. 2008). Nuove contaminazioni, quindi, in grado di abbattere i muri e i perversi steccati che il terzo millennio continua a edificare – si pensi, ad esempio, alla storica condizione del popolo palestinese e alla tragica situazione dei fenomeni migratori in tutto il mondo causati da povertà e guerre persistenti.

La proposta pedagogica del Priore assume come abito resistenziale le bianche vesti dell'epifania della prossimità: la parola che don Milani co-

struisce nel suo laboratorio di ultimità è “dura, affilata, che spezzi e ferisca, cioè una parola concreta [...]”. Tagliare e colpire crudelmente come fa il chirurgo perché la maggior pietà del chirurgo è di non aver pietà” (Milani 2017, p. 533). La resistenza linguistica del sacerdote fiorentino si nutre di una parola che è affilatissima come la lama di un coltello che percorre gli interstizi più profondi del potere, lacerandone i punti nodali che reggono le relazioni di dominio e oppressione sociale. È una parola liberante e coscientizzante perché mette in discussione trame di controllo e manipolazione.

Barbiana rifugge dalle sirene di una narrazione stantia e retorica dei marginali, muovendo prioritariamente dalla ricerca e costruzione di un nuovo linguaggio gravido di una semantica dell’inclusione con cui smontare le parole del potere, delegittimandone la loro funzione storica di continua riproduzione di fabbrica delle disuguaglianze e delle ingiustizie. Chi abita le marginalità economiche, non lo fa mai per libera scelta perché la povertà è il prodotto di una violenza sociale che non conoscere limiti nel dipanare la sua ferocia classista e disumanizzante. Il Priore identifica negli ultimi il luogo battesimale per la ricostruzione di quelle relazioni di prossimità che la povertà, intesa come rottura traumatica del processo di umanizzazione, dilania profondamente, alimentando un monadismo esistenziale che deturpa l’esperienza umana.

“In Africa, in Asia, nell’America latina, nel mezzogiorno, in montagna, nei campi, perfino nelle grandi città, milioni di ragazzi aspettano di essere fatti eguali. Timidi come me, cretini come Sandro, svogliati come Gianni. Il meglio dell’umanità” (Scuola di Barbiana 2017, p. 748); questo brano di *Lettera a una professoressa* racchiude il progetto meridiano e transculturale di Barbiana perché definisce una pedagogia del dono – inteso come servizio e testimonianza di reciprocità – che ambisce a dischiudere la primavera dell’anima umana. Il dono è *un attraversare* gli spazi esistenziali di ogni persona umana per ri-abitarli in modo totalmente altro: una contaminazione etica che crea un comune denominatore tra individui sociali, culture e territori. La scrittura collettiva che discende dall’*I care* di matrice milaniana è l’alfabeto di questa prossimità educativa declinata dalla categoria del dono: la scoperta dell’altro da sé come pedagogia intima dell’accoglienza che denuncia lo scandalo etico della caccia allo straniero come misura di una cultura dello scarto (Francesco 2013; 2015; 2020) da contrastare con decisione sul piano educativo.

Lorenzo Milani rivendica nella sua *Lettera ai giudici* le ragioni della fondazione di una laica pedagogia della disobbedienza alla società della violenza, delle ingiustizie e dello sfruttamento. E incita i giovani del tempo a schierarsi dalla parte degli ideali antifascisti che la Costituzione repubblicana, nata dalla resistenza partigiana, ha saputo tutelare, crean-

do le condizioni di genesi per una nuova comunità basata sull'emancipazione morale e civile. Il messaggio del Priore di Barbiana è dirompente:

Avere il coraggio di dire ai giovani che essi sono tutti sovrani, per cui l'obbedienza non è ormai più una virtù, ma la più subdola delle tentazioni, che non credano di potersene far scudo né davanti agli uomini né davanti a Dio, che bisogna che si sentano ognuno l'unico responsabile di tutto. A questo patto l'umanità potrà dire di aver vissuto in questo secolo un progresso morale parallelo e proporzionale al suo progresso tecnico (Milani 2017, pp. 953-954).

Nasce così una pedagogia della cura e una prassi educativa meridiane che ha radici nell'articolo 3 comma 2 della nostra Carta costituzionale e nei principi di emancipazione e uguaglianza che esso codifica sul piano normativo (Scuola di Barbiana 2017, pp. 732-748). Questa idea discussa e affermata a Barbiana restituisce un approccio teoretico e prassico in grado di farsi compiutamente strumento di affermazione dei diritti sociali intesi quali nucleo di contrasto alla cultura mafiosa e alla società clanica. In un passaggio nodale della sua autodifesa, durante il processo per apologia di reato, don Milani chiarisce la sua idea di giustizia all'interno del suo progetto pedagogico e didattico di scuola. L'educazione alla democrazia, secondo Barbiana, non si esaurisce nella pur importante discussione normativa su regole e valori condivisi, ma coinvolge la sfera della conoscenza linguistica che è lo strumento principale per rendere storicamente possibile un cammino formativo orientato alla prossimità. Per potersi inserire criticamente nella realtà storica senza esserne schiacciati dal peso della sua complessità, l'educazione deve prioritariamente *possedere la parola*: "Intendere gli altri e farsi intendere. [...] Gli uomini hanno bisogno d'amarsi anche al di là delle frontiere. [...] Essere diletanti in tutto e specialisti solo nell'arte del parlare" (Scuola di Barbiana 2017, pp. 760-761). Dalle parole del potere al potere delle parole: Barbiana lancia la sfida di una ri-territorializzazione del linguaggio per costruire fraternità ed emancipazione sociale. Imparare a parlare nuovamente per difendere il più possibile gli spazi privati e pubblici di libertà contro un ordine mondiale prepotente e senza scrupoli: "Non è più il tempo delle elemosine, ma delle scelte. Contro i classisti che siete voi, contro la fame, l'analfabetismo, il razzismo, le guerre coloniali. [...] Perché è solo la lingua che fa eguali. Eguale è chi sa esprimersi e intende l'espressione altrui. Che sia ricco o povero importa meno. Basta che parli" (*Ibidem*).

La scuola è diversa dall'aula di tribunale (Milani 2017, p. 943), insegna Barbiana: è il luogo in cui la parola futuro acquista progressivamente senso storico e progettualità educativa. A scuola si gioca la partita dell'esistenza, sostiene il Priore, perché non si tratta soltanto di insegnare ai giovani il valore etico delle leggi (che devono essere interiorizzate per poter essere osservate nei comportamenti) ma soprattutto la possibilità

che le stesse possano trovare occasioni di radicale revisione nel futuro (senso politico della cittadinanza). Compito della scuola per Barbiana è costruire una comunità di *cittadini sovrani* capaci di esercitare un ruolo attivo all'interno della società: la scoperta pedagogica del protagonismo sociale passa attraverso l'impegno etico per sostenere leggi sempre più vicine alle esigenze della comunità nella quale si vive. Per don Milani, si devono rispettare le leggi giuste: quelle che costituiscono la "forza del debole", espressione chiave del suo registro linguistico. Significa pensare alla legge quale linguaggio del riscatto e pratica della dignità sociale:

In quanto alla loro vita di giovani sovrani domani, non posso dire ai miei ragazzi che l'unico modo di amare la legge è d'obbedirla. Posso solo dir loro che essi dovranno tenere in tale onore le leggi degli uomini da osservarle quando sono giuste (cioè quando sono la forza del debole). Quando invece vedranno che non sono giuste (cioè quando sanzionano il sopruso del forte) essi dovranno battersi perché siano cambiate (Milani 2017, p. 944).

L'*I care* di don Milani si configura in definitiva come strumento di emancipazione e uscita degli ultimi da uno stato di minorità culturale e sociale. La più efficace risposta pedagogica a una società mafiosa, che reca i tratti comportamentali di una pedagogia clanica, è tutta nel principio di uguaglianza dei cittadini: la loro dignità sociale, ossia il complesso delle condizioni che rendono la vita di un uomo degna di essere vissuta. I diritti di cittadinanza, che non possono essere soffocati da frontiere armate, sono l'orizzonte di una pedagogia meridiana che si scopre esercizio responsabile ed effettivo di pace e giustizia sociale per le comunità umane. Mentre la società che sceglie di convivere con le strutture simboliche e materiali della cultura criminale, finisce per annientare i diritti e costruire relazioni improntate alla totale dipendenza e sudditanza, questa visione del processo educativo, invece, si impegna nella prassi per promuovere una società libera, giusta, solidale in cui tutti, a partire dai deboli, possano trovare una collocazione dignitosa.

Una pedagogia dell'antimafia come educazione trasformativa: la sfida del Noi

L'antimafia sociale, in questa concezione trasformativa della pedagogia che emerge dall'esperienza di Barbiana, deve rifondare il suo lessico sull'esercizio attivo di (nuove) parole testimoniate e vissute, abitate dialetticamente nei territori e rinnovate da una educazione al cambiamento che non prescinda, soprattutto oggi, dalla critica radicale alla cultura dello scarto e dalla necessità morale di una profonda trasformazione politi-

co-economica dell'odierna società iper-capitalista e della sua economia di rapina (Boltanski, Chiappello, 1999 e 2011, tr. it. 2014; Ciotti 2015; Bevilacqua 2011).

Educare all'antimafia, quindi, può aprire nuovi orizzonti per una rinnovata etica dell'umanizzazione declinabile attraverso il paradigma del dono, ricavato dall'esperienza di don Milani a Barbiana; ciò può rendere storicamente attuabile una pedagogia transculturale del Noi quale vettore di una nuova civilizzazione rispetto alla dimensione mercantile delle odierne relazioni umane, ridotte dagli algoritmi del capitalismo informatico all'alienante condizione del consumo (Bauman 1998, tr. it. 2001; 2004, tr. it. 2018; 2007, tr. it. 2010; 2008, tr. it. 2011). Civilizzare, soprattutto secondo il modello educativo di Barbiana, impegna a lavorare sul piano pedagogico a una nuova ri-territorializzazione: abitare cioè in modo consapevolmente critico i territori urbani del nuovo millennio tramite una partecipazione dal basso che promuova strategie laboratoriali di didattica sociale.

Il territorio può divenire un laboratorio di civismo trasformativo per ristrutturare le comunità politiche sottoponendole a una profonda opera di revisione critica del linguaggio con cui si nominano le cose e si rendono agibili i loro valori sociali.

Per tali ragioni, la pedagogia dell'antimafia deve saper incidere nella dialettica uomo-mondo che si esercita nelle collettività territoriali in modo da produrre nuovi segni e significati etico-politici con cui rimodellare e ricostruire il sé individuale e sociale. Il territorio non può essere un luogo passivo di mera accettazione di pratiche di potere: può (e deve) ribellarsi. La cultura mafiosa degrada il territorio, lo oltraggia e disgrega perché gli nega autodeterminazione storica e autonomia sociale.

Destrutturare la relazione potere-territorio nella cultura mafiosa consente, quindi, alla soggettività umana di riscoprire rinnovate condizioni di socialità: paura non è più la parola chiave di una storia fissa e imm modificabile ma è libertà il cardine del nuovo alfabeto esistenziale. Apertura contro chiusura, libertà contro autorità, emancipazione contro sudditanza, sono alcuni binomi fondamentali che espongono il territorio al rapporto con qualsiasi forma di potere.

La sfida per costruire un'altra modellistica sociale passa necessariamente da una rilettura delle esperienze territoriali: soltanto oltrepassando vecchi e logori confini, i territori possono scoprire l'orizzonte della libertà. L'avversario da contrastare sul piano culturale è quella che Leonardo Boff chiama pedagogia della gallina, cioè un sistema educativo che usura ogni apertura verso l'infinito e scuoa ogni tensione utopica verso un futuro aperto. È una soffocante pedagogia del recinto che ci rinchioda "nel nostro piccolo mondo di interessi minuti e di parchi desideri, con un orizzonte che non va oltre la cerchia più prossima" (Boff 1997; tr. it.

1999, pp. 62-63). *L'aquila e la gallina* è un importante saggio di questo teologo brasiliano, padre della Teologia della Liberazione. L'aquila simboleggia l'apertura verso l'infinito: "Possiede una natura unica. Dentro di sé ha le grandi altezze. Il sole abita i suoi occhi. L'infinito anima le sue ali ad affrontare i venti più veloci. È fatta per il cielo aperto. Non può rimanere qui in basso, sulla terra, legata all'aia come le galline" (Boff 1999, p. 35). La sfida pedagogica, secondo Boff, è far convivere nell'essere umano entrambe le sue dimensioni costitutive: cielo e terra, sogno e realtà, infinito e finito, radicamento e apertura. L'educazione è direzione di questa complessità: l'educativo si situa nella fitta rete di relazioni uomo-mondo-natura che sono in continua interazione tra di loro. Tocca alla pedagogia assumersi la responsabilità etica e sociale di rendere l'uomo sempre soggetto e mai oggetto di questa problematica reciprocità. Secondo lo scrittore latino-americano, la comunità umana deve saper volare verso spazi aperti e trovare il coraggio necessario per affrontare quei drammi sociali che in tutto il mondo offendono la dignità umana, gravando sulle condizioni di vita delle popolazioni:

Non accettiamo di restare soltanto nella dimensione-gallina, succubi alle imposizioni di quelli che ci vogliono sottomettere e controllare. Rifiutiamo l'acquiescenza, il conformismo e il pragmatismo perché sono forme di fuga dalle sfide attuali. Respingiamo con veemenza il preteso realismo storico di chi riproduce soltanto il paradigma della civiltà dominante, che causa tante sofferenze e lacrime alla maggior parte dell'umanità, oggi impoverita ed esclusa. Un paradigma che semplicemente prolunga e aggrava la crisi attuale, invece di affrontarla con alternative che creino maggiori speranze di vita e sostenibilità per gli esseri umani (Boff 1999, pp. 65-66).

Evocare una pedagogia dell'aquila significa favorire sul piano educativo il risveglio delle coscienze, la riattivazione pubblica del senso del pudore e della vergogna, le responsabilità di cittadinanza – a partire dalla partecipazione dei cittadini alle lotte sociali per difendere i diritti di prosimità e di inclusione. Soltanto lungo questi binari è possibile viaggiare per costruire collettivamente una ribellione culturale e pedagogica alla perversa grammatica del potere mafioso, delle sudditanze, delle prevaricazioni, delle appartenenze, e alla loro pedagogia totalitaria e degradante.

Filosofia della protesta e pedagogia della proposta sono dunque i momenti fondamentali per realizzare un approccio critico, non emergenziale, alla questione mafiosa e all'articolata sfera delle sue relazioni politico-economiche e sociali (Sales 2015): dall'assoggettamento alla liberazione, è il cammino che questa pedagogia politica transculturale può compiere impegnandosi nella definizione di orizzonti trasformativi sorretti dalla categoria della speranza (Freire 1992, tr. it. 2008; Francesco 2024).

Liberarsi dalla subalternità che le culture della dipendenza determina-

no, avvilendo in tal modo l'*ethos* civile, per riprendersi compiutamente i territori da ricostruire moralmente e politicamente: è la sfida che l'antimafia pedagogica e sociale deve saper affrontare con rinnovato protagonismo etico e senso profondo della giustizia sociale. Una *antimafia della cura*, più specificatamente del *prendersi-cura* (Foucault 1984, tr. it. 2009; Cambi 2010; Mortari 2015), che lavori per affermare parole trasformativie, gravide di un alfabeto esistenziale della dignità umana e della sua capacità di testimoniare la possibilità di stare al mondo secondo l'orizzonte comunitario del Noi (Ciotti 2017; Ciotti 2020). E che offra (idealmente) il proprio corpo come dono di prossimità – Capaci e via d'Amelio, insegnano, come tutte le storie delle vittime innocenti di mafia – per affrancare l'umano dalla paura di vivere e dalla condanna a una esistenza prigioniera di torbide e opache condotte.

Conoscere le mafie significa, in conclusione, agire contro il loro modello di società che è pienamente dentro l'organizzazione capitalistica mondiale (Arlacchi 1983; Gayraud 2005, tr. it. 2010; Melorio & Sales 2017; Giannuli 2019; Sciarrone & Storti 2019), esercitando una scelta, una opzione (netta) di esistenza a favore di una pedagogia dell'emancipazione e di una nuova (e plurale) soggettività di cittadinanza globale. La lotta alle mafie, a più di trent'anni dalle stragi del 1992, può ancora generare un movimento culturale collettivo e una pedagogia del Noi che aiutino tutti e tutte a respirare il fresco profumo della libertà contro il puzzo del compromesso morale e della contiguità (Borsellino 2011). L'alfabeto della "corresponsabilità, condivisione e continuità" (Ciotti 2015, p. 33) è in grado di rovesciare la grammatica della delega e rimettere in moto una narrazione della speranza, del riscatto e del cambiamento.

Bibliografia

- Arlacchi, P.
1983 *La mafia imprenditrice. L'etica mafiosa e lo spirito del capitalismo*, Il Mulino, Bologna.
- Bauman, Z.
1998 *Globalization: The Human Consequences*; tr. it. *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari, 2001.
- 2004 *Work, consumerism and the new poor*; tr. it. *Le nuove povertà*, Castelvecchi, Lit edizioni, Roma, 2018.
- 2007 *Consuming Life*; tr. it. *Consumo, dunque sono*, Laterza, Roma-Bari, 2010.
- 2008 *Does Ethics Have a Chance in a World of Consumers?*; tr. it. *L'etica in un mondo di consumatori*, trad. it. Laterza, Roma-Bari, 2011.

Bevilacqua, P.

2011 *Il grande saccheggio. L'età del capitalismo distruttivo*, Laterza, Roma-Bari.

Boff, L.

1997 *A Águia e a Galinha: uma metáfora da condição human*; tr. it. *L'aquila e la gallina. Come un uomo oppresso può trovare la libertà*, Sperling & Kupfer, Milano, 1999.

Boltanski, L., Chiappello, E.

1999 e 2011 *Le nouvel esprit du capitalisme*; tr. it. *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milano, 2014.

Borsellino, P.

2011 *Oltre il muro dell'omertà. Scritti su verità, giustizia e impegno civile*, Rizzoli, Milano.

Cambi, F.

2010 *La cura di sé come processo formativo*, Laterza, Roma-Bari.

Cassano, F.

2005 *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma-Bari.

Ciotti, L.

2015 *Non tacerò*, Piemme, Milano.

2017 *L'eresia della verità*, Ega, Torino.

2020 *L'amore non basta*, Giunti, Milano.

Cucè, G., Furnari, N., Proto, G.

2022 *Io sono Rita. Rita Atria: la settima vittima di via d'Amelio*, Marotta e Cafiero, Napoli.

Dalla Chiesa, N.

2024 *Storia di donne che hanno sfidato la mafia per amore*, Melampo, Milano.

Falcone, G.

2007 *Cose di Cosa Nostra*, BUR, Milano.

Forgione, F.

2010 *L'Aspromonte e il mondo*, in Ciconte, E., Macrì, V., Forgione, F. (a cura di) *Osso, Mastroso e Carcagnosso*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Foucault, M.

1976 *La Volonté de savoir*; tr. it. *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 2009.

1984 *Le Souci de soi*; tr. it. *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano, 2009.

Francesco

- 2013 *Evangelii gaudium*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, Roma.
2015 *Laudatio si'*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, Roma.
2020 *Fratelli tutti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, Roma.
2024 *La speranza non delude mai*, Piemme, Milano.

Freire, P.

- 1968 *Pedagogia do oprimido*; tr. it. *La pedagogia degli oppressi*, Ega, Torino, 2002.
1992 *Pedagogia da Esperança. Um reecontro com a Pedagogia do oprimido*; tr. it. *Pedagogia della speranza. Un nuovo approccio a La pedagogia degli oppressi*, Ega, Torino, 2008.

Gayraud, J.-F.

- 2005 *Le monde des mafias. Géopolitique du crime organisé*; tr. it. *Divorati dalla mafia. Geopolitica del terrorismo mafioso*, Ellint, Roma, 2010.

Giannuli, A.

- 2019 *Mafia mondiale. Le grandi organizzazioni criminali all'epoca della globalizzazione*, Ponte delle Grazie, Adriano Salani Editore, Milano.

Impastato, G.

- 2017 *Oltre i cento passi*, Piemme, Milano.
2021 *Impastato mio fratello*, Pienogiorno, Milano.

Latouche, S.

- 2007 *Petit traité de la décroissance sereine*; tr. it. *Breve trattato sulla decrescita serena*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.

Macrì, V.

- 2010 *La 'ndrangheta e le sue leggi*, in Ciconte, E., Macrì, V., Forgione, F. (a cura di) *Ossos, Mastroso e Carcagnosso*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Manzini, M.

- 2022 *Donne custodi, donne combattenti. La signoria della 'ndrangheta su territori e persone*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Melorio, S., Sales, I.

- 2017 *Le mafie nell'economia globale. Fra la legge dello Stato e le leggi di mercato*, Guida, Napoli.

Milani, L.

- 2017 *Lettera ai giudici*, in *Don Lorenzo Milani. Tutte le opere*, Tomo I, Edizione diretta da Melloni, A., Ruozzi, F., Carfora, A., Oldano, V., Tanzarella, S. (a cura di), Mondadori, Milano.

Mortari, L.

2015 *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Sales, I.

2015 *Storia dell'Italia mafiosa*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Santino, U.

2006 *Dalla mafia alle mafie*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

2009 *Storia del movimento antimafia. Dalla lotta di classe all'impegno civile*, Editori Riuniti University Press, Roma.

Sciarrone, R., Storti, L.

2019 *Le mafie nell'economia legale. Scambi, collusioni, azioni di contrasto*, Il Mulino, Bologna.

Scuola di Barbiana

2017 *Lettera a una professoressa*, in *Don Lorenzo Milani. Tutte le opere*, Tomo I, Edizione diretta da Melloni, A., Ruozzi, F., Carfora, A., Oldano, V., Tanzarella, S. (a cura di), Mondadori, Milano.

Siebert, R.

1995 *La mafia, la morte, il ricordo*, Rubbettino, Soveria Mannelli

Vitale, S.

2016 *Peppino Impastato. Una vita contro la mafia*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Amaury Deboux*

Family History as a Transcultural Paradigm. A Postmigrant Approach to "*Ajar-Paris*" and "*Là où les chiens aboient par la queue*"

Abstract

This article opens a dialogue between postmigration studies and transcultural studies. After briefly outlining the postmigration turn, it applies this perspective to the Francophone novels *Là où les chiens aboient par la queue* by Estelle-Sarah Bulle and *Ajar-Paris* by Fanta Dramé. It argues that narrating family histories fosters the emergence of a transcultural counter-imaginary of France, reshaped by immigration. After having identified the "migrantology" that these novels challenge, the analysis shows how the protagonists generate knots of memory linking France's history to multiple places and cultures. On this basis, it contends that the families depicted in the novels offer a transcultural paradigm for imagining a fluid sense of belonging to France, grounded in partial connections across diverse cultures.

Keywords

Postmigration; *Là où les chiens aboient par la queue*; *Ajar-Paris*; family history; cultural connections

As developed in German-speaking sociology and cultural studies, the postmigrant paradigm clearly embraces a transcultural perspective. Aiming to move beyond the binary of migrants and non-migrants,¹ it calls for abandoning approaches that preserve divisions between the cultures brought into contact through migration. Instead, it positions migrants and their descendants at the center of European societies, which, in turn,

* Visiting lecturer (chargé de cours invité), Comparative and Francophone Literature, UCLouvain/University of Antwerp.

¹ Anne Ring Petersen and Moritz Schramm, '(Post-)Migration in the Age of Globalisation: New Challenges to Imagination and Representation', *Journal of Aesthetics & Culture*, 9.2 (2017), 1–12.

come to regard migration as an intrinsic part of their history and cultural landscape.²

More specifically, as a polysemic concept, postmigration explores the issues of cultural diversity in Europe on several levels. In its first and most limited sense, it refers to a specific generation: individuals who are descendants of migrants but have not themselves experienced migration. On the one hand, these individuals are marked by the systemic racism they face; on the other hand, their hybridity allows them to develop new forms of belonging within the European space.³ The second sense of postmigration extends to society as a whole. A postmigrant society is thus defined as one transformed by postcolonial and guest-workers immigration. Following Foroutan's foundational theses, such a society takes shape through five major dynamics—recognition, negotiations, ambivalences and ambiguities, alliances, and antagonisms.⁴ Finally, in its third sense, postmigration functions as an analytical perspective that can be applied to literary and artistic works. It seeks to capture how these works represent and question the various negotiations—identity-based, political, historical, memorial, and cultural—set in motion by migration, both on individual and collective levels.⁵

To date, contemporary Francophone literatures have received relatively little attention from the conceptual and analytical frameworks of postmigration. Despite the pioneering work of Geiser,⁶ which focuses exclusively on authors descended from migrants, substantial critical reflection remains necessary to develop a postmigrant approach to Francophone literary works. This article aims to contribute to that reflection through a comparative analysis of *Là où les chiens aboient par la queue* by Estelle-Sarah Bulle and *Ajar-Paris* by Fanta Dramé.

² Regina Römhild, 'Postmigrant Europe: Discoveries beyond Ethnic, National and Colonial Boundaries', in *Postmigration: Art, Culture, and Politics in Contemporary Europe*, ed. by Anna Meera Gaonkar and others (Bielefeld: transcript, 2021), pp. 45–56.

³ Erol Yildiz and Marc Hill, 'In-between as Resistance: The Post-Migrant Generation between Discrimination and Transnationalization', *Transnational Social Review*, 7.3 (2017), 273–86; Florian Ohnmacht and Erol Yildiz, 'The Postmigrant Generation between Racial Discrimination and New Orientation: From Hegemony to Convivial Everyday Practice', *Ethnic and Racial Studies*, 44.16 (2021), 149–69.

⁴ Naika Foroutan, 'The Post-migrant Paradigm', in *Refugees Welcome? Difference and Diversity in a Changing Germany*, ed. by Jan-Jonathan Bock and Sharon MacDonald (New York; Oxford: Berghahn Books, 2019), pp. 142–67.

⁵ Sten Pultz Moslund and Anne Ring Petersen, 'Introduction: Towards a Postmigrant Frame of Reading', in *Reframing Migration, Diversity and the Arts: The Postmigrant Condition*, ed. by Moritz Schramm and others (New York; London: Routledge, 2019), pp. 67–74.

⁶ See, for instance, Myriam Geiser, *Der Ort transkultureller Literatur in Deutschland und in Frankreich: Deutsch-türkische und frankomaghrebinische Literatur der Postmigration* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2015).

Drawing on the first definition of postmigration, it concentrates on two novels written by postmigrant women authors featuring postmigrant characters. Building on reflections on postmigrant society and perspective, it seeks to demonstrate how these novels cultivate a fluid imaginary that transcends national boundaries. It argues that, by representing the ways in which the postmigrant generation narrates its family history, the novels of Dramé and Bulle operate as counter-discourses that aim to rethink France in light of the cultural diversity introduced by immigration.

To support this hypothesis, the analysis will first demonstrate how the two novels draw on specific events from family history to evoke the dominant discourse they seek to deconstruct—one that excludes migrant and postmigrant minorities from France's imagined community. The comparative study will then show that, in contrast to the dominant discourse they critique, the works of Dramé and Bulle construct a transcultural history embodied in family memory connecting France to numerous other places. Finally, it will be argued that, while depicting a transcultural memory, the family offers a model for understanding a fluid sense of belonging in France, grounded in a network of partial connections between cultural systems.

The Persistence of Migrantology

In *Là où les chiens aboient par la queue* and *Ajar-Paris*, postmigrant individuals appear as characters engaged in collecting and writing the history of their immigrant parents. In Dramé's novel, the narrator—sharing the author's name—traces the life of her father, who migrated from Mauritania to France. Bulle's work is explicitly characterized as a polyphonic narrative crafted by a woman who gathers the testimonies of her Guadeloupean father and aunts settled in metropolitan France. In both cases, the postmigrant protagonists take up the task of writing their family history because they possess only a postmemory of migration. Following Hirsch's theories, they possess merely an indirect and fragmented memory of the event from which they descend—an event whose trace is inscribed in their very existence.⁷ In other words, they rely on earlier generations to access a narrative of migration they have never personally experienced. The protagonists become aware of the imminent disappearance of these earlier generations. They therefore decide to record their parents' memories in writing, ensuring that these stories do not vanish

⁷ Marianne Hirsch, *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture after the Holocaust* (New York: Columbia University Press, 2012).

with them. Writing thus becomes an act aimed at preserving and transmitting the migration narrative within the family history.

The act of transmission, however, is not confined to the private sphere. In a reflexive gesture, the novels of Dramé and Bulle present themselves as texts authored by the postmigrant women they depict. Within the fictional universe, these texts carry a clear appeal to be published and circulated in French society. In other words, they are inseparable from a desire for recognition, aiming to illuminate the history of migrants and their descendants—a history that remains largely invisible in France. In this respect, through several significant scenes, both novels underscore the process of invisibilization and exclusion affecting those connected to immigration. They occasionally make audible the dominant discourse that reduces France's imagined community⁸ to a White majority, in which migrants and postmigrants have no place.⁹ As articulated in the works of Bulle and Dramé, this dominant discourse draws on what Römhild terms “migrantology”.¹⁰ By confining the characters to their status as migrants or postmigrants, it renders them perpetually foreign in the country they inhabit. It continues to position them in opposition to the national community, which, through the binary division between migrants and non-migrants, maintains its purported cultural homogeneity.

In *Là où les chiens aboient par la queue*, migrantology is particularly evident because it operates through a form of paradox. As Aunt Antoine points out, Guadeloupeans, of whom she is one, hold French nationality and should therefore not be categorized as immigrants: “Mais ce sont tous des étrangers, alors que moi, je suis aussi française que ces Blancs qui me prennent pour une Africaine”.¹¹ Yet, as this excerpt immediately demonstrates, Guadeloupeans are “migrantized” because of the color of their skin. Like all postcolonial immigrants to whom they are assimilated, they are excluded from France's White majority. This exclusion is reflected in the racism from which the postmigrant protagonist, like her father and aunts, cannot escape. She recalls that, after being attacked by a dog, she was confronted for the first time with contempt for her skin color: the animal's owner remarked that, since the victim was Black, he should have no problem. In doing so, he explicitly asserts a hierarchy between himself and the Antillean minority. Such a hierarchy inevitably entails the invisibilization of the dominated group. At this point, bringing together

⁸ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1991).

⁹ On “White France”, see François Durpaire, *France blanche, colère noire* (Paris: Odile Jacob, 2006).

¹⁰ Römhild, p. 46.

¹¹ Estelle-Sarah Bulle, *Là où les chiens aboient par la queue* (Paris: Liana Levi, 2018), p. 11.

colonial history and the history of migration, the novel denounces the absence of Antillean figures in the French landscape. Completely erased from the national narrative, these figures are also absent in contemporary French society. As the postmigrant narrator explains, Antilleans are underrepresented in higher education and occupy no prestigious positions in metropolitan France. For the Guadeloupean minority settled in Europe, there is, therefore, no model of success. Recognition and equality appear to remain an impossible horizon:

La France se renvoyait à elle-même l'image d'un peuple lisse, sans spécificités ethniques. [...] la notion d'égalité des chances commençait sérieusement à perdre de sa force, notamment face aux réalités vécues par les premières générations d'enfants d'immigrés, nés en France, diplômés, chômeurs.¹²

As this excerpt clearly illustrates, discrimination ultimately reflects the absence of a place for Guadeloupeans living in metropolitan France. They confront a vision of France that refuses to embrace the cultural diversity brought about by population movements.

In *Ajar-Paris*, the narrator likewise underscores migrantology. Throughout her narrative, she offers a thoughtful reflection on terminology:

On a souvent tendance à décrire les gens qui partent par le résultat de leur exil, plutôt que par le point de départ, des immigrés plutôt que des émigrants, avec tout ce que le premier terme véhicule de péjoratif [...]. On les qualifie en fonction de ce qu'ils sont en arrivant, et non pas de ce qu'ils étaient en partant. Cela permet sûrement de leur rappeler qu'ils ne sont pas d'ici, qu'ils ne le seront probablement jamais.¹³

The protagonist explicitly critiques the power relations embedded in migrantology. She points out that the label “immigré” is far from a neutral descriptor; rather, it functions as a discursive device aimed at excluding individuals from France’s national community. This exclusion manifests in everyday experiences. An emblematic scene occurs at the prefecture, where the narrator’s father goes to renew his identity card. Personifying the racism entrenched within state institutions, the administrative officer deems it impossible that, given his skin color and his boubou, he could possess French nationality. As the protagonist observes, the migrant is subjected to a perpetually renewed process of othering: “Même après trente ans, il était toujours perçu comme un étranger”.¹⁴ This process results in a profound lack of recognition for the father: he repeatedly

¹² Bulle, p. 95.

¹³ Fanta Dramé, *Ajar-Paris* (Paris: HarperCollins, 2023), p. 66.

¹⁴ Dramé, p. 168.

encounters people and discourses that question his belonging to France, despite his longstanding and official ties to the country. This lack of recognition is further reflected in the low-status jobs he has held—successively working as a baggage handler, janitor, and garbage collector. As portrayed in the novel, the janitorial position is particularly illustrative of the erasure imposed on migrants. Forced to clean and vacate the premises before other employees arrive, the father becomes a symbol of migrant minorities rendered invisible by—and for—the dominant groups in France.

Memory Between Worlds

As the narrator of *Ajar-Paris* demonstrates through her critique of the term “immigré”, these novels function as counter-discourses that challenge the dichotomy between migrants and non-migrants. By recounting their families’ migratory histories, the protagonists break with the paradigm of “root-identity”, which, according to Édouard Glissant, underpins the ideology of modern nation-states.¹⁵ This paradigm posits that each national community traces back to a single origin, legitimizing an exclusive claim to its territory—a people would rightfully occupy the place where its root is located. In both narratives, however, the postmigrant protagonists reveal the impossibility of claiming a singular origin. They enact what Glissant terms Digenesis: their history begins simultaneously in France, where they were born, and in the places from which their parents departed.¹⁶ This Digenesis becomes particularly evident when they decide to preserve and transcribe the memory of migration. The family past proves incompatible with a memory anchored in a single geographic or cultural space. Instead, the two postmigrant women construct narratives that align with the knots of memory theorized by Rothberg: in order to tell their family story, they must connect the various cultural worlds in which traces of their past remain.¹⁷ In doing so, they embed diversity within the French history to which they belong by birth. They develop a rhizomatic memory that links France, from which they speak, to numerous other histories, cultures, and spaces.

Through its polyphonic narration, *Là où les chiens aboient par la queue* formally embodies this rhizomatic memory: the intertwining of voices

¹⁵ Édouard Glissant, *Poétique de la Relation: Poétique III* (Paris: Gallimard, 1990), pp. 23-29.

¹⁶ Édouard Glissant, *La Cohée du lamentin: Poétique V* (Paris: Gallimard, 2005), pp. 37-38.

¹⁷ Michael Rothberg, ‘Introduction: Between Memory and Memory: From Lieux de mémoire to Nœuds de mémoire’, *Yale French Studies*, 118-119 (2010), 3-12.

reflects the network of histories they carry. This network is further personified in Aunt Antoine: “Je crois qu’elle était heureuse que je la reconnaisse comme celle qui relie le passé au présent, la Guadeloupe à Paris, comme une racine souterraine et pleine de vie”.¹⁸ Connecting both time and place, Antoine is literally represented as a knot of memory upon which the postmigrant protagonist’s family history rests. Like her aunt, the protagonist is defined by her ability to connect memories across different locations. She recounts several personal experiences from her life in France. In two chapters, she describes the suburban landscape of Créteil, where she grew up. As illustrated in her account of her first experience with racism, she recalls multiple episodes from her youth tied to this city. Throughout the narrative, these French memories are constantly interwoven with a memory of Guadeloupe, which is itself dual. On one hand, the postmigrant shares impressions from her own stays on the Caribbean island; on the other, she collects and transcribes the memories that her father and aunts hold of Guadeloupe, which form the bulk of the novel. As she explains, she regards her parents’ memories as a fundamental component of her own identity: “Je m’y suis mise enfin, essayant de revenir au plus près de ce qu’ils m’avaient relaté avec plaisir et confiance [...]. J’espérais comprendre ainsi, avec le recul, le tour de ma propre existence”.¹⁹ The protagonist believes that, to fully illuminate her life in metropolitan France, she must take into account Guadeloupe, to which she is inextricably linked. Indeed, the memory of the Antillean island is essential for the postmigrant woman to trace, with the help of Aunt Antoine, the genealogy in which she is situated.

This memory is also essential for understanding the motives behind migration and, by extension, her presence in metropolitan France. Here, personal history intersects with the collective history of Guadeloupe. For both the father and the aunts, the reasons for leaving are partly rooted in the unequal relations between Whites and Blacks, inherited directly from the island’s colonial past. Thus, Antoine decides to leave Guadeloupe following the traumatic repression of an independence demonstration. The other aunt, Lucinde, moves to metropolitan France because she subscribes to discourses promoting the superiority of White European culture. The father, for his part, goes to Europe because, as a Black man, he sees no prospects for himself in his native island, where the White elite jealously guard their power and privileges. Through the destinies of her father and aunts, the postmigrant protagonist connects her history in France with Guadeloupe’s long colonial and political past: “J’apprenais à aimer mon histoire et la matière dont elle était faite; une succession de violences, de destins liés

¹⁸ Bulle, p. 17.

¹⁹ Bulle, p. 22.

de force entre eux, de soumissions et de révoltes”.²⁰ The use of the possessive in this excerpt is notable, reflecting the process by which Guadeloupean history becomes an integral part of the postmigrant woman’s French identity. This appropriation resonates fully with her awareness of her Digénésis. As a mixed-race woman born in France to a Guadeloupean father and a mother from the Borinage, she understands that her existence depends on the connection of multiple worlds. Through Antoine’s story, she realizes that this connection is exponential: her Black grandfather married a White woman whose family originally came from Brittany. Consequently, she claims a plurality historically inscribed within her: “Cela ne signifiait pas que rien ne m’avait été transmis de cette terre, au contraire. Je le sentais dans mon corps, dans mes mots, dans ma façon d’appréhender la diversité du monde”.²¹ The protagonist’s family memory highlights the necessity of imagining a France open to cultural diversity, with Guadeloupean history serving both as its model and its vector.

Family memory is equally rhizomatic in *Ajar-Paris*. The novel opens with the protagonist coming to full awareness of the extensive transcultural connections that constitute this memory. The narrator admits that, until her grandmother’s death, she knew nothing of Mauritania, her father’s place of origin: “Je ne connaissais pas vraiment la Mauritanie”.²² This ignorance points to an incomplete knot of memory: before the narrative begins, the protagonist only accounts for a transnational history between France and Senegal, where she has already traveled and where part of her family resides. Her grandmother’s funeral, however, makes her realize that this transnational history must extend to Mauritania. By choosing to bury her grandmother in Ajar rather than Dakar, the family patriarch clearly signals that the Mauritanian village is destined to remain a place where part of the Dramé family’s memory rests. As the birthplace of both the grandmother and the father, Ajar is established as one of the starting points of the narrator’s postmigrant history. Repatriating the deceased’s body thus becomes a means of exploring the memory of this origin. By meeting numerous family members in Ajar, the protagonist can complete her transnational genealogy. She also uncovers the earliest traces of her father’s history—as highlighted in a scene in which family members point out the precise location where her father was supposedly born. More broadly, she can contemplate the arid landscape her father had to leave behind in order to build a life for himself.

Through the testimonies it conveys, *Ajar* ultimately functions as a catalyst of memory, prompting the narrator to explore and understand all the

²⁰ Bulle, p. 171.

²¹ Bulle, p. 171.

²² Dramé, p. 33.

factors that explain her father's migratory history and, by extension, her own postmigrant existence in France. This is why, after returning from the village, the protagonist asks her father to share the entirety of his transnational history, which she intends to preserve in writing: "Tout. Ton enfance et ton adolescence à Ajar, pourquoi tu as décidé de partir, ton arrivée à Paris, notre arrivée dans ta vie aussi. Tout. Depuis 1949 jusqu'à aujourd'hui. Tout".²³ As the narrator's statement indicates, she immediately frames the writing of memory around the movement from Ajar to Paris. As it gradually unfolds, her father's recollections both confirm and underscore the significance of the movement connecting places. The link between Mauritania and France is enriched by memories in Mali, where he pursued his Quranic studies, and in Senegal, where he met his future wife. His story thus reveals the transcultural network without which the narrator could not exist: without her father's journey, her parents would not have met, and she would never have been born in France. Moreover, as in Bulle's novel, this transcultural network is inseparable from a broader collective and political history. When explaining why he chose France, the protagonist's father refers to the colonial past: "comme la France leur avait imposé une histoire commune dans un passé encore récent, le pays de l'exil s'imposa par la force des choses".²⁴ Through such reflections, his migratory memory is situated within a much older transnational history of France. Consequently, Dramé's novel presents an alternative vision of French society, one in which cultural diversity and interconnection are recognized as intrinsic components of its history.

Towards Transcultural Belonging

As portrayed in both novels, transcultural memory also shapes a novel mode of belonging. Indeed, as noted, the multiplication of origins generates ties to multiple spaces for the protagonists. In this regard, the title *Ajar-Paris* is particularly illustrative. The hyphen between the two locations strikingly reflects the narrator's dual cultural affiliation. By its very form, Dramé's title also evokes the structure of a travel itinerary, emphasizing the movement and fluidity inherent in a transnational connection. Because of their family histories, the protagonists in both novels can never fully settle into or be confined to a single cultural sphere. In *Là où les chiens aboient par la queue*, this lack of fixity is explicitly emphasized by Antoine to her postmigrant niece: "Alors maintenant, petite, tu viens me voir, et tu te demandes où est notre place, à nous qui venons

²³ Dramé, p. 56.

²⁴ Dramé, p. 66.

d'un entre-deux du monde".²⁵ By using the pronoun "nous", which encompasses both migrant and postmigrant generations, the aunt grants them a shared fluid belonging, preventing them from claiming allegiance to a single cultural world. This fluid sense of belonging is also asserted by the narrator of *Ajar-Paris*, who is fully aware of her connection to multiple cultural worlds: "C'est donc en entrant à l'école que nous saisismes le concept de double culture qui allait nous amener à nous interroger toute notre vie".²⁶ By framing the interconnection of worlds as a constant source of questioning, the protagonist presents her cultural identity as inherently dynamic and perpetually in motion. In both novels, the characters' fluid belonging is rooted in partial connections.²⁷ The protagonists and their families can never fully adhere to one cultural system because of the ties they develop with another cultural sphere. These partial connections enable a form of flexibility: the characters can redefine the cultural practices of one space through the perspective offered by their second cultural affiliation. For protagonists born in France, this flexibility primarily manifests in a reconfiguration of the cultural signifiers associated with French identity.

Remarkably, in *Là où les chiens aboient par la queue*, this reconfiguration is articulated through the very notion of family. While conveying transcultural memory, the family unit simultaneously exemplifies the new cultural references that migration introduces into French society. From her first words, the postmigrant protagonist notes that, during her youth, she experienced a constant sense of ambiguity or dissonance ("constant sentiment d'ambiguïté, de décalage"²⁸) in relation to the other French people around her. In the same chapter, she traces the origins of this feeling to the family environment in which she was raised, which she describes as follows:

Je suis née dans une famille ressemblant à la famille française type, sans en avoir la structure aussi rigide et hiérarchisée: une amie d'enfance peut chez nous être considérée comme une cousine et désignée comme telle.²⁹

As this excerpt demonstrates, the notion of family is reconfigured through the broader, more inclusive kinship system of Guadeloupe. Yet,

²⁵ Bulle, p. 12.

²⁶ Dramé, p. 159.

²⁷ Marilyn Strathern, *Partial Connections* (Walnut Creek: AltaMira Press, 2004); Amaury Dehoux, 'Roman de la post-migration ou paradoxes de l'identité connectée: présence et déliaison de l'Algérie dans *L'Art de perdre* d'Alice Zeniter', *Nouvelles Études francophones*, 38.1 (2023), 163–75.

²⁸ Bulle, p. 21.

²⁹ Bulle, p. 17.

despite its differences, this family model is not experienced by the protagonist as a source of exclusion. By emphasizing, through resemblance, a form of closeness to France, she immediately asserts a connection to the country of her birth. At the same time, she underscores that this connection remains partial, as her experience does not fully align with traditional French norms. As an act of embracing transcultural memory, the protagonist's narrative ultimately reflects a deliberate appropriation of her sense of dissonance as the foundation for a fluid belonging to France. In recounting and claiming her transcultural family, she affirms a conception of French identity that inherently incorporates an element of otherness, enabling her to belong to metropolitan France without relinquishing her ties to Guadeloupe.

The notion of family is equally reconfigured in Dramé's novel. The narrator of *Ajar-Paris* notes that her father created a family model that does not conform to the typical structures in France: "Inconsciemment, ils avaient reproduit au cœur de l'Europe le modèle des familles nombreuses africaines, dans lequel eux-mêmes avaient vécu, où toutes les générations étaient représentées".³⁰ Directly inspired by the cultural codes brought from Ajar, this family model explains the centrality of the grandmother in the protagonist's life, as she has always lived alongside her. According to Mauritanian traditions, respect for ancestors requires their omnipresence within the family, in contrast to the European tendency, which, according to the narrator, is to place elders in retirement homes. Yet, through the interplay of partial connections, the African family model is simultaneously transformed, as it becomes intertwined with French cultural practices. For instance, when the mother begins to work, she adopts behaviors considered European, departing from the figure of the homemaker promoted by Ajar's patriarchal traditions. The family thus becomes a site where worlds intersect. Through its interconnected structure, it metonymically reflects the narrator herself. Just as the protagonist comes from a transnational family, her identity is shaped by the transcultural paradigm embodied in the family model. As the daughter of migrants, she claims—for herself and for all post-migrants—a fluid belonging that allows them to navigate and integrate two cultural systems:

En réalité, c'est surtout plus difficile pour les parents [...], alors que leurs enfants, eux, sont riches de cette dualité et peuvent à loisir piocher dans ces deux mondes pour se construire le leur. Pas le cul entre deux chaises, le cul sur deux chaises.³¹

³⁰ Dramé, p. 125.

³¹ Dramé, p. 159.

Here, the narrator clearly emphasizes the challenge of partial connections, affirming her ability to draw from both cultural systems and her right to construct her own transcultural French identity.

The narrator's statement ultimately reflects the very status of the two novels and, more broadly, of the postmigrant literature to which they belong. Indeed, this literature rarely fits neatly into a national category, as it inherently involves the connection of multiple worlds. In this sense, postmigrant literature can clearly be defined as transareal literature, as conceptualized by Ette.³² Emerging from the diversity introduced by immigration, it exists only through a network of transnational, transcultural, and even translinguistic connections. As illustrated here through the lens of family history and memory, postmigrant literature cannot be anchored to a single territory. Rather, it occupies an uninterrupted continuum of movements linking different spaces across the globe. Through these movements, embodied by the protagonists of the two novels, French postmigrant literature demonstrates a dual plurality. On one hand, it presents diversity as an indispensable component of postmigrant French society. On the other, by representing this diversity, it creates a dialogue among the multitude of cultural perspectives that shape both the society and the history of France. In this way, literature becomes both the voice and the pathway of a plural Europe.

Bibliography

Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1991).

Bulle, Estelle-Sarah, *Là où les chiens aboient par la queue* (Paris: Liana Levi, 2018).

Dehoux, Amaury, 'Roman de la post-migration ou paradoxes de l'identité connectée: présence et déliaison de l'Algérie dans *L'Art de perdre* d'Alice Zeniter', *Nouvelles Études francophones*, 38.1 (2023), 163–75.

Dramé, Fanta, *Ajar-Paris* (Paris: HarperCollins, 2023).

Durpaire, François, *France blanche, colère noire* (Paris: Odile Jacob, 2006).

Ette, Ottmar, *Writing-between-Worlds: Transarea Studies and the Literatures-without-a-fixed-Abode*, trans. by Vera M. Kutzinski (Berlin; Boston: De Gruyter, 2016).

³² Ottmar Ette, *Writing-between-Worlds: Transarea Studies and the Literatures-without-a-fixed-Abode*, trans. by Vera M. Kutzinski (Berlin; Boston: De Gruyter, 2016).

- Foroutan, Naika, 'The Post-migrant Paradigm', in *Refugees Welcome? Difference and Diversity in a Changing Germany*, ed. by Jan-Jonathan Bock and Sharon MacDonald (New York; Oxford: Berghahn Books, 2019), pp. 142–67.
- Geiser, Myriam, *Der Ort transkultureller Literatur in Deutschland und in Frankreich: Deutsch-türkische und frankomaghrebinische Literatur der Potsmigration* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2015).
- Glissant, Édouard, *Poétique de la Relation: Poétique III* (Paris: Gallimard, 1990). ——— *La Cohée du lamentin: Poétique V* (Paris: Gallimard, 2005).
- Hirsch, Marianne, *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture after the Holocaust* (New York: Columbia University Press, 2012).
- Moslund, Sten Pultz, and Anne Ring Petersen, 'Introduction: Towards a Post-migrant Frame of Reading', in *Reframing Migration, Diversity and the Arts: The Postmigrant Condition*, ed. by Moritz Schramm and others (New York; London: Routledge, 2019), pp. 67–74.
- Ohnmacht, Florian, and Erol Yildiz, 'The Postmigrant Generation between Racial Discrimination and New Orientation: From Hegemony to Convivial Everyday Practice', *Ethnic and Racial Studies*, 44.16 (2021), 149–69.
- Petersen, Anne Ring, and Moritz Schramm, '(Post-)Migration in the Age of Globalisation: New Challenges to Imagination and Representation', *Journal of Aesthetics & Culture*, 9.2 (2017), 1–12.
- Römhild, Regina, 'Postmigrant Europe: Discoveries beyond Ethnic, National and Colonial Boundaries', in *Postmigration: Art, Culture, and Politics in Contemporary Europe*, ed. by Anna Meera Gaonkar and others (Bielefeld: transcript, 2021), pp. 45–56.
- Rothberg, Michael, 'Introduction: Between Memory and Memory: From Lieux de mémoire to Nœuds de mémoire', *Yale French Studies*, 118–119 (2010), 3–12.
- Strathern, Marilyn, *Partial Connections* (Walnut Creek: AltaMira Press, 2004).
- Yildiz, Erol, and Marc Hill, 'In-between as Resistance: The Post-Migrant Generation between Discrimination and Transnationalization', *Transnational Social Review*, 7.3 (2017), 273–86.

**Pensiero Critico e Pratiche Artistiche /
Critical Thinking and Artistic Practices**

Costantino Maeder*

Negoziare nella comunicazione trans- e interculturale nella letteratura di postmigranti italiani. Il caso di Sumaya Abdel Qader e la Young Adult Fiction

1. La copertina

La copertina di *In cerca di me*, pubblicata nel 2023 da Mondadori, richiama uno stile naïf, come se fosse stata realizzata da una bambina. Si vede una ragazza con i capelli scuri lunghi al vento che guarda fuori dalla finestra di una macchina: lo sguardo è proiettato in avanti, come se stesse scrutando il proprio futuro. Dietro, al volante, si vede una donna che porta il velo: anche lei guarda dritto davanti a sé: si tratta probabilmente della madre. Entrambe portano vestiti colorati e gioiosi. Dietro alla macchina si vede un muro di mattoni e un marciapiede, con qualche filo d'erba che riesce a spuntare tra l'asfalto. Sul muro, in alto, si vede il nome dell'autrice, Sumaya Abdel Qader; sotto, in caratteri cubitali, il titolo del libro. In fondo, su una banda bianca, è menzionato il titolo della collana, *Contemporanea*, indirizzata a ragazzi, ragazze e giovani adulti. L'editore è Mondadori: si tratta di un nome prestigioso, ad alta diffusione e riconoscimento in tutte le cerchie della società italiana e internazionale.¹ Il pubblico *target* sono tutti i giovani lettori che capiscono la lingua italiana. Non si tratta dunque di una pubblicazione per un ridotto gruppo di persone, ad esempio figli e figlie di immigrati palestinesi o a persone interessate a migranti e postmigranti.

Sopra la carrozzeria della macchina figura un *blurb*: “una ragazza a metà tra due culture, in cerca della propria identità”. L'Hijab colorato che porta la donna, insieme con la scritta e il titolo innescano volutamen-

* Professore ordinario di letteratura e linguistica italiana, Université catholique de Louvain.

¹ Nel seguito si citerà dalla versione elettronica del romanzo: Abdel Qader (2023): si userà la sigla ICDM.

te passeggiate inferenziali prevedibili in chi legge²: si parla di una ragazza musulmana di origine araba che vive in Italia e che deve scegliere tra due culture e dunque due identità diverse.

Il blurb, verosimilmente, non è stato ideato dall'autrice, ma da specialisti di marketing in funzione del *target* presupposto dall'editore: un pubblico giovanile italiano o italofono. La falsità (o inesattezza) dell'affermazione, come si noterà alla fine della lettura, è palese. Il concetto di "in-between", quel trovarsi a metà tra due culture³, al quale si riferisce il blurb, può essere fuorviante e poco produttivo, atto a confermare forme di razzismo ed esclusione anche nell'inconscio, soprattutto quando usato in modo banalizzato e riduttivo nella vita quotidiana. Qualsiasi persona che s'incontri per strada crede sapere che migranti e postmigranti si trovano tra due culture. Si tratta di un luogo comune, di una verità ovvia che in realtà oggi è poco produttiva perché serve spesso a migrantizzare⁴, alterizzare (*othering*) e per corollario illegalizzare persone che si continua a rifiutare, senza tener conto della realtà concreta, ad esempio in zone urbane e metropolitane europee dove non esiste più un tradizionale "vivere accanto" tra "autoctoni" e "alloctoni" chiaramente definiti, dove la ghettizzazione è sempre meno evidente, anche perché l'immigrazione è raramente mononazionale, monoculturale, ma sempre complessa, ibrida,

² Eco (1979) descrive questo processo come un percorso attivo in cui la persona che legge, utilizzando le informazioni fornite dal testo e le proprie conoscenze pregresse, compie inferenze per colmare le lacune narrative o per prevedere il seguito. La passeggiata inferenziale implica un'interazione dinamica tra il testo e tale persona, dove quest'ultima diventa co-creatrice del significato, esplorando le possibilità interpretative offerte dal racconto. L'idea di passeggiata rinvia al fatto che il processo non è lineare e matematico, ma libero, personale, anche se è guidato da regole semiotiche e da strategie interpretative condivise tra autori e lettori. Le passeggiate inferenziali possono rivelarsi inesatte o sbagliate. Proprio continuo paragonare tra la realizzazione testuale concreta e le passeggiate immaginate può contribuire al piacere estetico.

³ Il concetto di "in-between" è stato introdotto da Bhabha, ad esempio in *The Location of Culture* (1994). Non si tratta di criticarlo, ma di sottolineare la banalizzazione con cui viene usato spesso. In Bhabha, l'*in-between* è più complesso. Riferendosi a Naipaul (1994, p. xiii) dice: "Naipaul's people are vernacular cosmopolitans of a kind, moving in-between cultural traditions, and revealing hybrid forms of life and art that do not have a prior existence within the discrete world of any single culture or language. Naipaul makes this point himself. 'The Trinidadian is a cosmopolitan,' he writes. 'He is a natural anarchist, who has never been able to take the eminent at their own valuation...'" L'in-between in una società postmigrante è cosmopolita, inclusivo e multipolare e non binario, non è un *né né* o peggio ancora un *aut aut*.

⁴ Il termine *migrantizzazione* è usato per indicare persone in relazione a uno sfondo migratorio attribuito o reale. La migrantizzazione è accompagnata da processi di razializzazione, pratiche di *othering* (cioè di differenziazione) e d'illegalizzazione, che trasformano le persone in estranei e le collocano come provenienti da un luogo di origine al di fuori della Germania o dell'Europa, cfr. ad es. Klingenberg (2019, p. 163), De Genova e Roy (2020). Seconde e terze generazioni sono particolarmente colpite da tali pratiche.

inclusiva, dialettica, oppositiva: da sempre nei centri urbani metropolitani, migranti, postmigranti, immigrati, autoctoni, alloctoni, expat⁵ convivono in modo dinamico, non senza tensioni, ma pur sempre in un luogo preciso, in comunità complesse, dinamiche che favoriscono ibridazioni ed evoluzioni.⁶

Anche se si tende a generalizzare e ridurre la bolgia di persone che migrano e che si mescolano in centri come Milano, Zurigo, Londra o Berlino, a poche categorie facilmente riconoscibili, rimane il problema della definizione dei limiti di tali categorie. Più vasta è una categoria e meno precisa e funzionale è: comunitari ed extracomunitari sono due categorie facilmente definibili. Persone che vengono da stati che non fanno parte della unione europea sono comunitari, chi non fa parte sono extracomunitari. Ma tale distinzione è diventato un modo per riferirsi a persone non accette e considerate non europee, come turchi, maghrebin, albanesi, macedoni, e chi più ne ha più ne metta. Tecnicamente anche svizzeri, norvegesi o scozzesi sono extracomunitari, ma raramente sono considerati o trattati come tali. Nel caso del blurb, e grazie all'immagine, si desume che alla cultura "italiana" si oppone quella musulmana, come se fosse ovvio di che cosa si tratta: un albanese della capitale che viene in Italia è comparabile a un magrebino venuto dalla campagna? Un turco laico può essere equiparato a un turco credente dell'Anatolia? E come considerare aleviti⁷ o maroniti?

Il blurb, oltre che per ragioni economiche, svolge un importante ruolo argomentativo: il commento funge da *captatio benevolentiae*: Si offre ai lettori, che si definiscano come "autoctoni", "alloctoni" o postmigranti o "italiani veri", quello che gli specialisti del marketing s'immaginano debba essere la situazione della protagonista ed interessare il pubblico, avido a vedersi confrontati con l'esotico, l'altro, forse anche sperando che alla fine prevalga una valutazione positiva dell'Italia come paese d'accoglienza e accogliente. La ragazza con i capelli al vento la cui madre è chia-

⁵ Con *expat* ci si riferisce in questo contesto a persone che si spostano di città in città per lavoro, ad esempio funzionari dell'EU, quadri di multinazionali. *Expat* raramente rimangono nel paese d'accoglienza e spesso non imparano la lingua, ma rimangono nella loro sfera spesso anglofona, sapendo che cambieranno destinazione entro pochi anni.

⁶ L'immigrazione di persone dell'ex Jugoslavia, a mo' d'esempio, non ha confrontato gli italiani (altro termine poco felice data la storia dell'Italia, tentativo di unificazione di popolazioni italiane, germaniche, greche, albanesi, provenzali, slave, francesi, francoprovenzali, celtiche, senza tener conto delle differenze tra città e campagna o settentrione, centro e meridione, pianura e montagna) con una massa uniforme di persone, "musulmani", ma con varie etnie, persone cattoliche, ortodosse, musulmane, atee, di varia formazione.

⁷ Per alcuni si tratta di una corrente dell'Islam, altri hanno mostrato come traspaiano religioni precedenti. Così affermano Mélikoff e Bektach (1998) che si tratta di uno sciamanesimo islamizzato. Altri hanno notato l'influsso del cristianesimo ortodosso. Gli aleviti sono spesso vittime di persecuzioni nel mondo islamico.

ramente una musulmana deve decidere tra essere “italiana” o “araba/musulmana”. Il libro deve lapalissianamente parlare delle difficoltà d’integrazione e della scelta che opererà la ragazza. Tre sono le alternative: opta per il paese di provenienza di genitori, per l’Italia, o per tutt’e due, in una forma di sincretismo culturale, il *terzo spazio*, ibrido (cfr. Bhaba, 1994).⁸ In un simile testo, per la gioventù e pubblicato in una collana per giovani della Mondadori, sono probabili solo due esiti: la ragazza sceglie l’Italia o adotta un’identità ibrida, ma comunque essenzialmente italiana.

Il testo decostruisce proprio queste facili attese. La dicotomia tra essere italiane o essere straniere, a mo’ d’esempio, senza offrire la soluzione più becera del sincretismo “facile” viene decostruito, così come non esiste una cultura “italiana” o “europea” da opporre a una “cultura islamica” chiaramente identificabile. Naturalmente si parla d’integrazione, naturalmente i vincoli tra le varie forme di “italianità” saranno tematizzate nonché il rapporto complesso con l’Italia, e altrettanto prominente è il discorso sugli stereotipi, i pregiudizi e le discriminazioni, ma questo è secondario, almeno ad un primo livello. Più che parlare dei problemi di integrazione si narra della vita quotidiana della ragazza e della sua emancipazione in un ambiente metropolitano, in una società postmigrante.

2. Postmigrazione

La protagonista è una “neotitaliana”, una “neoarrivata”, un’esponente della “seconda generazione”, anche se per molti rimane una “migrante”, malgrado sia nata e socializzata in Italia. La maggioranza di questi termini non consente di esprimere in modo neutro e preciso la realtà di chi è nato in Italia, di chi è socializzato in Italia, ma che ha genitori in genere extracomunitari, spesso venuti in Italia per ragioni politiche (persecuzioni di vario genere), disastri climatici o motivi economici, spesso strettamente legati alle due prime ragioni.

Termini, forse in un primo momento positivi come “neoarrivati” o “nuovi italiani” o “seconde generazioni”, dipendentemente dalla posizione del parlante e dall’uso superficiale, diventano sempre più spesso denigratori e discriminanti. Per persone nate e socializzate in Italia, il termine *neoarrivato* è poco confacente e continua a migrantizzarli, cioè a denotarli come non italiani. Peggio ancora il termine “seconda generazione” che implica logicamente il fatto che tali persone sarebbero sempre ancora “non italiane”. La ricerca di un termine preciso e neutro per riferirsi a persone che vivono in Italia, ma sono considerati “extracomunita-

⁸ In realtà esisterebbe anche una quarta scelta: oltre all’ *o* – *o* o all’ *e* – *e*, esiste il *né* – *né*: il rifiuto di tutto.

rie”, cioè non migranti provenienti dal “nodo duro” dell’Unione europea o dalla Svizzera, Norvegia, ma da paesi dell’Est, dal Maghreb, dall’Africa tout court, dal Vicino Oriente o dall’Asia, non è facile.⁹ Attualmente il termine *postmigrante* è probabilmente quello più trasparente.

Il concetto di *postmigrante* è strettamente correlato a quello di *società postmigrante*. Il *post* si riferisce a una condizione, non a un “post” temporale, poiché migrazioni sono sempre in atto, da secoli. Tipico soprattutto delle società urbane, metropolitane è il fatto che non solo le seconde e terze generazioni facciano parte della società *postmigrante*, ma tutti coloro che vivono una tale realtà sociale (Fouroutan 2019; Yildiz e Hill 2014, 2018; Yurdakul 2024). Nell’Italia degli anni Settanta e Ottanta, la migrazione interna ha favorito la creazione di una “nuova” Italia, si pensi a Torino. Se da un lato molti torinesi “doc” continuavano a “migrantizzare” i “meridionali” (e andavano a vivere in collina per differenziarsi dai meridionali che stavano in Barriera di Milano e in altri rioni), si cominciava a notare lo sviluppo di una nuova società urbana complessa. Nei romanzi urbani di Lucarelli della sua prima fase, si pensi a *Falange armata* (1993) o *Il giorno del lupo* (1994), si tematizza la fatica di vivere e lavorare a Bologna, metropoli urbana caratterizzata dalle molteplici “tribù”, ideologie, dalla bolgia di meridionali, bolognesi, donne emancipate, stranieri, comunità religiose che vi convivono e che mettono in crisi stereotipi, attese, valori e dunque la capacità di un individuo di prevedere azioni o giudicare, perché le convenzioni saltano, sono multiple, contraddittorie e inconciliabili. Il protagonista Coliandro, un sovrintendente presso la questura di Bologna, è anche lui *postmigrante*: i suoi si sono trasferiti da Lecce al capoluogo emiliano. Coliandro è obbligato, controvoglia, a negoziare continuamente valori, spesso mutevoli e contraddittori: nel mondo metropolitano molti sistemi di valori convivono, non esistono certezze condivise. In *Falange armata*, il sovrintendente Coliandro, stanziato a Bologna, vede un intervento dei suoi colleghi per tentata rapina a una guardia medica. Desume che il colpevole deve essere il maghrebino al quale dà uno schiaffo sulla “coppa”, termine meridionale per nuca,

⁹ La ricerca di un termine neutro, corretto, preciso può essere notata ovunque in Europa. Nelle Fiandre e nei Paesi Bassi si distinguono gli *alloctoni* dagli *autoctoni*. In certi contesti erano considerati “*alloctoni*” anche persone il cui nonno era straniero. Per evitare la migrantizzazione e forme di esclusione, per seconde generazioni e terze generazioni si comincia a parlare di *cittadini biculturali*, altri distinguono “*neerlandesi*” da “*stranieri*”. Quasi sempre in simili circostanze, i termini vengono usati per indicare persone di colore, spesso non europee. Tale ricerca di termini non razzisti, che non escludono, ma integrano, pur descrivendo una possibile particolarità, sono inutili poiché l’uso concreto può sempre cambiare il senso di una parola. Se persone razziste o persone che hanno paura di perdere la propria identità usano la parola “*postmigrante*” o “*neoitaliano*” connoteranno di nuovo in chiave negativa questi termini.

solo che si tratta del medico, vittima di un teppista italiano. Le sue attese e certezze vengono continuamente contraddette da una realtà sempre in movimento, mai prevedibile e calcolabile.

3. Il plot, prime sorprese!

La protagonista di *In cerca di me*, Farouz, è postmigrante, vive ed è attiva in una società postmigrante, in Italia, anche se i suoi genitori sono nati in Giordania e in Palestina: quasi tutti i suoi compagni di classe e gli amici sono migranti o postmigranti. E chi non lo è fa parte della società postmigrante, ad esempio l'amica Vittoria o l'insegnante. Farouz narra una fase importante della sua vita. Chi legge sa presto che sua madre è palestinese, mentre il padre è giordano. Facilmente può inferire che i genitori saranno musulmani e che dunque la loro cultura sottomette le donne all'uomo, soprattutto se si assimila l'Islam ai Talebani o altre correnti militanti fondamentaliste misogine e violenti. Il fatto che la madre porti un velo contribuisce a favorire tali inferenze, basate su stereotipi condivisi da molti europei per cui portare il velo corrisponderebbe al sottomettersi al maschio, a rinunciare alla propria agentività. Nel romanzo, Farouz da ragazza che aspetta la prima mestruazione diventerà alla fine donna e deciderà di portare il velo. Questo sembra corrispondere alle attese suscitate dal blurb. La ragazza opterebbe per l'identità musulmana che per un europeo medio è considerata misogina, arretrata, ligia a valori ormai desueti. Ma in primo luogo la protagonista afferma che "da grande vorre[bb]e diventare una *hakawati* donna" (ICDM, cap. 8), cioè una narratrice di storie della comunità, una funzione che nei paesi dei genitori (Libano, Palestina, Giordania) spetta (o spettava) solo ai maschi, secondo le parole di Farouz.¹⁰ Inaspettatamente è proprio il nonno che la incoraggia nel suo intento.

Il romanzo inizia quando sta per incominciare l'anno scolastico. La protagonista Farouz fatica a terminare il solito temino da svolgere durante le vacanze estive. Il risultato, per giunta, non incontrerà il favore dell'insegnante. Benché provi il desiderio di narrare è insicura su che cosa può raccontare e come raccontare poiché teme di non essere interessante o di non piacere ai lettori "italiani". Il nonno materno ha profondamente influenzato la ragazza: la prendeva sulle sue ginocchia e raccontava le storie dei "vecchi tempi in Palestina", un paese bucolico e arcadico dove tutte le religioni convivevano in pace. La madre l'informa che il nonno

¹⁰ Nel frattempo ci sono sempre più *hakawati* donna, come ad es. Nada Kurdi o Sally Shalabi. Sta per affermarsi la forma femminile *hakawatiya*.

era un *hakawati*, un raccontastorie, figura diffusa nei Paesi arabi, soprattutto in Siria, Libano, Palestina. La madre espone che

[...] la sera, gli uomini si riunivano nei locali per bere caffè e fumare; lì trovavano il racconta storie seduto su una sedia di legno intagliata come quella di un re. La sedia, spesso elevata rispetto al pubblico in ascolto, era il simbolo dell'*hakawati*. Spesso con un bastone teneva il ritmo delle storie che leggeva da un libro o che improvvisava al momento, mi raccontò mamma (ICDM, cap. 8).

La ragazza chiede a bruciapelo: “E le donne? Non partecipavano? Ci sono donne ‘hakawati’? La madre risponde che “[I]e donne stavano a casa a prendersi cura dei figli” (*ibidem*).

La ragazza si schermisce. Perché donne non potrebbero raccontare o andare ad ascoltare? La madre le dice di chiedere al nonno, anche se credeva aver sentito che oggi esistevano donne *hakawati*. La ragazza nota che la madre era da un lato divertita, ma anche preoccupata per la risposta del nonno. Questi invece la incoraggia: “Tu puoi diventare ciò che vuoi. [...] Ma non basta volere le cose, bisogna impegnarsi per ottenerle” (*ibidem*).

Questo breve sunto contiene già *in nuce* alcuni elementi che caratterizzano le strategie narrative messe in atto dall'istanza enunciante, cioè da quello che si può intravedere di Sumaya Abdel Qader per il tramite delle pagine del suo romanzo: il gioco con quello che secondo le teorie di Schulz von Thun (Lubienetzki e Schüler-Lubienetzki, 2020), la pragmatica in genere e le scienze cognitive, è l'immagine che l'istanza enunciante fa trasparire del suo interlocutore, il lettore o la lettrice. Queste osservazioni a prima vista contraddittorie e paradossali, portare il velo spesso considerato un atto di sottomissione e assumere un ruolo maschile, mostrano che il romanzo è ben più complesso e consente ai lettori e alle lettrici della penisola di ripensare i propri stereotipi. Il nonno è un uomo anziano, nato altrove, in una zona che il lettore medio considera dunque tradizionalista e arretrato. Malgrado ciò, controintuitivamente, incoraggia la giovane a diventare una *hakawati*. Ma anche la madre, usando l'imperfetto (“[I]e donne stavano a casa a prendersi cura dei figli”), mostra che lei stessa non si conforma a questo mondo tradizionale, anche se porta il velo. Infatti, Farouz rivela che il padre era rimasto stupito dall'intelligenza della madre quando l'incontrò per la prima volta: una donna che lavorava, che aveva studiato e che sa tante lingue (ICDM, cap. 2).

Il nonno, affermando che si può diventare tutto quello che si vuole, ma che volere non basta, che ci vuole l'impegno, contraddice un altro stereotipo, quello dell'arabo che non s'impegna, fatalista, quello che si riferisce

al *kismet*¹¹ per giustificare la propria pigrizia, indolenza, inazione e passività. Attinge invece a uno stereotipo tipicamente occidentale, se non addirittura statunitense, quello del mondo aperto a tutti e dell'importanza dell'individualità e della volontà che consentirebbe di ottenere tutto, oramai condivisa da molti e inculcata da innumerevoli serie televisive. Farouz, il nonno, la madre potrebbero essere come "noi".

Se alla fine del romanzo, Fairuz porterà il velo, sarà anche una *hakawatiya* che racconta in pubblico le proprie storie, le storie della sua comunità postmigrante di Milano: ha conquistato uno spazio prettamente maschile. E come è il caso in gran parte dei romanzi per l'infanzia e giovani adulti che sono non di rado anche romanzi di formazione, Fairuz avrà imparato anche altre cose importanti, così come i lettori e le lettrici: Farouz ha cambiato lo sguardo sugli altri, su sé stessa, sulle persone che vivono intorno a lei, membri di una società italiana postmigrante complessa transculturale e non interculturale.

4. Sumaya Abdel Qader

Le tematiche di questo bellissimo e interessantissimo romanzo non sono sorprendenti. Sumaya Abdel Qader, nata a Perugia nel 1978 da genitori giordano-palestinesi, si è fatta notare per il suo impegno civile: così è stata cofondatrice di GMI – Giovani musulmani d'Italia (Manisera e Abdel Qader 2022). Ha collaborato e lavorato con associazioni come il progetto AISHA che aiuta donne vittime di violenza e discriminazione (Eduati 2016). È membro di CAIM, coordinamento delle Associazioni Islamiche di Milano, Monza e Brianza (Zaccherini e Abdel Qader 2016). È la prima consigliera comunale italiana musulmana eletta democraticamente (dal 2016 al 2019), certamente la prima che portasse il velo. Attualmente sta ultimando un dottorato di ricerca in sociologia.

Abdel Qader interviene attivamente in dibattiti che riguardano l'Italia e il mondo in subbuglio attualmente. Così partecipa anche a discussioni su quello che sta succedendo adesso nel Vicino Oriente (Arcolagi e Qader 2023). Non casualmente, la sua voce si diffonde anche nel mondo arabo, come lo testimoniano interviste e reportages di Al Jazeera (Piacenza 2016 o Alshamery e Farghaly 2019).

Particolarmente importanti sono per lei il femminismo musulmano, tutto ciò che riguarda la posizione della donna nonché gli stereotipi di gender, di religione e di "razza" (Magnani 2021). Così ha lottato per il

¹¹ Convinzione che tutto ciò che accade nella vita di una persona sia già scritto e determinato da Allah.

decreto di legge Zan¹², attirando reazioni negative da tradizionalisti di ogni confessione (cfr. Ben Rommane 2021). Non sorprende che s'impegni per la riforma della legge sulla cittadinanza (Giacalone 2017, Abdel Qader 2021).

I suoi discorsi, anche in *In cerca di me*, girano intorno all'importanza della famiglia e di quello che nel rap sarebbe la "hood", la "zona", il proprio quartiere (Abdel Qader 2022). Gli elementi autobiografici nei suoi testi sono evidenti: trasforma in romanzo le proprie esperienze, esperienze che in gran parte sono quelle di ogni italiana, di ogni italiano che vive in zone metropolitane. Come autrice si è fatta notare nel 2008 con *Porto il velo. Adoro i Queen*, edito da Sonzogno. Il libro è stato adattato al grande schermo da Luisa Porrino nel 2016 (su sceneggiatura di Luisa Porrino, Michela Scolari e la stessa Sumaya Abdel Qader, la docufiction è stata prodotta da Fargo Entertainment). Nel 2019 esce presso Mondadori, *Quello che abbiamo in testa* e nel 2023 *In cerca di me*. In tutte queste opere il velo acquisisce un ruolo centrale (Abdel Qader 2008, 2019; Arcolagi e Abdel Qader 2020, Bonini e Abdel Qader 2020), simbolo per parlare dell'incomprensione che può impedire una vera integrazione e accettazione. Il velo è per lei un segno di emancipazione che non le impedisce di amare i *Queen*, un gruppo emblematico per la *queerness*.¹³

5. Comunicazione e preliminari

Una delle dimensioni messe in esergo in *In cerca di me* riguarda la riflessione continua sulle varie forme di uso della lingua, quella della comunicazione orale e quella letteraria. Comunicare è ben più complesso che codificare e decodificare frasi come lo dimostrano gli studi di linguistica, pragmatica e scienze cognitive. Da modelli di stampo matematico (Shannon e Weaver 1949, Jakobson, 1966) si è passati a modelli che includono l'impreciso, il non detto, le esperienze diverse di ogni interlocutore (cfr. Lubienetzki e Schüler-Lubienetzki 2020, Cosenza 2002, Bianchi 2003). Nei primi modelli si poneva che esistesse un codice condiviso dagli interlocutori, ad esempio la lingua italiana intesa come sistema chiuso. Questo permetteva di modellizzare un sistema di comunicazione chiaro

¹² Il decreto mirava a punire chi istiga a commettere o commette atti di discriminazione o violenza per motivi fondati sul sesso, sul genere, sull'orientamento sessuale, o sull'identità di genere, o sulla disabilità della vittima. La proposta di legge sarà rifiutata il 27 ottobre 2021.

¹³ Freddy Mercury era ed è una icona del movimento queer. Queen, in inglese, non vuole solo dire "regina", ma anche un omosessuale ostentatamente effeminato o dai modi plateali; checca, finocchio. In molti video e testi il gruppo giocava con la *queerness*, con gli stereotipi di genere.

e trasparente. Una persona ha un'idea che vuole trasmettere ad un'altra persona. Questa idea viene codificata e trasmessa. L'interlocutore decodifica il messaggio servendosi dello stesso codice. Nella realtà, la lingua italiana non è un sistema fisso a significazione costante, ognuno possiede una particolare competenza linguistica; ognuno si basa su enciclopedie, conoscenze ed esperienze mai identiche. Queste disparità influiscono sulla codifica e decodifica del messaggio. Comunicare vuole dire negoziare, aprirsi all'altro, fare ipotesi, fare del *mind reading*: comunicare implica una messa in comune di conoscenze e informazioni poiché chi comunica non spartisce le stesse credenze, conoscenze, desideri, emozioni, intenzioni dell'interlocutore, e così di pari passo (Premack e Woodruff 1978, Baron Cohen 1991, Zunshine 2006). La codifica del messaggio tiene anche conto di fattori legati alla *faccia* (la propria faccia o la faccia all'interlocutore). Chi comunica gioca necessariamente con il non-detto, rinvia al contesto d'enunciazione e al contesto socioculturale per il tramite di impliciti. Chi comunica fa ipotesi su quello che sa l'interlocutore: fa del *mind reading*, tenta cioè di integrare nell'atto comunicativo quello che pensa dell'altro, quello che inferisce tenendo conto anche della mimica, dell'intonazione dell'interlocutore, confrontando questi indizi con la propria esperienza e le proprie enciclopedie (Zunshine 2006). Gli interlocutori devono basarsi su convenzioni e stereotipi, acquisiti o dedotti dalla propria esperienza.¹⁴ Ogni oggetto concreto, ogni sentimento nostro, tutto deve essere interpretato e reso tramite il linguaggio che è per definizione convenzionale. La realtà è unica, ma per riferirci alla realtà si ha bisogno di rinviare a classi, ad astrazioni, a convenzioni, a stereotipi: si pensi a De Saussure o a Peirce. L'entrata lessicale *pianforte* rinvia a una classe di oggetti, a un'idea generalizzata e stereotipata. Con l'aggiunta di aggettivi, frasi relative, e chi più ne ha più ne metta, un interlocutore può tentare di descrivere con sempre maggiore precisione l'oggetto concreto che ha davanti ai propri occhi, ma senza essere in grado di identificare in modo univoco il pianoforte. Ciò è valido anche per gli stereotipi. Jussim, (2009, p. 520) pone che concetti come *stereotipo*, *pregiudizio* e *discriminazione* sono spesso usati come sinonimi in discorsi pubblici, ma anche in certi contesti accademici. Per nessuno dei tre termini esiste una definizione condivisa universalmente. In quel contesto, *stereotipi* sono definiti come credenze su gruppi. Stereotipi funzionano come entrate lessicali in un dizionario: si tratta di convenzioni che possono essere anche accurate (Jussim, Cain, Crawford, Harber e Cohen 2009); ma come è il caso per parole, in una frase concreta e in una situazione concreta, possono cambiare profondamente di significato. Stereotipi sono segni convenzionali

¹⁴ Si sottolinea che l'esperienza propria non è infallibile così come le conoscenze acquisite.

che servono in un primo momento a facilitare la comunicazione, ma il cui senso risultante in un discorso concreto può scostarsi nettamente da quello che è il senso dell'entrata lessicale. Nel momento in cui i partecipanti alla comunicazione considerano stereotipi come grandezze fisse, e non come *credenze* e li abbinano a connotazioni e denotazioni fisse, uno scambio comunicativo non è più possibile e nascono pregiudizi e discriminazioni.

Il modello della comunicazione sviluppato da Schulz von Thun consente di studiare problemi comunicativi e i cosiddetti *fallimenti pragmatici transculturali* (*crosscultural pragmatic failures*) (Thomas 1983; Kumbier e Schulz von Thun 2009) che possono impattare uno scambio positivo e riuscito quando dialogano interlocutori di diverse etnie, generi, culture o ceti sociali. Un messaggio secondo Schulz von Thun possiede quattro facce. In un atto comunicativo, un enunciatore dice concretamente una o una serie di parole. Questo può essere analizzato sintatticamente e semanticamente (*content*). L'atto comunicativo implica anche che l'enunciatore rivela qualcosa di sé (*self-disclosure*). Questo può essere voluto o inconscio: la scelta lessicale può mostrare il grado di padronanza linguistica, di competenza.¹⁵ La prosodia può rivelare lo stato d'animo della persona, la sua provenienza. Quello che dice l'enunciatore avviene anche in funzione dell'immagine che si fa dell'enunciataro (*relation*). La scelta lessicale e la sintassi rispecchiano quello che l'enunciatore pensa dell'altro. Il modo di formulare e di trattenere informazioni possono rivelare forme di riguardo. Si può formulare una domanda in modo indiretto per dare opzioni all'enunciataro o lo si può invece mettere sotto pressione.¹⁶ L'enunciatore persegue *intenti* che non corrispondono necessariamente con quello che è detto. Già da questo si capisce che problemi di comunicazione sono frequenti. La comunicazione riuscita funziona quando gli interlocutori negoziano. Ciò implica una continua analisi del contesto d'enunciazione per poter interpretare deittici, un continuo confronto tra quello che si dice, il contesto, le proprie competenze e quello che si attribuisce all'interlocutore. Errori di giudizio sono programmati: si può interpretare che un enunciatore che prova disprezzo per l'interlocutore, mentre in realtà la dizione e la mimica sono la conseguenza di stanchezza.¹⁷

Più il messaggio si allontana da quello che si dice concretamente (*content*) e più opaca diventa l'interpretazione da parte dell'enunciataro. Se Mario produce una frase come "Karim è povero, ma onesto" a livello grammaticale dice semplicemente che Karim è povero e onesto

¹⁵ Naturalmente si può sempre fingere. Cfr. la lingua spesso infantile di Donald Trump probabilmente voluta.

¹⁶ Cfr. gli studi classici di Lakoff (1972) e Brown & Levinson (1987).

¹⁷ Per approfondimenti, cfr. Lubienetzki e Schüler-Lubienetzki (2020).

e implica logicamente che le persone povere sono disoneste. Karim è dunque un'eccezione. Questo a livello di *content*. Le *implicature* (Cosenza, 2002), le ipotesi che una persona fa quando è confrontato con un'affermazione simile, sono ben più vaghe e dipendono dal *mind reading* e dalla "autorivelazione" che si attribuisce alla persona che ha enunciato tale frase. Esplicitiamo: Maria conosce Marco. Sa che Marco vota per un partito xenofobo e odia maghrebini. Per lei, l'affermazione conferma l'autorivelazione di Marco: Marco dimostra disprezzo. Il tono e la mimica lo confermano. Marco sarebbe razzista. Lei giudica che Marco ha di lei, Maria, un'immagine positiva: lei condividerebbe secondo Marco gli stessi valori. L'intento di Marco è quello di indurre Maria a firmare una petizione contro non comunitari musulmani. Si tratta di costruzioni mentali di Maria che non devono necessariamente corrispondere alle intenzioni di Marco: il *content* non è esplicito. La stessa frase può cambiare senso se è enunciata da un socialista. Le *implicature* sono diverse: Maria capisce che Marco denuncia il fatto che stranieri extracomunitari sono in pratica obbligati a vivere al di fuori della legalità. Se dunque la frase stessa può essere analizzata correttamente, tutto il resto (autorivelazione, relazione, intento) dipende dalla *negoziiazione*, cioè da un complesso gioco di ipotesi, di passeggiate inferenziali e controlli che possono dare adito a errori e incomprensioni, alle *pragmatic failure*. In questo contesto va inserito il discorso sugli stereotipi, cioè le credenze su gruppi di persone. In *In cerca di me* si riflette continuamente su questa dimensione della comunicazione.

6. Stereotipi, strutture e temi ricorrenti, agrammaticalità

A differenza di una conversazione in un preciso contesto dove enunciatore ed enunciatario collaborano direttamente, autori ed autrici sviluppano tecniche di convincimento e di comunicazione particolari per garantire il successo comunicazionale. Si nota spesso l'ipertrofia informazionale. Quando si dà troppa informazione richiesta, si è confrontati con qualcosa che si può chiamare un'agrammaticalità, atta a indurre i narratori ad approssimare le loro interpretazioni agli intenti degli autori. L'ipertrofia, lungi da essere ridondante, rivela qualcosa dell'enunciatore (autorivelazione), consente di capire intenti o quello che l'enunciatore *pensa* del suo interlocutore (relazione) e delle sue capacità ad esempio intellettive e delle sue conoscenze contestuali storiche, sociali, e così di pari passo. Dare troppe informazioni può servire a spostare l'interesse sul non detto, si induce l'interlocutore a fare inferenze sul perché si ripete con insistenza un elemento. Nel seguito si passeranno in rassegna alcuni elementi di vario genere ripetuti con insistenza e sulla ragione pragma-

tica per cui l'istanza enunciante e la voce narrante (cioè la protagonista Farouz) lo fa.

6.1. Linguaggio giovanile globale internazionale

Un elemento stilistico ricorrente riguarda l'abbondanza di parole usate da Farouz e i suoi amici che rinviano al lessico giovanile internazionale. Solo nel primo capitoletto di poche pagine si trovano espressioni come *outfit*, *chica mala*, *eyeliner*, *look*, *sisters*, *single*, *girl power*, *mix*, *big family*. Accanto agli ispanismi, francesismi e soprattutto anglicismi, la ragazza inserisce anche alcuni termini arabi come *fallaha* (contadina), *Eid el Fitr* (la festa di fine Ramadan) e *kutub* (libri). A differenza delle espressioni inglesi, spagnole, francesi, quelle arabe sono, se necessario, spiegate e inserite in contesti tali da risultare normali, cioè non come riferimenti a un'alterità esotica o enigmatica, ma come facenti parte della vita normale, quotidiana. Termini come *mama* e *baba* sono facilmente riconoscibili, anche senza spiegazione. Tutto ciò rinvia a un mondo internazionale, postmigrante, globalizzato. La ragazza, usando queste parole, mostra di appartenere a tale mondo, condiviso dalla maggioranza delle sue coetanee a Milano e nel resto del mondo occidentale. Le sue preoccupazioni, di cui parla sin dalle prime pagine (aspetto fisico, scuola, relazioni personali), lo confermano. La ragazza, anche se musulmana, è italiana, nel senso che è perfettamente integrata nel mondo odierno in cui vive, sia linguisticamente sia a livello di comportamento. Le poche parole arabe non suscitano, integrate in questo modo, opposizione, a livello di *relazione*.

Le difficoltà spesso legate all'integrazione non sono mostrate come problematiche, ma come tensione quotidiana normale, anche se in una tale prospettiva cenni al razzismo e discriminazioni possono sempre fare capolino. Il suo romanzo non si presenta come un "j'accuse", Farouz non accusa la società *tout court* di escludere immigranti e postmigranti, senza però rimuovere problemi che possono sorgere.

6.2. Stereotipi di genere, la posizione della donna

In questo testo sono molto presenti i rimandi agli stereotipi di genere; in particolare, la posizione della donna occupa un ruolo centrale. Questo può destare sorpresa nel lettore medio poiché secondo gli stereotipi europei il mondo musulmano, l'Islam, sarebbe misogino per definizione: femminicidi lo proverebbero, così come l'obbligo di portare il velo. La situazione in paesi come l'Afghanistan dove ragazze e donne non possono più frequentare scuole o riunirsi tra di loro, lo comproverebbe. Il testo presenta dinamicamente, in modo naturale, una visione diversa:

- Farouz, la ragazza, la madre, le sue sorelle, le amiche sono agenti ed esprimono i loro desideri in continuazione.
- La madre, palestinese, ha studiato e si è laureata in lingue. Suo padre, quando l'incontra nel Kuwait ne rimane folgorato dall'intelligenza, una donna che traduce dall'arabo all'inglese e viceversa. Il "maschio" arabo, considerato misogino per antonomasia, ammira l'intelligenza della moglie.
- Il nonno, si ricorda, incita Farouz a diventare una *hakawati*.

Il testo però non nasconde che esistono forme di maschilismo. Il fratello del padre, Atif, non a caso *single*, da qualche anno in Italia in cerca di lavoro,

viene spesso a casa nostra, ma mia mamma e, soprattutto, Samia odiano quando lo fa, perché si spara sul divano e inizia a dettare ordini a noi nipoti femmine. (ICDM, cap. primo)

Il fratello, invece, si diverte con lo zio. La madre e la sorella Samia, femminista, consapevole di questioni sociali, si scatenano contro lo zio, considerato un "cattivo esempio". Le donne, in questo romanzo, prendono la parola. Non tacciono. Sono attive. Infatti, proprio prima del passaggio citato, Farouz rapporta una scena tra il suo fratello minore, lei e Samia: il piccolo Amir, il pascià della famiglia, viziato, ritorce a una osservazione di Farouz con "io sono Amir, il principe. Nessuno mi può toccare. Tu, donna sottomessa! (ICDM, cap. primo)" La sorella lo sente e lo redarguisce severamente. Le donne, con o senza velo, sono forti, agiscono e commentano senza remore. La battuta di Amir, anche tenendo conto del seguito del romanzo, è probabilmente ironica, giocosa, sardonica – il fratello sa come fare andare su tutte le furie le sorelle –, anche se forse nell'intimo è d'accordo, seguendo l'esempio dello zio.

Di nuovo si nota come la voce narrante riveli di sé comportamenti facilmente condivisibili da parte del lettore e della lettrice media. Allo stesso tempo la voce narrante rivela quello che pensa dei suoi interlocutori: mostra che di là dalle apparenze, il modo di pensare, le lotte sociali che si intraprendono sono simili se non identiche: offre al lettore e alla lettrice discorsi facilmente riconoscibili come propri, tipici anche dell'Italia dove non pochi maschi tuttora tentano di salvaguardare privilegi ormai datati.

6.3. Il discorso metanarrativo e metalinguistico

La trama principale verte intorno al voler diventare *hakawati*, cioè una narratrice di storie. Non stupisce che il romanzo interroghi costantemente problemi riguardanti la narrazione e la lingua. Nei primi capitoli assi-

stiamo a come Farouz tenti di scrivere il solito temino. Sceglie di parlare di sé e della propria famiglia. Con questo accorgimento il pubblico viene a conoscere la complessa storia della sua famiglia, ma anche come vive a Milano. In un passaggio spiega il senso del suo nome: “turchese”. Il nome è però associato a una famosa cantante di origini libanesi di fede cristiana. Il nonno avrebbe preferito un nome islamico.

Alla prof non dirò mai che quel nome non piaceva a mio nonno, come mi ha raccontato la mamma, perché Fairùz era cristiana e lui voleva un nome islamico. Come se i nomi avessero una religione... questa cosa non l'ho mai capita.

A me il mio nome piace e non conosco altre persone che si chiamino come me, così questo mi fa sentire un po' speciale e unica. Ma anche questo nel tema non lo dirò, altrimenti la prof potrà pensare che abbiamo estremisti in famiglia [corsivo nostro]. È un attimo che dal parlare di una cosa bella si finisca che gli altri pensano male di noi (ICDM, cap. quarto).

E per noi intendo noi musulmani.

In questa *mise en abyme* dell'atto di scrittura, si capisce ciò che pensa la voce narrante: Farouz *non dice, non comunica, non scrive*. Ha paura di perdere la propria faccia, di essere attaccabile: potrebbe essere etichettata come estremista islamista, ciò che Farouz e la stragrande maggioranza dei musulmani non sono, così come la maggioranza degli italiani non erano terroristi durante gli anni piombo. Questa riflessione mostra che a livello di *relazione* attribuisce all'insegnante (e dunque al potenziale lettore) l'incapacità di giudicare e interpretare quello che è detto, senza ricorrere a pregiudizi. Tace per evitare il giudizio altrui. Allo stesso tempo sembra confermare quello che è stato affermato nel blurb: l'opposizione binaria di due gruppi, gli italiani e gli arabi musulmani che obbligherebbero la ragazza a operare una scelta.

Non stupisce che il tema non incontrerà il favore dell'insegnante: manca coerenza, una vera storia, mancano approfondimenti. Elenca episodi, ma non costruisce il suo discorso. Rimane a livello del prevedibile, del convenzionale che piace a tutti: quello che dice “si sa”, mentre comunicare implica scambio di conoscenze. Ma Farouz impara, ascolta, sia l'insegnante, sia la sorella: “Come dice mia sorella Samia: ‘Nonostante le differenze siamo sempre persone, con esperienze e storie belle e brutte da raccontare. Ogni storia è importante’. Io di cose brutte da raccontare non ne ho molte, e mamma dice che dobbiamo essere grati per questo. Io lo sono” (ICDM, cap. 4). Imparerà che tutto può essere raccontato, anche a persone che dovrebbero conoscere meglio il mondo, la diversità, come la sua amica italiana Vittoria (ICDM, cap. 4):

L'anno scorso mi ha colta di sorpresa dicendomi che mi invidiava.

Tu hai così tante cose da raccontare, io no. Vengo dalla Brianza, sono

figlia di brianzoli, che sono figli di brianzoli, e così all'infinito. Il parente più lontano che abbiamo è di Como.

Ma se vai sempre in vacanza con tua mamma in un Paese diverso! Quest'anno dove sei andata?

In Indonesia. Ma non è la stessa cosa. Viaggiare mi piace, certo, ma a parte quelle due settimane all'anno siamo una famiglia piuttosto monotona. Il massimo del movimento nella mia famiglia è quando i miei genitori litigano. Succede anche adesso che non stanno più insieme.

E soprattutto si sente di nuovo dire che è capace di raccontare, narrare, perché vive una vita complessa, interessante, e perché tutti sono *diversi*, e diversità necessita scambio e negoziazione.

6.4. Il giudizio continuo

Il giudizio continuo forma un'altra isotopia discorsiva sottolineata. Farouz osserva e giudica, comunica e giudica in modo esplicito. I lettori assistono continuamente a come soppesi il mondo. In tutto il testo, nei discorsi diretti e nei commenti suoi, sottolinea quello che Schulz von Thun chiamerebbe la *relazione*. Nel passaggio antecedente all'ultima citazione, Farouz racconta come abbia conosciuto l'amica Vittoria (ICDM, cap. 4).

Si era trasferita a metà anno e quando, il suo primo giorno di scuola, ha sentito pronunciare il mio nome durante l'appello, mi ha subito chiesto come mai avessi un nome così strano, perché “sembravo italiana”. Questa sua frase non me la fece stare subito simpatica, ma poi è cambiato tutto. Inizialmente ero diffidente e non avevo molta voglia di spiegare tutto l'albero genealogico a chi mi faceva la solita domanda: “Di dove sei?”. Ma con lei è stato diverso, era sinceramente interessata e curiosa e così, a poco a poco, giorno dopo giorno ho iniziato ad aprirmi e raccontarle di me.

Farouz stessa però, quando dialoga, giudica, attribuisce credenze, crea opposizioni. Fa illazioni sui suoi colleghi. Valuta i comportamenti, attribuisce credenze, competenze, e confronta tutto ciò con le proprie esperienze e il proprio mondo di valori, dunque con gli stereotipi che ha acquisito (Lubienetzki e Schüler-Lubienetzki 2020; Zunshine 2006). Ma a differenza di atti comunicativi che terminano in fallimenti pragmatici, perché si misinterpretano l'autorivelazione dell'interlocutore, perché non si condividono le competenze, perché non si va oltre l'uso di stereotipi, trasformandoli in pregiudizi, Farouz s'interroga, s'adatta, impara, cambia giudizio. Così come nell'esempio precedente. In un altro caso pensa che una sua amica che ha cominciato a portare il velo lo faccio perché è stato imposto dal padre e dunque per ragioni patriarcali e religiosi. Parlando capisce che Khaula lo fa perché il velo era di sua madre, morta

prematuramente (ICDM, cap. 18 e 19). Stefano, un ragazzo che sembra “italiano”, è in realtà un albanese, pure lui musulmano (ICS, cap. 11). E Mario, il bullo razzista che odia arabi e vorrebbe che tornassero tutti nei loro paesi, soffre perché suo padre, un algerino, ha lasciato lui e la madre italiana. Non tutto quello che sembra è: il bullo è fragile ed ha amici stranieri (ICS, cap. 26).

Nell'esempio dell'amica italiana citato prima, si vede che le due ragazze applicano passeggiate inferenziali, basate su stereotipi contrastanti. Farouz pensa che fare viaggi anche costosi all'estero renda la vita interessante, mentre l'amica pensa che sia proprio Farouz ad avere cose da raccontare, basta pensare alla famiglia di Farouz dispersa in tutto il mondo.

Farouz stessa usa convenzioni e stereotipi nella comunicazione e nel giudizio, ma a livello di comunicazione impara a usare tali stereotipi come parole, come base per la negoziazione e infine per una comunicazione costruttiva.

La ragazza, vivendo e convivendo, giudica, valuta in continuo. Il testo lo sottolinea esplicitamente. Naturalmente la nostra mente è fatta per giudicare e valutare in continuo, ma in testi letterari si può anche solo “descrivere” quello che si vede, non necessariamente si “giudica” e “valuta” direttamente: “Show, don't tell”. Tocca al lettore o lettrice decidere. Farouz invece commenta e giudica in modo insistente. Curiosa osserva e interpreta, e facendolo mostra come lei stessa impari a comunicare e a negoziare, e facendolo, indirettamente, senza ricorrere a facili didatticismi, riesce a offrire un modello alternativo ai lettori target: mostra che quello che si vede è apparenza. Solo il dialogo consente la (ri-)costruzione e la comprensione della realtà.

6.5. Opposizione binaria o multipla?

Farouz non solo dimostra concretamente come dialogando riesce a evitare incomprensioni, ma prepara così anche il lettore e la lettrice a comunicare seriamente, così come l'amica italiana: a differenza di altri che migrantizzano Farouz, quando le chiede da dove viene, lo fa perché è davvero interessata a conoscere la sua storia. Nel brano citato sopra dove Farouz rivela che non vuole che la professoressa possa credere che i suoi sono terroristi, oppone lei stessa *loro* a *noi*. Afferma: (ICDM, cap. 4)

E per noi intendo noi musulmani.

È sempre difficile usare i pronomi, per chi come me ha una identità dalle mille sfumature, bisogna sempre spiegare a chi ci ascolta a chi si stiamo riferendo. Sì, sembra un complicato gioco di parole... ma è molto di più.

Fairuz si arrabbia quando guardando la reality tv, dove

gli adulti litigano e non fanno altro che cercare di dimostrare quanto gli stranieri siano brutte persone, io mi arrabbio e non so cosa fare. Resto lì impalata a guardare i miei che commentano, anche loro arrabbiati.

Ma chi sono questi “noi”, i “musulmani”. La madre è palestinese, ma cresciuta già in esilio nel Kuwait. La famiglia si trova in tutto il mondo:

Mi piace avere una famiglia molto particolare. Non ci si annoia mai. Molti dei nostri parenti sono sparsi per il mondo: *Stati Uniti, Canada, Germania, Giordania, Kuwait e noi in Italia. Tutti parlano lingue diverse* [corsivo nostro]. Ed è sempre curioso vedere come, ovunque vadano, tutti portino con sé un pezzo della loro terra di origine.

La famiglia allargata mantiene i contatti grazie alle videochat, ma ormai sono internazionali. Così come i compagni di classe che quasi tutti sono postmigranti e migranti con radici in Cina, Filippine, Albania, Algeria, e chi più ne ha più ne metta. E tutti quelli che s’identificano come musulmani, interpretano la loro religione in modo diverso, come si vede anche nel romanzo: non esiste *il* musulmano da contrapporre all’italiano, cristiano o ateo che sia, ma si condividono alcune pratiche, come le feste cristiane, che consentono di mantenere i contatti, di riconoscersi.

7. Afferma te stessa e comunica: a mo’ di conclusione

Durante tutto il percorso narrativo la ragazza ci narra in prima persona come conquisti spazi che secondo le attese di lettori e lettrici non sono suoi, certamente non per una (giovane) donna musulmana. Se alla fine del romanzo la ragazza decide di portare il velo, il lettore o la lettrice non lo considerano più un atto di sottomissione: Farouz continua a comunicare con tutti, rimane curiosa come all’inizio. Durante tutto il romanzo, lei (e sua madre e le sorelle, e si capisce poi anche le sue amiche) è consapevole delle ingiustizie di genere. Il suo atteggiamento è dinamico, proattivo. Alla fine, Farouz ce l’ha fatta. Ha scritto e letto in pubblico un suo testo: parla di sé e della sua comunità. È attuale. E soprattutto non ha (più) paura di raccontare e affermare se stessa. Il testo però non presenta una storia edulcorata. Non omette di parlare di ingiustizie e di razzismo. Riferimenti a pregiudizi, discriminazioni sono spesso trattati, ma la voce narrante sceglie una strada più didattica. Così è più inclusiva, nel senso che crea dei ponti esperienziali che consentono al lettore o alla lettrice a immedesimarsi con la ragazza, a trovare i punti di contatto con i propri stati mentali e le proprie conoscenze e consentendo così di adattare le proprie conoscenze, i propri valori alla situazione concreta. Il testo non solo mostra forme di razzismo ed esclusione, ma lo fa attraverso gli occhi

di Farouz. Evidenzia come la ragazza stessa sbagli nel giudicare, proprio come fanno certi “veri italiani”. È proprio la ragazza che lo rivela quando narra che cosa pensa di situazioni, amici, colleghi, persone. Questo non avviene solo in riflessioni, ma anche nei molti discorsi diretti che palesano gli errori che commette la ragazza. Il testo segue spesso uno schema ricorrente: Farouz si confronta con varie persone e situazioni. Giudica e dialoga in funzione di stereotipi. Questi le permettono di fare passeggiate inferenziali per prevedere il seguito e di giudicare. Nel seguito, confrontando le passeggiate inferenziali con quello che succede e/o con quello che rivelano le persone con cui dialoga, Farouz ripensa il proprio mondo di valori, adattandolo a ciò che ha imparato.

In cerca di me è un testo altamente metanarrativo e soprattutto meta-comunicativo. Se da un lato si narra come una ragazza diventi scrittrice e quale sia lo scopo della scrittura per lei, il testo è anche un manuale di pragmatica: modella a più livelli come funziona la comunicazione, come funziona il dialogo, cioè quali sono le basi per un dialogo riuscito. Il testo lo fa mostrando, tramite la ripetizione di atti comunicativi identici a livello profondo, come si arrivi a soluzioni.

Ogni comunicazione riuscita si fonda sulla negoziazione. Nei modelli strutturali, la comunicazione viene concepita come un sistema chiuso basato su un codice comune, capace di garantire la corretta codifica e decodifica dei messaggi. Nella comunicazione umana, però, questa condizione non è mai realizzata: anche quando sembra che si condivida lo stesso codice – come la lingua italiana, spesso considerata un sistema stabile e definito – la comprensione reciproca richiede sempre un processo di negoziazione. La realtà della lingua – e le discussioni su standard, neo-standard o evoluzione linguistica ne sono testimoni – è diversa, così come ogni essere umano è diverso.

Ognuno possiede quello che è chiamato la *teoria della mente*, cioè la capacità di attribuire stati mentali, come credenze, emozioni, intenzioni, desideri, conoscenze – a se stessi e agli altri, e la capacità di comprendere che gli altri hanno stati mentali diversi dai propri (Premack e Woodruff 1978, Zunshine 2006). La teoria della mente costituisce un elemento chiave di qualsiasi interazione sociale, poiché consente agli interlocutori di esaminare, valutare e interpretare il comportamento altrui. Ma questo implica anche che le conoscenze, i “codici” sono per definizione diversi: il grado di conoscenze, le emozioni che persone provano, tutto è diverso. A differenza di un sistema chiuso dove si può postulare che i codici sono identici, nell’interazione umana è fondamentale la capacità di negoziare, di “adattare” dinamicamente le proprie conoscenze a quelle degli interlocutori. La disparità di competenze e conoscenze obbliga gli interlocutori a fare ipotesi, immaginarsi che cosa pensa l’altro. Quasi sempre ciò avviene nel subconscio.

Chi comunica integra nella sua produzione l'immagine dell'altro, la mimica, il "non-detto". L'incomunicabilità sta spesso alla base di discriminazioni, pregiudizi. *In cerca di me* illustra proprio come la negoziazione consente a Farouz a convivere nel suo spazio: Milano post e transmigrante dove quasi tutti vivono e condividono le loro vite con le loro particolarità, le loro provenienze e radici, ma sempre insieme in un nuovo spazio. Sarà una Hakawati, un concetto "arabo", ma come lo mostra il testo, non è diverso da quello che facevano i cantautori negli anni sessanta e settanta, i cantastorie di una volta, o i rapper oggi: narrare la quotidianità, le proprie esperienze nel proprio mondo, nei propri ambienti. Il termine *hakawati*, esotico a prima vista, diventa così quel punto di paragone che consente di mostrare ciò che è comune tra culture solo in apparenza diverse. Farouz si emancipa, il fatto di portare il velo ed essere una donna moderna, consapevole del suo ruolo nella società, a livello politico, ruolo che non corrisponde alla "tradizione", non è affatto una contraddizione.

Tutto il romanzo contraddice il *blurb*. La ragazza all'inizio pensa davvero, anche lei, in termine di "opposizione": la propria cultura, il "noi" versus gli "altri". Ma più si continua nella lettura, e più si nota come quest'opposizione non esiste nella realtà: già la propria famiglia non forma una cultura omogenea. Parenti si trovano in Giordania, Kuwait, Italia, Stati Uniti: tutti sono diversi. Non solo, fra i colleghi, chi sembra "italiano" può essere in realtà albanese, chi sembra laico è religioso. Se una ragazza porta il velo, non lo fa perché le è imposto da un "padre" tradizionalista che non vuole che la figlia si integri, ma lo fa per ricordarsi la madre morta. Semmai, alla fine del romanzo, si capisce che la cultura di Milano è "una", postmigrante.

Proprio il *raccontare* diventa il mezzo che consente di mostrare, tramite molteplici *mise en abyme*, come gli esseri umani devono comunicare. Proprio l'incomunicabilità, dovuta a stereotipi, a imposizioni sociali, paure di denudarsi metaforicamente, impedisce di essere cittadini consapevoli in un modo globalizzato transculturale.

Bibliografia

ICDM: Abdel Qader 2023.

Abdel Qader, S.

2008 *Porto il velo. Adoro i Queen. Nuove italiane crescono*. Sonzogno: Milano.

2019 *Quello che abbiamo in testa*. Milano: Mondadori.

2021 "Dalla parte giusta della Storia: riformare la legge sulla cittadinanza per rispondere a un milione di giovani che chiedono di essere riconosciuti come italiani", 3. Luglio. *Valigia blu*, <https://www.valigiablu.it/riforma-cittadinanza-italiana/>

2022 "Il privilegio di una famiglia dove tutti aiutano tutti", intervista. *Rame*, 20 dicembre 2022, <https://www.rameplatform.com/articoli/il-privilegio-di-una-famiglia-dove-tutti-aiutano-tutti/>.

2023 *In cerca di me*, Ebook. Milano: Mondadori.

Alshamery, A. e Farghaly, N.

2019 “Arabs Abroad: The Businesswoman and the Councillor”. *Al Jazeera*, 18 settembre 2019, <https://www.aljazeera.com/video/al-jazeera-world/2019/9/18/arabs-abroad-the-businesswoman-and-the-councillor>

Arcolagi, A. e Abdel Qader, S.

2020 “Sumaya Abdel Qader: ‘Il mio velo ribelle e femminista’”, intervista. *Vanity Fair*, 23 febbraio, 2020, <https://www.vanityfair.it/news/storie-news/2020/02/23/sumaya-abdel-qader-il-mio-velo-ribelle-e-femminista>.

2023 “Sumaya Abdel Qader: ‘Proteggiamoci da ogni forma di fanatismo’”, intervista. *Vanity Fair*, 19 ottobre, 2023, <https://www.vanityfair.it/article/sumaya-abdel-qader-proteggiamoci-da-ogni-forma-di-fanatismo>.

Baron Cohen, S.

1991 “Precursors to a Theory of Mind: Understanding Attention in Others”. In *Natural Theories of Mind: Evolution, Development and Simulation of Everyday Mindreading*, a cura di A. Whiten. Oxford: Basil Blackwell, pp. 233-251.

Ben Rommane, S.

2021 “Dalla parte sbagliata della storia”. *La Luce*, 12 luglio 2021, <https://www.laluce.news/2021/07/12/dalla-parte-sbagliata-della-storia/>

Bhabha, H.K.

1994 *The Location of Culture* (2. ed.). Londra e New York: Routledge.

Bianchi, C.

2003 *Pragmatica del linguaggio*. Roma: Laterza.

Brown, P. e Levinson, S. C.

1987 *Politeness: Some universals in language usage*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bonini, M. e Abdel Qader, S.

2020 “Sumaya Abdel Qader: ‘Il mio gesto femminista e ribelle di indossare il velo’”, intervista. *Donna moderna*, 21 dicembre 2020, <https://www.donna-moderna.com/news/speciali/acts-of-beauty/sumaya-abdel-qader-scrittrice>.

Chakraborty, R., Meddad, N. e Abdel Qader, S.

2025 “La diversità culturale come risorsa strategica”, intervista. *MIDA*, 10 aprile 2025, <https://mida.biz/insights/la-diversita-culturale-come-risorsa-strategica/>.

Cosenza, G.

2002 *La pragmatica di Paul Grice. Intenzioni, significato, comunicazione*. Milano: Bompiani.

De Genova, N. e Roy, A.

2020 "Practices of Illegalisation". *Antipode*, 52, pp. 352-364.

Eco, U.

1979 *Lector in fabula*. Bompiani.

Eduati, L.

2016 "A Milano imam e ragazzi imparano il rispetto per le donne. Sumaya Abdel Qader: 'La violenza domestica non è solo musulmana'". *Huffingtonpost Italia*, 16 febbraio 2016, https://www.huffingtonpost.it/cultura/2016/02/16/news/a_milano_imam_e_ragazzi_imparano_il_rispetto_per_le_donne_sumaya_abdel_qader_la_violenza_domestica_non_e_solo_musulmana_-5527901/.

Foroutan, N.

2019 *Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Demokratie*. Bielefeld: transcript.

Giacalone, G.

2017 "La consigliera Sumaya Abdel Qader: 'Ius Soli è solo questione di tempo, hanno vinto solo una battaglia'". *Il Giornale*. <https://www.ilgiornale.it/news/politica/consigliera-sumaya-abdel-qader-ius-soli-solo-questione-tempo-1478524.html>.

Jakobson, R.

1966 *Saggi di linguistica generale*. Milano: Feltrinelli.

Jussim, K.

2009 "Stereotypes". In *The Cambridge dictionary of psychology*, a cura di D. R. Matsumoto. Cambridge: New York: Cambridge University Press, p. 520.

Jussim, L., Cain, T. R., Crawford, J. T., Harber, K. e Cohen, F.

2009 "The Unbearable Accuracy of Stereotypes". In *Handbook of Prejudice, Stereotyping, and Discrimination*, a cura di T.D. Nelson. New York: Psychology Press, pp. 199-227.

Klingenberg, D.

2019 "Einblicke in migrantische Wohnungen: Erkenntniskritik und Repräsentationspolitik". In *Das neue Zuhause. Haushalt und Alltag nach der Migration*, a cura di H. P. Hahn e F. Neumann. Frankfurt, New York: Campus, pp. 159-180.

Kumbier, D. e Schulz von Thun, F. (a cura di)

2009 *Interkulturelle Kommunikation: Methoden, Modelle, Beispiele*. Hamburg: Rowohlt.

Lakoff, R.

1972 "Language in Context". *Language*, 48(4), pp. 907-927.

Leudar, I., Costall, A. e Francis, D.

2004 "Theory of Mind: A Critical Assessment". *Theory & Psychology*, 14(5), pp. 571-578.

Lucarelli, C.

1993 *Falange armata*. Bologna: Metrolibri.

1994 *Il giorno del lupo*. Bologna: Granata.

Lubienetzki, U. e Schüler-Lubienetzki, S.

2020 *How we talk to each other – the messages we send with our words and body language. Psychology of human communication*. Berlin e Heidelberg: Springer.

Magnani, N.

2021 "Ddl Zan, si rompe l'asse Pd-Islam- 'La Verità': per Ucoii è legge anti-religiosa". *Il sussidiario.net*, 11 luglio 2021, <https://www.ilsussidiario.net/news/ddl-zan-si-rompe-lasse-pd-islam-la-verita-per-ucoii-e-legge-anti-religiosa/2194876/>

Manisera, S. e Abdel Qader, S.

2022 *L'impegno civile di una musulmana a Milano*. Intervista. *Fondazione Oasis*, 24 aprile 2022, <https://www.oasiscenter.eu/it/intervista-sumaya-abdel-qader>.

Piacenza, D.

2016 "Sumaya Abdel Qader, Milan's first Muslim councilwoman". *Aljazeera*, 7 luglio 2016, <https://www.aljazeera.com/features/2016/7/7/sumaya-abdel-qader-milans-first-muslim-councilwoman>.

Porrino, L.

2016 *Porto il velo*, film. Fargo Entertainment.

Premack, D. e Woodruff, G.

1978 "Does the chimpanzee have a theory of mind?" *Behavioral and Brain Sciences*, 1(4), pp. 515-526.

Pupo, C.

2020 Sumaya Abdel Qader: "libera, ribelle e femminista con il velo". *Eco di Bergamo*, 5 ottobre 2020, https://www.ecodibergamo.it/stories/eppen/cultura/incontri/sumaya-abdel-qader-libera-ribelle-e-femminista-con-il-velo_1372525_11/.

Shannon, C. e Weaver W.

1949 *The mathematical theory of communication*. Urbana (Ill.): University of Illinois Press.

Thomas, J.

1983 "Cross-Cultural Pragmatic Failure". *Applied Linguistics*, 4(2), pp. 91-112.

Turner, M.

1996 *The literary mind*. New York: Oxford University Press.

Yildiz, E. e Hill, M.

2014 *Nach der Migration: Postmigrantische Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft*. Bielefeld: transcript.

Yildiz, E. e Hill, M. (a cura di.)

2018 *Postmigrantische Visionen. Erfahrungen – Ideen – Reflexionen*. Bielefeld: transcript.

Yurdakul, G.

2024 “Postmigrant thinking: Definition, critiques and a new offer”. *International Migration*, 62, pp. 120–123.

Zaccherini, G. e Abdel Qader, S.

2016 “Il mio Islam. Intervista a Sumaya Abdel Qader”. *Economia e politica*, 20 settembre 2016, <https://www.meer.com/it/21257-il-mio-islam>.

Zunshine, L.

2006 *Why we read fiction: theory of mind and the novel*. Columbus: Ohio State University Press.

*Gian Luigi Corinto**

Geografia umana, arti performative e relazioni tra Natura e Cultura

Abstract

This paper explores the intersections between human geography and performing arts, focusing on the relationship between nature and culture. It examines the complexity of the concept of space, no longer seen as a container but as a product of human and material actions and relationships. The role of art, especially contemporary and performative art, is investigated as an agent of cultural and educational change, capable of challenging and transforming perceptions of reality and space. The analysis is enriched by references to contemporary philosophical and geographical theories and examples of artistic practices that suggest new ways of understanding the interaction between body, environment, and society.

Keyword

Space, Nature and Culture, Human geography, Performing arts, Body and Environment, Land art

Introduzione: intenti e piano del lavoro

Il contributo esplora i punti di contatto tra Geografia e Arte nei rapporti teorici e pratici tra natura e cultura. La prospettiva è la decostruzione della tradizionale rappresentazione del mondo, preso così com'è, con l'intento di mutarlo in meglio. Tale prospettiva emerge da alcune posizioni innovative che adottano una prospettiva non-rappresentazionale anche per la geografia (Thrift, 2008; Anderson, Harrison, 2016) e che ha punti di contatto con la pratica delle arti performative e l'arte in genere che, tuttavia, fonda la propria epistemologia più sul *mythos* che sul *logos*. Il tema trattato è quello del rapporto tra natura e cultura, partendo dalle relazioni che il corpo umano instaura con tutto quello che lo circonda. La

* Già docente di Geografia del Turismo presso l'Università degli Studi di Macerata.

discussione intorno a una ricerca possibile del rapporto estetico tra corpi e Mondo è esposta nel paragrafo subito seguente. Qui entra in gioco anche la definizione stessa di spazio e i diversi significati che si possono dare alla parola, in vista di una sua comprensione non puramente empirica, ma fondata sull'esistenza di spazi geografici definiti da eventi di diversa natura. Innanzitutto, lo spazio-flusso creato dalla mobilità umana, volontaria e involontaria, che non tiene troppo conto dei confini politico-amministrativi, in seconda battuta, è da considerare il ruolo crescente delle immagini nel creare una diversa percezione dello spazio.

Il terzo paragrafo tratta della Geografia e dell'Arte come discipline in cui è ben precisa la volontà di rappresentazione del Mondo e come questa potenza sia meglio espressa tramite l'adozione di modi di fare più attratti dal *mythos* che non dal *logos*, vista l'impossibilità di percepire e rappresentare la complessità delle vicende umane solo con modelli riduzionisti.

Il quarto paragrafo è dedicato al rapporto tra natura e cultura prendendo a modello l'attività artistica di due pionieri del movimento cosiddetto della *Land Art*. Il paragrafo mette in evidenza le molte connessioni culturali che geografia e arte condividono proprio nell'analisi del complesso e ambiguo rapporto che esiste tra natura e cultura, allorquando i confini teorici tra i due concetti si fanno sfumati e inevitabilmente interconnessi. Artisti e geografi da decenni, fino dalla nascita dei primi movimenti ambientalisti, hanno condiviso una profonda preoccupazione per le crisi di diversa natura che l'umanità sta affrontando con una speranza debole, che rimarrà tale a meno di una vera rivoluzione culturale che coinvolga la quota maggioritaria della popolazione mondiale.

Alla ricerca del rapporto estetico tra corpi e Mondo

Uno dei temi più problematici da trattare anche per i geografi è proprio lo spazio, perché ciò che a prima impressione appare semplice da definire non lo è affatto. L'intrinseca complessità dell'idea di spazio ne impedisce una trattazione riduzionista. Quello che ci circonda è fortunatamente così complesso che ogni adozione di modelli semplificati della realtà si risolve in un atto di superbia scientifica.

L'esperienza ci mette in relazione con lo spazio quotidianamente, tanto che ne siamo costantemente condizionati, pur se le nostre azioni e i nostri pensieri intaccano la forza di tale limitazione, permettendoci di immaginare nuovi spazi. Ovviamente, nella produzione di punti di vista teoretici sullo spazio, la geografia è affiancata (preceduta) da discipline direttamente attente allo spazio come la fisica e la filosofia.

Le idee di Platone e Aristotele sullo spazio, pur divergenti, non ne escludono l'esistenza ontologica, né come vuoto che separa le cose, né

come contenitore che dà forma agli oggetti. Entrambi i filosofi lo considerano infatti parte integrante della struttura della realtà, anche se in forme differenti (Algra, 2016).

Ormai da oltre un ventennio, i geografi (Thrift, 2003) indagano sulla necessità di abbandonare l'idea ontologica di spazio nel quale le cose sono semplicemente immerse, a favore dell'idea di spazio come continua costruzione, frutto dell'agentività di esseri umani e oggetti (Latour, 2005) che entrano in relazione in modo più o meno disordinato. In questo senso, lo spazio ha natura relazionale e non è più da vedere come il contenitore al cui interno le vicende del mondo si svolgono e procedono, ma, al contrario, come prodotto di una serie complessa di atti e di azioni. Lo spazio è il prodotto empirico dello svolgimento della vita delle persone e pertanto non preesiste alle loro azioni.

E quanto è complessa la vita, dal momento che tutti noi usiamo ogni giorno *cose*, automobili, treni, biciclette, abitazioni, case, tavole imbandite, mobili, abiti, telefoni, apparecchi televisivi, uffici, scuole, edifici di culto, cinema, strade, sentieri, percorsi a piedi, e così via?

Le *cose* sono talmente numerose che è facile non farci più caso, tanto diventano usuali e ordinarie. C'è però un evidente divario tra il reale peso del tessuto della vita quotidiana e la scarsa consapevolezza individuale e sociale che ne abbiamo. Il contesto è così consueto rispetto al testo da essere trascurabile e sottovalutato nel suo divenire parte di noi stessi.

Tuttavia, non passa giorno senza che ognuno debba misurare una distanza e abbia, quindi, a che fare con la natura empirica dello spazio. Lo facciamo continuamente, quando si prepara la costruzione di un edificio, l'arredo di un appartamento, quando si contano i metri o i chilometri che ci separano da una meta, quando leggiamo una carta turistica durante un viaggio per scegliere una direzione o un'altra, quando calcoliamo il tempo necessario a raggiungere una destinazione. Nella vita quotidiana, abbiamo la necessità pratica di misurare le distanze e da questo ricaviamo un'idea di spazio. L'abitudine di misurare lo spazio ha tuttavia origine storica nella necessità del potere statale di posizionare esattamente gli oggetti sulla superficie terrestre, per tenerli sotto controllo, per imporre norme di convivenza, per limitare la mobilità, per affermare la forza dello Stato. A questo è servita anche l'invenzione dei paralleli e dei meridiani che consentono la localizzazione di ogni oggetto e ogni azione umana sulla superficie del Globo in relazione alla posizione di altri oggetti o eventi umani.

Oltre alla sua misurabilità posizionale, lo spazio si può pensare anche diversamente, ovvero come la serie di connessioni che fanno funzionare il mondo, come la circolazione incessante di oggetti in reciproco contatto che traccia una fitta rete di percorsi connettivi. Questo avviene a diversa scala in ambienti diversi, case, uffici, fabbriche, nel commercio, nel turismo, nei trasporti di cose e persone. Lo spazio, in tal caso, è pensabile

come flusso di oggetti materiali e immateriali – merci, persone, informazioni, moneta – secondo un continuo aumento di scala che finora è stato definito con il termine di globalizzazione.

Ma se lo spazio misurato da uno standard (il metro) è estremamente facile da rappresentare, lo stesso non vale per lo spazio definito come movimento di flussi che, non sempre, tengono conto delle divisioni definite dal potere che mira a imporre un ordine. Lo spazio dei flussi può *disordinare* l'ordine prodotto dai confini (evidente nell'assonanza sonora delle parole inglesi border/oder) fissati da un potere sovrastante. Descrivere lo spazio solo riferendosi ai confini risulta quindi impreciso rispetto alla maggiore complessità del mondo, perché i flussi agiscono a scale diverse da quelle stabilite dal potere che impone divisioni geografiche rigide. In ogni caso, oggetti e persone che si muovono insieme lungo un percorso creano uno spazio relazionale stabile (un blocco di relazioni tra agenti), mantenendo una distinta identità che ne attraversa altre differenti. Identità di blocchi che si spostano sono identità mobili di viaggio/migrazione e non più identità di appartenenza a una regione (Irigaray, 1985; Latour, 2007; Leslie, Reimer, 1999).

Nel corso della storia, anche il crescente ruolo delle immagini ha mutato la percezione di spazio e la sua teorizzazione. Lo spazio è sempre più percepito tramite l'uso di immagini: una serie vasta, variabile e sovrapponibile di disegni, pitture, foto, cartoline, ritratti, icone, paesaggi, collage, cartoni animati, copie di originali, film e quant'altro. Le immagini interessano il discorso sullo spazio perché consentono di percepire e rappresentare non solo lo spazio com'è oggi, ma anche come era in passato e come sarà in futuro.

In futuro, le immagini appariranno sempre più importanti delle cose stesse, saranno, anzi, sempre più un corollario percettivo delle cose, un elemento che caratterizza le cose stesse. La previsione è possibile basandosi sulle vicende in atto e passate dei brand commerciali e delle persone celebri, il cui valore dipende più dall'aura immaginaria che circonda gli oggetti che non dal loro contenuto materiale (Björkman, 2002). D'altro canto, lo straripare delle immagini nella vita quotidiana, negli spazi privati e in quelli pubblici, fa mutare il modo di produrre lo spazio. Le immagini, inizialmente frutto di mediazione, sono ormai parte del processo di codificazione mediatica dei significati di oggetti e persone, con la conseguenza di causare un'esplosione di possibilità percettive e di significati spaziali e, conseguentemente, di molte geografie.

La reazione sociale è senza dubbio duale. L'eccesso di immagini può provocare disagio mentre emergono nuove opportunità di apprendimento sullo stato del mondo, pur nella sua qualità postmoderna, la cui pluralità immaginaria consente a ciascuno di comporre la propria geografia, comprendendo, selezionando o escludendo determinate immagini.

È possibile, infine, anche un'altra idea di spazio, stavolta inteso come luogo, concetto perfino più vicino alla percezione del reale di quella di spazio in quanto tale. Il luogo ha un carattere più umano dello spazio, perché deve essere inteso come l'archivio delle percezioni esistenziali, il magazzino dei sentimenti che le persone provano nella vita di tutti i giorni. La variabilità dei luoghi e del loro significato dipende dalla natura estremamente soggettiva dei sentimenti, di per sé variabili e frutto sia di routine che di improvvisazione, di tradizione e di invenzione creativa.

Sono le conversazioni, i gesti, le azioni e, in generale, i movimenti dei corpi che consentono alle persone di controllare le interazioni praticate e, quindi, prendere coscienza dello spazio agito, cioè del luogo (Thrift, 2004). Il luogo è allora coincidente con lo spazio al quale attingono i corpi e locale è la scala percepita dai sensi umani. Per conseguenza, non solo la vista, ma anche l'udito, l'olfatto e il tatto danno sensazioni differenti secondo i luoghi, per esempio in un luogo di campagna rispetto a uno urbano, in un bosco rispetto al deserto, al pian terreno o nell'attico di uno stesso edificio. E questo vale per la singola persona come per la collettività, perché il corpo è individuale ma è anche capace di porsi in relazione con il corpo degli altri, coinvolti in scontri e incontri, in azioni e reazioni fisiche, che creano un ordinamento spaziale delle relazioni. Il luogo risulta, quindi, essere lo spazio degli affetti umani e della loro pratica. E gli affetti sono di per sé interattivi, sia tra persone che tra queste e gli oggetti.

Geografia e arte come volontà di rappresentazione

La geografia ha un interesse teoretico per le rappresentazioni del Mondo proprio in quanto *geo-grafia*, scrittura della Terra. La geografia umana, più di quella fisica o economica, ha uno specifico orientamento per l'interpretazione della nostra percezione estetica del reale e, per questo, condivide con l'arte una certa sensibilità verso la soggettività delle esperienze umane, per l'individualità delle sensazioni e l'interazione dell'agente individuale con altri soggetti sociali. L'arte interessa ai geografi perché gli artisti sono attori di rivoluzione culturale, in grado di vedere e mostrare altre prospettive da cui guardare il mondo, similmente a quanto si propone la geografia critica (Castree, Gregory, 2006).

Gli occhi creativi di un artista fanno vedere mondi ignoti agli altri, assetti sociali oggi inesistenti che possono diventare parte del reale futuro. Offrendo prospettive diverse l'arte contribuisce alla comprensione delle identità culturali e dei valori sociali. L'arte usa strumenti estetici per indirizzare diversi significati, religiosi, scientifici e identitari, inclusi quelli

di importanza geografica (Hawkins, 2011). L'arte decostruisce il mondo così com'è e ne propone uno nuovo.

La geografia, oltre alla mera rappresentazione cartografica della Terra, ha sempre coltivato un autonomo interesse per la descrizione intesa come volontà di rappresentazione delle vicende umane situate in luoghi ben precisi. A volte i geografi hanno privilegiato il *logos*, tentando la razionalizzazione dell'uso dello spazio, altre volte hanno privilegiato il *mythos* come intuizione creativa che avvicina alla verità producendo idee nuove (Barnes, 2004). L'arte non dimentica il *logos*, ma spesso privilegia il *mythos*, l'intuizione che spiega più di ogni razionalità e usa modi emotivi, immaginativi e simbolici per comprendere la realtà. Trasmette verità attraverso narrazioni e metafore, affronta il significato del potere andando oltre i semplici fatti empirici.

Il cuore (metafora dell'anima) degli artisti è la pompa della vita, la forza interiore che fa muovere i corpi nello spazio per disegnarne l'estetica, i colori, i confini, le dimensioni. Fare arte, essere artisti, non serve come calmante, né rende la vita quieta, talvolta triste, ferma nel grigio dei disagi e della sofferenza. Fare arte non è una sospensione della volontà che immiserisce l'esistenza, ma il rovesciamento di questa sospensione: è la forza che stimola lo stare in vita, l'essere nel posto immaginario dove gli artisti creano l'immateriale e lo rendono visibile nelle forme tangibili delle opere. L'arte è l'incitamento alla vita, alla gioia di vivere, al potenziamento perenne delle nostre esistenze; l'essere diventa la forza vitale dell'essere *qui*, dell'esserci, dell'abitare, del pensare e rendere fertile di significato un luogo (Heidegger, 1976; 1994).

Certo l'essere umano è un animale particolare che ha percezioni estetiche di sé e del mondo che lo circonda e ne prova gusto e se ne chiede la ragione morale. Compiere un atto artistico, scolpire, dipingere, mettere in atto una performance, ha la giustificazione estetica di glorificare la vita, di partecipare alla lotta tra la forza del sentimento e il freddo della ragione. La forza dell'anima guida le mani di chi manipola la materia per trasformarla in un'idea da *toccare* con gli occhi e gli altri sensi. La forza della pompa del cuore spinge il sangue nelle arterie in tutto il corpo per mantenere in vita le membra e la mente, che abita ogni cellula e non solo quelle del cervello. Quando si prova un'emozione di fronte a un'opera d'arte si rizzano i peli, come quando qualcuno ci fa una carezza, magari mentre si osserva un paesaggio. Si sente il bello con la mente e con tutto il corpo, le sensazioni sono sentimentali e corporee, si diventa belli se si vede qualcosa di bello, brutti di fronte a qualcosa di brutto. Oltre a ciò che mangiano gli esseri umani sono quello che vedono, come insegna la psicologia di James Hillman (1999).

Seguendo i suggerimenti di Nietzsche (Heidegger, 1994), l'artista deve avere l'anima sia ebbra sia piena di ragione per trasformare la materia na-

turale in artefatto culturale, per vederci forme nuove, per dare un contro-movimento estetico alla natura stessa. L'arte più della verità dà senso alla vita. Gli artisti, tutti gli artisti, sono agenti di seduzione che vanno contro ogni idea riduttiva della vita, sono agenti che mettono insieme natura e cultura tramite il gesto artistico, sia dolce come una pennellata, sia più forte come un colpo di scalpello.

Gli artisti sono coloro che inventano uno stile e gli danno corpo materiale, sono gli agenti dell'anima e della coscienza di tutti noi, uomini e donne. Ma senza ebbrezza non c'è anima, come senza ragione non c'è coscienza: occorre avere anima e mente per agire nel mondo facendo arte. La trasfigurazione artistica del reale in uno stile visibile e distinto trasforma il negativo in affermativo, il malato in sano, il brutto in bello, quello che tende a decadere in ciò che può salire.

Sembrerebbe quindi logico mettere in mano il mondo ai filosofi, perché sono quelli che più di altri cercano la verità. Ma scegliendo il filosofo sbagliato, si corre il pericolo che la ricerca sia fatta fuori dal mondo, fuori dal corpo umano per cercare la trascendenza delle cose, dimenticando la geografia dell'esserci. L'arte, tutta l'arte, ma specialmente quella contemporanea, mette in crisi questa idea di una verità fuori dal mondo, fuori dalla geografia. L'arte mette in crisi l'idea di verità, proprio perché gli artisti sono in grande difficoltà di fronte al mondo oggettivo che vedono e che vogliono decostruire e ricostruire. Gli artisti ci mettono davanti agli occhi nuove cose, oggetti creati che prima non c'erano, o anche immagini vere di oggetti inventati.

Nell'atto artistico, si realizza l'importanza, la necessità, dello spreco intellettuale, perché non ci sono cose più utili ed essenziali alla vita di quelle inutili, purché siano belle. Non lo spreco materiale, che è peccato contro Natura, ma quello intellettuale, quello generoso degli artisti che si fanno creatori di nuove idee, dimostra la distanza tra arte e verità, della quale non abbiamo affatto bisogno per vivere se non attraverso la sua ri-creazione artistica. Ma non si può dire che arte sia falsità e la vita sia verità, sarebbe consolatorio, un gioco infantile e inutile. Sarebbe meglio pensare che tra arte e vita ci possa essere una gerarchia, perché le due cose non possono mai accordarsi. Basterebbe dire che l'arte è la forma più bella di espressione della volontà di vivere, perché gli artisti creano qualcosa che non c'è in natura.

Il loro spreco intellettuale consiste nel dare a tutti noi qualcosa che prima non c'era, il maggior spreco nel dare questo qualcosa anche a quelli di noi che non se lo meritano. L'opera d'arte lascia l'artista e diventa bene comune, figlia del mondo, esperienza da praticare in comune, non è più (se mai lo sia stata) solo di chi l'ha fatta. Qui entra in gioco la capacità estetica dei fruitori in grado, appunto, di percepire l'esperienza del bello artistico.

La militanza e la pratica artistiche hanno quindi il potere di cambiare i comportamenti umani, perché l'arte è esperienza ed atto educativo nello stesso momento (Dewey, 1934) che determina l'assetto politico di una collettività (Hillman, 1999). Artista e spettatore sono soddisfatti quando entrambi percepiscono le rispettive proiezioni culturali, mediate dall'opera d'arte che non è un oggetto neutrale ma crea una convinzione ideale condivisa durante l'esperienza performativa. La materialità dell'esperienza ha quindi, si potrebbe aggiungere, un significato ancora maggiore di ogni speculazione teorica sulla pratica artistica. E si deve anche riconoscere negli orientamenti di molti movimenti artistici la ricerca di un coinvolgimento effettivo degli spettatori, quindi del Mondo, per dare la vera forma finale all'opera d'arte. Non solo il singolo o un gruppo di spettatori, il Mondo stesso partecipa alla produzione artistica (Jackson, 1998; Mattern, 1999).

Il riconoscimento che ogni individuo sente la distinzione tra fisicità e interiorità avvia un discorso più ampio sul rapporto dell'individuo con il mondo, delineando la divisione tra cultura e natura e, di conseguenza, tra ambiente e società. Ciò induce a porsi la seguente domanda: esiste un ordine naturale intrinseco che governa le strutture sociali o la società impone il suo ordine alla natura?

La cosmografia occidentale ha subito un cambiamento significativo alla fine del Rinascimento. La natura è passata dall'essere il principio organizzatore unificato del mondo a diventare un regno popolato da oggetti diversi soggiacenti a leggi autonome, plasmata dall'arbitrio umano che si manifesta in una miriade di pratiche. L'incessante marcia del progresso tecnologico ha forgiato un quadro espansivo di pensiero scientifico, in continua evoluzione, a volte percepito come l'unica soluzione alle sfide generate dal progresso stesso. Sembra che l'unico antidoto all'entropia indotta dal progresso sia la continua espansione della tecnologia. Questo paradigma appare chiaro e persino accettabile. La nozione di separazione tra natura e cultura acquista sempre più credibilità, al punto che la natura stessa viene vista come un costrutto, un'invenzione sociale (Wulf, 2015). Persino un'entità comune come il paesaggio, che incarna un particolare modo di percepire il mondo (Farinelli, 1991; 2015), è considerata solo un mediatore tra questi due regni (Taylor, Lennon, 2011).

Il riconoscimento dei limiti alle attività umane risale all'antichità, quando una profonda riverenza per i fenomeni naturali si esprimeva attraverso il timore cosmico che gli esseri umani provavano al cospetto degli dei (Jung, Kerényi, 1980). Per millenni, la percezione del mondo da parte dell'umanità è stata confusa tra l'osservazione di prima mano e la conoscenza ereditata dai predecessori. La natura, nella sua unità percepita, ha governato sia gli esseri umani sia i non umani, impartendo modi di vivere, agire e pensare in egual misura (Descola, 2014). Il *mythos* era la regola razionale del Mondo.

Natura e Cultura attraverso lo sguardo geografico di due pionieri di Land Art

Robert Smithson e Nancy Holt, artisti Nordamericani entrambi nati nel 1938, sono stati pionieri e protagonisti eminenti della cosiddetta *Land (Earth) Art*. Il termine è stato inventato dallo stesso Smithson con l'intento di descrivere la fusione tra paesaggio e opera d'arte, tra natura e cultura (Brady, 2007; Flam, 1996). I due erano una coppia che condivideva arte e vita coniugale. Hanno collaborato all'idea di poter spostare i confini della pratica artistica introducendo nuovi punti di vista sulla natura dell'opera d'arte e la sua localizzazione spaziale. La loro influenza sull'evoluzione dell'arte contemporanea arriva fino ai giorni nostri. Il loro gergo personale – in gran parte diventato patrimonio condiviso – si è fondato su concetti come poesia concreta, opere di movimento terra, entropia, fotografia, opere *site-specific*, e installazioni di sistemi tecnologici.

Il loro discorso artistico serve bene alla comprensione delle interconnessioni che passano tra natura, cultura, arte e geografia. Dalla loro vita artistica si ricava una visione ecologica sui limiti delle azioni umane e sullo scambio culturale tra discipline apparentemente molto distanti che, a uno sguardo più attento, mostrano molti punti di contatto, se non di sovrapposizione.

Sia gli artisti che i geografi dimostrano una preoccupazione condivisa per le crisi che il mondo sta affrontando, riconoscendo che solo uno sconvolgimento culturale può affrontare adeguatamente le sfide crescenti poste dai fenomeni naturali. Attraverso la pratica artistica, gli individui possono diventare gli artefici della propria redenzione per le trasgressioni commesse contro la natura, un sentimento sotteso alle opere di Smithson e Holt.

Robert Smithson (1938-1973) è nato a Passaic, nel New Jersey. Ha studiato disegno e pittura a New York dal 1954 al 1956 e ha frequentato per un breve periodo la Brooklyn Museum Art School. Smithson è scomparso in giovane età a causa di un incidente aereo mentre su un velivolo ultraleggero ispezionava il sito della sua opera, *Amarillo Ramp*, vicino all'omonima città del Texas.

Nancy Holt (1938-2014), nata a Worcester, Massachusetts, e cresciuta nel New Jersey, si è laureata in biologia alla Tufts University, Massachusetts, nel 1960. Nello stesso anno si trasferì a New York City, dove conobbe Robert Smithson, che ha sposato nel 1963. La Holt si è spenta poco prima del suo 76° compleanno.

Sebbene entrambi gli artisti siano diventati famosi nell'ambito del movimento della *Land Art*, le loro opere individuali e in collaborazione si estendono ben oltre questa classificazione, comprendendo un'ampia gamma di tecniche artistiche e approcci concettuali. Mentre l'opera di Smithson è più direttamente associata alla fotografia e alla *Land Art*, la pratica di Holt comprende una gamma più ampia di tecniche. La sua produzione artistica è fatta

di poesie concrete, composizioni audio, opere cinematografiche, video, fotografie, diapositive, gesti effimeri, disegni, installazioni su piccola scala, opere di movimento terra, libri d'artista e sculture pubbliche.

Insieme, Smithson e Holt, hanno svolto un ruolo fondamentale nella ridefinizione dei confini degli spazi espositivi e dei mezzi utilizzati nel fare arte, sfumando efficacemente questi confini e rendendoli permeabili. I loro sforzi artistici trascendono i confini disciplinari, mentre l'arte si intreccia sempre più con altri campi. Gli spazi proliferano e si aprono alla natura, mentre i mezzi impiegati nella creazione artistica sono dettati dalle contingenze del tempo, abbracciando l'intero spettro delle vie creative disponibili.

Per molti versi, le poetiche di Smithson e Holt si addentrano in indagini simili a quelle perseguite dai geografi, interrogandosi sulla nostra percezione del mondo e sul nostro posto all'interno di esso, insieme alle esperienze sensoriali evocate dallo spazio e dall'ambiente. Holt, in particolare, analizza l'impatto dell'uso quotidiano della tecnologia sul nostro rapporto con l'ambiente.

Entrambi gli artisti hanno sfidato gli spazi espositivi tradizionali, le gallerie d'arte, reimmaginando la natura come mezzo di espressione artistica. La *Land Art* trasforma i paesaggi riorganizzandoli e incorporando materiali estranei all'ambiente originario. Esempi iconici sono *Spiral Jetty* (1970) di Smithson e *Sun Tunnels* (1973-1976) di Nancy Holt, espressioni monumentali di questo approccio.

Più in generale, le opere di terra prodotte dalla *Land Art* durante gli anni Sessanta e Settanta – epoca di pionierismo per questo movimento – rappresentano opere d'arte integrate nell'ambiente. La *Land Art* impiega materiali che vanno da elementi naturali come il suolo, le rocce e l'acqua a materiali artificiali come il cemento, il metallo e l'asfalto, insieme a pigmenti minerali. L'essenza non sta nel collocare sculture all'interno del paesaggio, ma nell'utilizzare il paesaggio stesso come materiale artistico fondamentale (O'Neill, 2009).

Una delle opere più famose di Robert Smithson, la *Spiral Jetty*, realizza emblematicamente l'intersezione tra arte e ambiente. Costruita nell'aprile del 1970 sulla sponda nord-orientale del Grande Lago Salato nello Utah, la *Spiral Jetty* è una scultura ambientale composta da terra, sale e rocce di basalto, che forma una spirale antioraria che si estende per 460 piedi (poco più di 140 metri) nel lago. Fin dall'inizio, l'opera ha sollevato interrogativi sulla sua durata e sulla conservazione dell'ambiente circostante. Nel 1999 la *Dia Art Foundation*, il cui nome in greco antico significa "attraverso", ha acquistato l'opera impegnandosi a preservarla. L'accesso al sito è difficile, senza strutture ricettive nelle vicinanze e con percorsi impervi, che sottolineano ulteriormente la natura remota e isolata dell'opera.

Fig. 1., Robert Smithson, *Spiral Jetty* 1970, Great Salt Lake, Utah



Fonte: <https://holtsmithsonfoundation.org/spiral-jetty>

Fig. 2. Nancy Holt, *Sun Tunnels* (1973-76), Great Basin Desert, Utah



Fonte: <https://holtsmithsonfoundation.org/sun-tunnels>

Nella vasta distesa del paesaggio dello Utah, Nancy Holt ha realizzato la sua opera fondamentale, i *Sun Tunnels*, tra il 1973 e il 1976, nei pressi di Lucin, un centro ferroviario locale abbandonato situato a circa tre ore di macchina da Salt Lake City, la capitale dello Stato. Questa installazione monumentale ma minimalista consiste in quattro cilindri di cemento, ciascuno lungo 5,5 metri e con un diametro di quasi 2 metri, disposti a croce con un raggio di circa 26 metri. La deliberata forma a croce consente l'allineamento con il sorgere del sole sia al solstizio d'inverno che a quello d'estate, creando una connessione profonda tra l'arte e i cicli naturali della luce.

Durante queste date di allineamento, i *Sun Tunnels* mostrano una suggestiva interazione tra arte e natura. Ogni cilindro è meticolosamente perforato per replicare le posizioni delle stelle di quattro costellazioni: Dragone, Perseo, Colomba e Capricorno, aggiungendo una dimensione astronomica all'opera. Attraverso la fusione di luce, prospettiva, movimenti celesti, spazio e tempo, Holt orchestra uno spettacolo ipnotico di ombre e colori. La solidità dei cilindri di cemento interagisce dinamicamente con la luce del sole, trasformando manufatti industriali in strumenti di misurazione del tempo. Funzionando come meridiana, bussola e mirino astrale, i *Sun Tunnels* inquadrano il disco solare in momenti cruciali, offrendo agli spettatori una prospettiva interattiva tra arte e natura.

La poetica della *Land Art*, caratterizzata dall'installazione di opere *site-specific* che incorporano gli elementi dell'ambiente circostante, si pone in netto contrasto con la tendenza del movimento modernista a collocare gli oggetti d'arte in un museo o a trasferirli da uno all'altro (Kwon, 2004). L'intrinseca immobilità delle *opere site-specific* ne complica la mercificazione, poiché esse esistono inseparabilmente dal loro ambiente. Inoltre, le opere ambientali subiscono un degrado naturale, sfidando le nozioni di accumulo di valore e introducendo il concetto di entropia nel regno dell'arte. Robert Smithson, in particolare, ha analizzato a fondo il decadimento fisico e strutturale degli oggetti effimeri, considerando l'entropia come una lente attraverso cui esplorare i misteri della vita, della permanenza, della percezione sensoriale, della trasformazione fisica e della mortalità umana (Smithson, 1966). Questa prospettiva si allinea con l'affermazione di Marguerite Yourcenar in *Le Temps, ce grand sculpteur* (1983), che suggerisce che il tempo, in quanto artista principale della *Land Art*, riporta gradualmente gli interventi umani a uno stato di materia informe.

La serie fotografica di Smithson, che presenta paesaggi con fotografie ingrandite degli stessi paesaggi, utilizza un effetto specchio disorientante per offrire un commento critico sull'intervento umano nella natura. Anche l'atto di fotografare il paesaggio, suggerisce, contribuisce alla sua costruzione culturale e altera la percezione del luogo. Nella serie *mirrors*

displacement, i paesaggi reali si fondono con le immagini riflesse in specchi spostati, rivelando dettagli che altrimenti passerebbero inosservati. Reindirizzando le prospettive visive, queste fotografie gettano luce sulle conseguenze dell'intervento umano nell'alterare l'ordine naturale.

Nancy Holt ha coltivato la produzione di poesie concrete, in cui la disposizione spaziale di parole e simboli sulla pagina è parte integrante dell'espressione poetica. A differenza della poesia tradizionale o visiva, che può fondere elementi visivi e testuali senza impegnarsi pienamente nella dimensione spaziale della pagina, la poesia concreta fa leva sulla fisicità dello spazio come parte della sua poetica. Distinta dalla poesia sonora, la poesia concreta si completa attraverso l'impegno attivo dello spettatore, chiudendo il cerchio creativo.

In opere come *Detach Here* del 1967, Holt invita gli spettatori a interagire con la spazialità dell'opera presentando la frase *detach here* sui lati tratteggiati di un quadrato disegnato al centro del foglio. Questa incompletezza spaziale suggerisce che l'opera attende l'intervento dello spettatore per separare il quadrato dal resto del foglio. Analogamente, *Chinese Dinner* (1972) offre una rappresentazione geografica di una vera cena, con Holt che dispone i posti a tavola per sé, il marito e gli amici secondo le otto direzioni cardinali, scritte in cinese e in inglese. Le carte dei biscotti della fortuna poste agli angoli arricchiscono ulteriormente il collage, invitando gli spettatori a ricostruire poeticamente l'evento.

Le sculture *System* di Holt rappresentano un'altra impresa pionieristica, che fonde l'installazione artistica con sistemi tecnici funzionali, come gli impianti di riscaldamento, elettrici, di approvvigionamento idrico o di drenaggio. L'intervento degli spettatori per controllare gli aspetti operativi di questi sistemi completa l'opera, favorendo la comprensione del rapporto tra l'umanità e l'ambiente. Rivelando il funzionamento interno della tecnologia e il suo ruolo vitale nella società, le installazioni di Holt offrono un'esplorazione sfumata delle dinamiche uomo-ambiente.

Smithson ha esplorato artisticamente anche i metodi tradizionali di proiezione ortogonale, come quelli utilizzati nei disegni architettonici o nelle carte topografiche, usati per fornire rappresentazioni bidimensionali di spazi tridimensionali. Pur essendo pratiche utili a certi scopi, queste rappresentazioni spesso mancano di somiglianza con il mondo naturale: sono astratte, irrealistiche e puramente simboliche. Questa riduzione del mondo a una mappa o a un piano pone ai geografi sfide significative, sia tecniche che cognitive (Farinelli, 2007).

In risposta a questo problema, Robert Smithson ha introdotto il concetto di *Nonsite*, una rappresentazione metaforica tridimensionale di un sito reale. Ad esempio, la sua opera *The Pine Barrens Plains* prende il nome da un'area selvaggia del New Jersey meridionale. Un *Nonsite* è un'opera di terra esposta all'interno di una galleria che simboleggia un

sito senza assomigliargli. Esiste in uno spazio concettuale tra il sito reale e il *Nonsite*, privo di contenuti naturali o realistici. Questo spazio metaforico consente l'esplorazione e l'invenzione immaginativa, confondendo i confini tra realtà e rappresentazione (Smithson, 1996). Attraverso il *Nonsite*, Smithson sfida le nozioni convenzionali di materialità e ordine, creando un marchingegno artistico che è contemporaneamente fisico e allegorico. L'opera sconvolge l'illusione della materialità, invitando gli spettatori a riconsiderare le loro percezioni dello spazio e della rappresentazione.

Il percorso artistico di Nancy Holt ha preso una traiettoria diversa, con la fotografia che è emersa come mezzo essenziale nella sua poetica. Riconoscendo la sua capacità di catturare la visione e di facilitare la percezione visiva, Holt si è cimentata nella creazione di *Seeing devices*, semplici apparati progettati per evidenziare la relazione tra luogo ed esperienza visiva. Questi dispositivi, spesso simili a tubi industriali a forma di T, dovevano essere posizionati all'altezza degli occhi e guardati con un occhio solo, come un telescopio ma senza lenti. Collocati all'interno di una stanza o in mezzo a un paesaggio, invitavano gli spettatori a confrontarsi con la percezione visiva come un'esperienza spaziale e, a volte, cosmica, proprio come l'incontro immersivo offerto dagli iconici *Sun Tunnels* di Holt nel deserto dello Utah.

Una conclusione momentanea

Il rapporto tra l'umanità e l'ambiente naturale è spesso discusso in un quadro ampio di considerazioni. Esaminando criticamente i paradigmi storici relativi a questo rapporto, ci si addentra inevitabilmente nella complessa interazione tra cultura e natura. Vista l'ampiezza del tema, non dominabile nella dimensione di un articolo, si è scelto di usare la poetica di Robert Smithson e Nancy Holt come lente attraverso cui affrontarlo con sufficiente profondità e – si spera – chiarezza.

Attraverso le tecniche scelte e le opere prodotte, Smithson e Holt illuminano la natura problematica del rapporto tra umanità e natura. L'arte, più di altre discipline, offre un approccio sfumato ma immediato a questo tema, transcendendo le banalità e affrontando le ambiguità, usando più il *mythos* che il *logos*. Pur non fornendo sempre risposte definitive, l'arte stimola il pensiero critico e il discorso, incoraggiando il dialogo tra artisti, pubblico e società in generale.

Negli anni Sessanta, gli artisti hanno iniziato a incorporare le questioni ambientali nel loro lavoro, anche se il discorso artistico ha spesso messo in ombra le preoccupazioni ambientali. Di conseguenza, molte iniziative sono rimaste elitarie, accessibili solo a pochi esperti e addetti ai lavori.

Di recente si è assistito a un cambiamento verso un'arte che si impegna attivamente nel diffondere una maggiore sensibilità ambientale, stimolando discussioni sulla sostenibilità e promuovendo l'interesse popolare per questi temi.

L'arte ha il potere di evocare risposte emotive e promuovere la connettività sociale. Incoraggia l'introspezione, favorisce la creatività e sposta i bisogni umani dai beni materiali a quelli immateriali. Offrendo prospettive diverse e facilitando la comunicazione, l'arte contribuisce alla comprensione dell'identità culturale e dei valori della società.

Inoltre, l'arte serve come piattaforma per il dialogo tra le persone e la Terra, aspetto per ora relativamente poco esplorato. I contributi di Smithson e Holt hanno aperto strade per il dialogo interdisciplinare tra artisti e geografi, offrendo opportunità per ulteriori esplorazioni e approfondimenti sul rapporto tra cultura e natura.

Che siano allestite in paesaggi aperti o all'interno delle mura di un museo, queste performance hanno il potenziale di offrire interpretazioni indirette ma comprensibili dell'impatto dell'umanità sul pianeta. Impegnandosi nell'espressione artistica, si possono acquisire preziose conoscenze sulle complesse relazioni tra l'attività umana, l'ambiente e l'ecosistema in generale. Le performance artistiche forniscono una piattaforma di riflessione critica, favorendo il dialogo e la comprensione del nostro ruolo nel plasmare il futuro del pianeta.

Bibliografia

- Algra K.,
2016 *Concepts of space in Greek thought*, Brill, Leiden.
- Anderson B., Harrison P. (eds),
2016 *Taking-place: Non-representational theories and geography*, Routledge.
- Barnes T. J.,
2004 *Placing ideas: genius loci, heterotopia and geography's quantitative revolution*, in *Progress in Human Geography*, 28(5), pp. 565-595.
- Björkman I.,
2002 *Aura: aesthetic business creativity*, in *Consumption, Markets and Culture*, 5(1), pp. 69-78.
- Brady E.,
2007 *Aesthetic regard for nature in environmental and land art*, in *Philosophy and Geography*, 10(3), pp. 287-300.

- Castree N., Gregory N. (a cura di),
2006 *Detour of Critical Theory*, in: *David Harvey: a Critical Reader*, Basil Blackwell Ltd, Oxford, pp. 247-269.
- Descola P.,
2014 *Beyond nature and culture*, in C. H. Graham (a cura di), *The handbook of contemporary anthropology*, Routledge, Londra.
- Dewey J.,
1934 *Art as experience*, Penguin, New York.
- Farinelli F.,
1991 "The Wit of Landscape", in *Casabella*, 575-576, pp. 10-12.
2007 *The globe, the map, the world*, Bluebook, Roma.
2015 "The somersault of the landscape", in *Urban Trails*, 17(7), pp. 18-21.
- Flam J. (a cura di),
1996 *Robert Smithson: the collected writings*, University of California Press, Berkeley, CA.
- Hawkins H.,
2011 *Dialogues and Doings: Sketching the Relationships Between Geography and Art*, in *Geography Compass*, 5(7), pp. 464-478.
- Heidegger M.,
1976 *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano.
1994 *Nietzsche*, Adelphi edizioni, Milano.
- Hillman J.,
1999 *Politics of beauty*, Moretti and Vitali, Bergamo.
- Irigaray L.,
1985 *This sex which is not one*, Cornell University Press, Ithaca, NY.
- Jackson P. W.,
1998 *John Dewey and the lessons of art*, Yale University Press, New Haven, CT.
- Kwon M.,
2004 *One place after another: Site-specific art and locational identity*, MIT Press, Cambridge, MA.
- Latour B.,
2005 *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*, Oxford University Press, Oxford.
2007 *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*, Oxford University Press, Oxford.

Leslie D., Reimer S.,

1999 *Spatializing commodity chains*, in *Progress in Human Geography*, 23(3), pp. 401-420.

Mattern M.,

1999 *John Dewey, art and public life*, in *The Journal of Politics*, 61(1), pp. 54-75.

O'Neill M.,

2009 *Ephemeral art: the art of being lost*, in M. Smith, J. Davidson, L. Cameron, L. Bondi (a cura di), *Emotion, place and culture*, Routledge, Londra, pp. 149-162.

Smithson R.,

1996 "A Provisional Theory of Nonsites", in J. Flam (a cura di), *Robert Smithson: The Collected Writings*, University of California Press, Berkeley, CA.

Smithson R.,

1966 "Entropy and the New Monuments", in *Artforum*, giugno.

Thrift N.,

2003 *Space: the fundamental stuff of geography*, in *Key concepts in geography*, vol. 2, pp. 95-107, Sage, Londra.

2004 *Performance and performativity: A geography of unknown lands*, in *A companion to cultural geography*, Blackwell, Oxford, pp. 121-136.

2008 *Non-representational theory: Space, politics, affect*, Routledge.

Yourcenar M.,

1983 *Le Temps, ce grand sculpteur*, Editions Gallimard, Parigi.

*Raffaele Taddeo**

Intervista ad Anna Belozorovitch

Abstract

In this text some concepts expressed by Anna Belozorovitch in the interview she did at the end of the Congress of Transculturality (University of Macerata April 7th/8th 2025) can be found. The influence of the different cultures on the poet's literary production is highlighted. The 19th century russian literature as well as Puskin's poems played an important source of inspiration to her, both in content and form. The poem 'L'uomo alla finestra' is a clear example. A fundamental topic of her poetics is the act of waiting, an ontological dimension that characterizes the human being. The poet also quoted the book 'Un posto nel mondo' by Simona Miceli. This is due to the fact that the writing style of the female writers of the 'letteratura nascente' derives from their anxiety, in search of a place where they can settle down and feel as their own. In the interview reference is made to the essay written by Anna Dal ventesimo meridiano – Migrazione, violenza e scrittura femminile tra Est e Ovest europeo. Through the interviews it depicts transcultural contribution of female writers of Eastern Europe who have been living at the time of the various communist dictatorships.

Keywords

cifra poetica: l'attesa, influenze letterarie, ricerca di spazio.

Nell'ambito della letteratura nascente la posizione di Anna Belozorovitch è molto particolare sia per la nazione di origine e i diversi luoghi dove ha vissuto, sia per la complessità della sua cultura e produzione. È nata a Mosca dove ha frequentato le scuole primarie. Per qualche anno (tra i 7 e i 10 anni) ha viaggiato spesso, soprattutto in Francia, insieme alla madre che praticava lo stile di danza di Isidora Duncan e che poi si è trasferita in Portogallo in una scuola a indirizzo musicale di tipo spe-

* Già docente di lingua e letteratura italiana e storia negli Istituti tecnici. Direttore della rivista "El Ghibli".

rimentale. Anna ha vissuto con lei per qualche anno, poi agli inizi del nuovo millennio ha scelto di risiedere in Italia. Questi diversi percorsi territoriali fanno sì che conosca parecchie lingue: il russo, il portoghese, l'italiano, ma anche l'inglese, lo spagnolo, il francese, il greco moderno. Il padre vive e lavora a Mosca dove svolge l'attività di regista e attore.

La sua produzione letteraria spazia dalla poesia alla narrativa, dalla saggistica alla traduzione. Nel 2005 pubblica il suo primo libro di poesie in italiano *Anima Bambina*, nel 2007 il poema *L'uomo alla finestra*, nel 2008 la silloge *Cinque passi*, nel 2010 esce *Gioventù*, nel 2011 partecipa alla silloge di più poeti, curata da Roberto Maggiani, *Quanti di poesia*; nel 2012 esce la raccolta di poesie *Essere pioggia*, seguono altre tre sillogi: *Qualcosa mi attende* del 2013, nel 2017 *Il pesce rosso* e *Il debito*. Per quanto attiene alla narrativa nel 2009 esce il romanzo *Deliranti*, nel 2010 *Banane e Fragole* e *Quattro*, nel 2012 *Roberto*, poi nel 2015 *24 scatti*. Nel 2019 viene pubblicato il saggio *Dal ventesimo meridiano-Migrazione, violenza e scrittura femminile tra Est e Ovest europeo*. Negli anni successivi si dedica alla traduzione fra le quali segnaliamo: *Vesti bianche* di Vladimir Dudincev.

La cifra poetica più significativa delle opere di Anna, sia quelle in poesia che quelle in prosa, è l'attesa. Questo è un sentimento che ciascuno prova prima che si avveri, si realizzi qualcosa. In Anna Belozorovitch acquista una dimensione ontologica che caratterizza l'essere uomo. L'attesa è un momento di sospensione, di stagnazione dei processi cognitivi e sentimentali perché ferma quasi ogni moto dell'animo per qualcosa che sta per accadere. Può anche configurarsi come un momento della vita dell'uomo quando è pieno di speranze. Diventa perciò un momento, un tempo di gioia intensa, di godimento totale della persona.

Si veda questa poesia:

Sento nitidamente, / che è tempo di qualcosa. / Sento che un tempo certo / è già passato. / E io non so nemmeno / che animale sono. / Non ho capito ancora / quale porta apro. //Ci fu l'attesa / di illuminare l'ora / di scartare il dono. / Il tempo pieno in posa, dal pensiero verde. / Ma è ora che mi scarto; / solo ora giunto il tempo / d'un qualcosa che mi attende¹.

A volte più che attesa è il desiderio di una epifania che coinvolge tutta la vita di ogni individuo. L'uomo non ha presente, perché è tutto proiettato in una dimensione futura, nella speranza, nel sogno di qualcosa che avverrà, che lo aspetta, perché è quasi prefigurato dal destino. L'uomo non costruisce una sua vita, ma è la vita che lo costruisce. L'uomo non si fabbrica un futuro, ma è il futuro che lo plasma:

¹ A. Belozorovitch, *Qualcosa mi attende*, LietoColle, 2013, p. 23.

Ti aspetterò in ogni caso / e affiderò la mia anima alle ore. / E in mezzo alla casualità / io crederò al tempo, all'amore, / e alla verità. // Perché ti ho / perché mi hai. / Non voglio, non aspetto nulla, / oltre ad esserci finché potrò / e a potere finché ci sarai².

Si può fare un paragone fra lo stato di attesa che emerge dalla poesia di Anna con la condizione della giovinezza in Leopardi che afferma “stato soave, stagion lieta e cotesta”. Ma subito dopo il grande poeta recanatese mette in guardia rispetto alla brevità di questa età perché il dopo giovinezza, la festa, poi diventa amarezza, infelicità. Una omologia fra i due si ha per l'attesa sia sul piano poetico che su quello esistenziale, perché c'è un momento nella vita che l'animo è intensamente in attesa nella speranza che qualcosa di grande debba accadere. Ma come per la giovinezza che poi passa anche il senso dell'attesa poi passa.

La produzione creativa di Anna sembra essersi fermata alla silloge *Il debito*, dove l'attesa sembra non esserci più. La sua poesia in questa raccolta è intrisa di pessimismo a volte anche radicale. Quando dopo l'attesa si ha una delusione, il non avverarsi di qualcosa di grande, si avverte che tutto è piccolo e insignificante o caduco; subentra allora il disorientamento, un senso di sfiducia e la vita nel suo complesso acquista un sapore diverso. Ecco un esempio significativo:

Qualcosa disturba, qualcosa ferisce / e io non so cosa, dopo tante certezze;
/ dopo quella età, l'età delle cose / slittano rapide come un pesce / le definizioni.
Resta solo l'opaco / della sabbia alzata, e salgono in alto/ le lacrime-bolle;
le lacrime d'oggi / salgono verso le orecchie bagnate / per qualcosa d'incerto
si piange supini³.

Il percorso di Anna Belozorovitch sembra proprio che abbia seguito questo solco, spesso tracciato da altri grandi poeti: dall'incanto e dalla felicità dell'attesa allo scoramento. “Più è finale ciò che mi attende”, scrive la poeta in un suo testo, verso che è da interpretare in questo modo: ciò che si attende è la fine di ogni cosa, è la morte di ogni cosa. L'attesa porta ad un termine, non si apre ad una speranza, ma si chiude nella disillusione. Nella silloge *Il debito* Anna Belozorovitch propone questo approdo poetico. È solo un approdo temporaneo così come la poeta sembra suggerire nella poesia “Il porto”. Scrive infatti la poeta: “Respira il porto mentre tutto cambia; / porta in grembo il cambiamento fermo, / l'evoluzione verso l'imprevisto da fermento, / il calore estivo”⁴.

² A. Belozorovitch, *Anima Bambina*, Besa, 2006, p. 40

³ A. Belozorovitch, *Il debito*, Lieto Colle, 2017, p. 16.

⁴ Ivi, p. 33.

Anna dopo questa esperienza poetica ha chiuso con la produzione creativa. Successivamente ha indirizzato la sua attività letteraria verso la traduzione come se non credesse più alle sue possibilità e qualità poetiche.

Il confronto con la poeta ha riguardato specialmente l'importanza che le diverse culture hanno avuto sulla sua produzione. Gli scrittori russi dell'800 da Tolstoj a Dostoevskij sono risultati significativi, ha fatto notare Anna, ma anche Puskin è stato importante per i suoi poemi. Era inevitabile che si accennasse al suo strano poema *L'uomo alla finestra*, testo molto particolare per la cupezza del protagonista che sembra essere ossessionato dalla prossimità delle persone. Chiunque entra nel suo cerchio diventa un suo nemico. Nel poema si cerca la giustificazione ad una tara psicologica di questo genere e la si fa risalire ad una esperienza vissuta da fanciullo. Nei decenni passati noi occidentali abbiamo cercato di trovare giustificazioni ai comportamenti insoliti degli altri rifacendoci al pensiero di Rousseau il quale affermava che tutti nasciamo buoni e che le nostre torture derivano sia da esperienze vissute che dai rapporti con la società. Il substrato culturale storico di lunga durata è stato quello di assegnare a ciascuno la responsabilità delle azioni che pone in essere.

L'uomo alla finestra si presta ad un'analisi transculturale perché da una lettura attenta emerge un meticciamiento molto significativo: da una parte è presente quella cultura russa che vede nell'uomo la continua lotta tra il bene e il male e l'eterno conflitto a cui è sottoposto per riuscire a trovare un suo percorso di salvezza, dall'altra emerge il senso della responsabilità individuale delle azioni che si intraprendono, elemento caratteristico della tradizione del pensiero occidentale.

Anna nell'intervista ha fatto notare che la sua cultura non deriva solo da autori russi, ma anche portoghesi e italiani, tra cui ad esempio Calvino.

Non c'è una forma letteraria che lei privilegi rispetto ad un'altra. La poeta segue il momento ispirativo e quindi poesia e narrativa si sovrappongono nella sua produzione.

Anna ha ricordato l'esperienza positiva scaturita dagli incontri con scrittrici, interviste confluite nel saggio *Dal ventesimo meridiano-Migrazione, violenza e scrittura femminile tra Est e Ovest europeo*.⁵ Le autrici appartengono tutte al mondo dell'Est europeo, segnate dalle varie forme delle dittature di stampo comunista e/o dallo sgretolamento dello Stato in cui sono nate e cresciute. Nel commentare la loro scrittura e la propria, Anna ha citato il saggio *Un posto nel mondo*⁶ di Simona Miceli in cui, da una prospettiva più sociologica che letteraria, la studiosa individua un'aspettativa comune posta sull'atto di scrivere e sull'esperienza di af-

⁵ A. Belozorovitch, *Dal ventesimo meridiano. Migrazione, violenza e scrittura femminile tra Est e Ovest europeo*, Lithos, 2019.

⁶ S. Miceli, *Un posto nel mondo. Donne e migranti e pratiche di scrittura*, Pellegrini, 2019

facciarsi alla scena letteraria italiana, ovvero quella della ricerca, seppure simbolica, di uno spazio da occupare e da sentire proprio. Per Anna la focalizzazione sulla scrittura femminile acquista un particolare rilievo anche perché solo ultimamente stiamo assistendo a una sorta di rivincita delle donne in letteratura, dominata per secoli dagli uomini. In queste scrittrici emerge l'orgoglio di rivendicare la propria femminilità e la volontà di far conoscere all'occidente la resilienza che le donne hanno operato durante tutti gli anni bui del dominio comunista. Le interviste fanno emergere anche la dimensione transculturale delle opere delle scrittrici che con i loro testi cercano di stabilire un contatto proficuo e duraturo con la cultura occidentale e in particolare con quella italiana.

Bibliografia

Anna Belozorovitch

2006 *Anima Bambina*, Besa, Nardò (Lecce)

2013 *Qualcosa mi attende*. LietoColle, Faloppio (CO)

2017 *Il debito*, LietoColle, Faloppio (CO)

2019 *Dal ventesimo meridiano-Migrazione, violenza e scrittura femminile tra Est e Ovest europeo*, Lithos, Como

Simona Miceli

2019 *Un posto nel mondo. Donne e migranti e pratiche di scrittura*, Faloppio (CO)

**Recensioni /
Reviews**

Alfredo Ancora

Romualdo Rossetti, Ernesto de Martino e Vittorio Marchioro, storia di una inquieta relazione affettiva e intellettuale. Calimera (LE): Kurumuny editore, 2024

In questo ricco testo l'antropologo e filosofo Rossetti, noto anche per i suoi studi sul culto ellenico di Asclepio, medico e cacciatore che influenzò il fenomeno del tarantismo, rende un po' onore, in un certo senso, a un personaggio come Vittorio Marchioro, importante archeologo e filologo, forse un po' oscurato dalla fama del suo genero, Ernesto De Martino che aveva sposato sua figlia Anna Luisa. In seguito si sarebbe separato da lei e unito a Vittoria De Palma (scomparsa nel 2024). Il titolo dato al testo evidenzia come il rapporto fra i due sia stato sicuramente "complesso" come ogni relazione che parte da una posizione ben definita di maestro – allievo e poi si ribalta continuamente, conflittualmente, appassionatamente. Ernesto De Martino pur nel suo percorso autonomo fu influenzato dal suo maestro soprattutto in alcune opere, fra le quali *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (1941) e *Il mondo magico. prolegomeni ad una storia del magismo* (1948). In quest'ultimo lavoro aveva tenuto presente anche gli studi dello storico delle religioni Petazzoni e del russo Sergej Michajlovič Širokogorov, fra i maggiori studiosi dello sciamanesimo siberiano. Un tale tema lo aveva sempre affascinato tanto da "sdoganare" Mircea Eliade – fra i massimi ricercatori di questi argomenti – dalle restrittive griglie della "cultura scientifica di sinistra" che lo aveva emarginato perché ritenuto un autore "di destra". Rossetti traccia il percorso iniziatico del giovane De Martino con un lavoro molto accurato sul piano storico e sociale. Resta difficile scegliere dei punti da un materiale così vasto e proposto con dovizia di particolari, tuttavia ha destato molto interesse la disamina che l'autore offre sulla gestazione e la nascita del *mondo magico*: De Martino infatti relega al mondo primitivo grande interesse, mentre era stato considerato sempre molto lontano, se non addirittura trascurato dal mondo occidentale, fedele solo alle sue norme di razionalità. Rossetti ben chiosa questi aspetti sospendo che quel mondo primitivo rappresentava "l'indispensabile tassello mancante per

la ricostruzione della storia di quel modo di pensare e di agire”. Di Marchioro, autore da me poco conosciuto, mi ha interessato, oltre al ritratto umano e professionale, la sua attività di viaggiatore, quando negli anni trenta, in pieno periodo fascista, non era facile fare scienza. La sua spedizione in India è stata mirabile, soprattutto il suo soggiorno a Benares, la città sacra, dove egli era affascinato dalla religione induista, dalla sua filosofia da Shiva, una delle divinità più celebrate in India. I suoi studi sui riti funebri di cremazione, come riporta Marchioro fedelmente, venivano documentati e riportati anche nelle lettere ai familiari.

In breve un testo che arricchisce e rimanda continuamente ad ulteriori approfondimenti. Merito senza dubbio del ‘autore che ci ha consegnato un’opera così ben strutturata.

Alfredo Ancora

Pierpaolo De Giorgi, *La Grande Armonia, la terapia musicale in Magna Grecia e il tarantismo: eternità e bellezza*. Lecce: editrice Argo, 2023

L'autore, etnomusicologo e filosofo, è una delle figure più rappresentative di ricercatori sulla scena italiana per i suoi studi sul tarantismo, sulle sue origini e i rapporti con le culture oltre il mare adriatico. Inoltre ha all'attivo una intensa attività musicale di concerti in tutto il mondo con il suo gruppo dei Tamburellisti di Torre Paduli. In un tale quadro ben strutturato ha preso luce il suo testo, un affascinante rappresentazione di un viaggio nel tempo e nella musica, nell'immaginario del mondo classico e nei rimandi nel nostro attuale. Un filo armonico unisce terre e popoli, tradizioni e culti, racchiusi in una memoria eterna che sembra custodire la loro immutata bellezza. De Giorgi ci accompagna, come un nocchiero di una nave, in lidi immaginari e reali, legati al mito, alla nostra storia arcaica, alle radici spesso dimenticate. Con un occhio *attraversante* ci pone davanti a menadi, misteri greci e riti dionisiaci, tarantate e culti di possessione. Il richiamo è anche alla Grande Madre, la Grande Dea, Afrodite per i Greci, al suo ruolo nelle civiltà matriarcali ma anche al duo Apollo e Dioniso in quella patriarcale! Una evidenziazione originale dell'armonia degli opposti, una cifra che la nostra civiltà dovrebbe ben tenere presente. Infatti, qui *mythos/logos*, *psyche/techne*, *vita/morte*, *umano/divino*. non sono più coppie che si guardano in cagnesco ma *dia-logighe*. Esse vogliono rappresentare anche l'appartenenza al filo universale del cosmo, del tutto, dell'insieme: la totalità armonica del pensiero.

Le immagini sulle suppellettili riportate sembrano pagine di un libro di storia, testimonianza delle origini comuni di antichi riti, come il vaso spartano, una pisside lacedemone risalente a 750-690 A. C., con la raffigurazione di una danza circolare e meloterapica per curare una gamba, al suono della lyra, dal morso di uno scorpione. Tali echi spartani, considerati fra le fonti antichissime del tarantismo (fra l'altro gli spartani erano stati anche i fondatori di Taranto) ci fanno riflettere su quanto tale culto fosse antico e sul suo percorso millenario giunto fino al rito delle taran-

tate nella festa di S. Paolo a Galatina, del 29 giugno, descritto da Ernesto De Martino e dalla sua équipe ne *La terra del rimorso* (pubblicata nel 1961). Merito dell'autore è averci consegnato un libro ricco e luminoso in contrasto con la bruttezza e l'orrore dei nostri tempi bui. Egli ci fa anche riflettere su quanto l'esistenza della bellezza e dell'armonia spesso siano trascurate dalla nostra società. Esse appresentano invece il legame con i nostri antenati, la nostra storia in comune con altri paesi. Come ci ricorda Antonio Verri, "il fabbricante di armonie": *le radici di ogni popolo non si perdono, si ramificano in quelle degli altri*. Finalmente, grazie alla ricerca di un filo attraversante la musica, la danza, l'arte, anche la *psyché* può riprendere il suo significato iniziale di soffio vitale, non più di anima ferita, ma di un'anima guarita, "armonica"!

Direzione e Segreteria Redazionale



Ancora Alfredo. Direttore. Psichiatra e psicoterapeuta. È stato Professore a. c. di Psicoterapia e psichiatria transculturale presso l'Università degli Studi di Trieste, di Siena e dell'Università Cattolica di Brescia. Attualmente è directeur scientifique de l'Université "E. De Martino-D. Carpitella" Paris. Sul terreno più specifico delle tematiche transculturali ha svolto ricerche in Puglia, Sardegna, Lazio, mentre sullo sciamanesimo ed i *traditional healers* in Siberia, Mongolia, Guatemala, Grecia, Uganda, Cuba.

Researchgate: https://www.aosp.bo.it/files/ancora_alfredo.pdf



Tumino Raffaele. Direttore. Professore associato di Antropologia pedagogica e Filosofia dell'educazione presso l'Università degli Studi di Macerata dal 2005. L'attività didattica e scientifica si caratterizza per la dimensione storica e antropologica dell'educazione, l'analisi comparati-

va dei modelli formativi in età contemporanea, l'educazione estetica e la pedagogia transculturale. Autore di oltre 340 pubblicazioni, comprese Voci nei Dizionari) È stato insignito nel 2000 del Premio Internazionale "Raffaele Laporta", lo *Stilo d'Argento*, per la pedagogia storica.

Researchgate: <https://docenti.unimc.it/raffaele.tumino>

Segreteria di Redazione e Relazioni con l'Estero



Cella Nicoletta. Psicologa psicoterapeuta svolge attività clinica e di formazione nel trattamento del trauma, nel contrasto alla violenza di genere e alla violenza assistita, nel sostegno alla genitorialità. In ambito transculturale è fondatrice dell'ambulatorio di prossimità Cumba, per il sostegno alla popolazione migrante, svolge attività di formazione per operatori e in particolare sulla vulnerabilità delle donne migranti e della loro genitorialità.

Researchgate: <https://ordinepsicologimarche.it/wp-content/uploads/2022/01/curriculum-vitae-31122021.pdf>



Maraviglia Nicola. Laureato in Scienze Politiche e Relazioni Internazionali all'Università di Macerata. Lavora e svolge volontariato nel socia-

le. È mentor nel programma di capacity building della base italiana di un network internazionale per l'attivismo giovanile. Si interessa di comunicazione multimediale, collaborando con radio e istituzioni culturali per la produzione di prodotti audiovisivi. Nel 2021 ha pubblicato un capitolo per Franco Angeli sull'evoluzione della cultura paralimpica.

https://drive.google.com/file/d/1Tos3T7mMHYckUNybqMmdjDs_d2FcAyUw/view?usp=sharing



Piazza Ada. Sociolinguista e Professoressa Associata di Lingua e Cultura Italiana presso l'Universitat de Barcelona. Dottoressa di ricerca e Doctor Europaeus (cotutela UC Louvain - UPV/EHU), è stata lettrice di ruolo MAECI. La sua ricerca indaga l'intersezione tra sociolinguistica e pedagogia, con focus su metodologie inclusive di genere nell'italiano Lx, politiche linguistiche in contesti universitari europei e valutazione. Si occupa in particolare di mediazione interculturale e delle sfide didattiche della morfosintassi.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4639-985X>



Scocco Marta. Ricercatrice presso il Dipartimento di Scienze della Formazione, dei Beni Culturali e del Turismo dell'Università degli Studi di Macerata, dove svolge attività di ricerca e didattica Sociologia dei processi culturali, educativi e comunicativi. Presso la stessa università ha conse-

guito il Dottorato di ricerca (Ph.D.), con il titolo di *Doctor Europaeus*, in Human Sciences con una tesi dedicata ai percorsi migratori, alle relazioni familiari e alle dinamiche intergenerazionali. È autrice e coautrice di articoli pubblicati su riviste scientifiche nazionali e internazionali, nonché di contributi in volumi collettanei. È membro dell'Associazione Italiana di Sociologia (AIS), dell'European Sociological Association (ESA).

I suoi principali interessi di ricerca riguardano: la sociologia della famiglia, le relazioni intergenerazionali, le migrazioni, i processi di socializzazione, le differenze culturali, la costruzione delle identità, le questioni di genere e le metodologie della ricerca sociale. La sua attività di ricerca si sviluppa attraverso un approccio interdisciplinare e metodologie qualitative e quantitative.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9920-2232>

FINITO DI STAMPARE
DICEMBRE 2025