

# Processi migratori, accoglienza e dialogo interculturale

Giuseppe Licari



## **Narrare i gruppi**

*Etnografia dell'interazione quotidiana*

*Prospettive cliniche e sociali*, vol. 6, n° 2, Novembre 2011

ISSN: 2281-8960

Rivista semestrale pubblicata on-line dal 2006 - website: [www.narrareigruppi.it](http://www.narrareigruppi.it)

Titolo completo dell'articolo

**Processi migratori, accoglienza e dialogo interculturale**

Autore

**Giuseppe Licari**

Ente di appartenenza

*Università di Roma "La Sapienza"*

To cite this article:

**Licari G.**, (2011), Processi migratori, accoglienza e dialogo interculturale, in *Narrare i Gruppi*, vol. 6, n° 2, Novembre 2011, pp. 149-171, website: [www.narrareigruppi.it](http://www.narrareigruppi.it)

Questo articolo può essere utilizzato per la ricerca, l'insegnamento e lo studio privato.

Qualsiasi riproduzione sostanziale o sistematica, o la distribuzione a pagamento, in qualsiasi forma, è espressamente vietata.

L'editore non è responsabile per qualsiasi perdita, pretese, procedure, richiesta di costi o danni derivante da qualsiasi causa, direttamente o indirettamente in relazione all'uso di questo materiale.

## focus

### Processi migratori, accoglienza e dialogo interculturale

Giuseppe Licari

#### *Riassunto*

Il focus di questo numero mette in evidenza aspettative e condizionamenti presenti nel progetto migratorio dell'immigrato contemporaneo. Si sottolinea come l'immigrato, lontano dalla propria cultura di riferimento e spesso isolato dal suo gruppo, sia chiamato a mettere in atto un rapido processo di adattamento utilizzando schemi mentali e categorie di riferimento non sempre adeguate o riconosciute dal nuovo contesto culturale. Si evidenzia, infine, la grave difficoltà alla quale gli immigrati vanno incontro quando i modelli di accoglienza dell'Occidente ostacolano, sul piano normativo, la realizzazione del progetto migratorio, stilato nel proprio paese, spesso senza tener conto delle regole e delle norme del paese di approdo. E quando tali difficoltà si tramutano in conflitti aperti gli immigrati possono esperire gravi disagi, anche sul piano dei valori, generando vere e proprie crisi d'identità, anomia e disorientamento simbolico, facilmente traducibili in esiti drammatici per i soggetti più deboli. Il contributo termina con una riflessione sul concetto di cultura in relazione ai processi di globalizzazione e alla necessità di promuovere un serio dialogo con l'altro in grado di aprire a nuove forme di convivenza interculturale.

*Parole chiave:* immigrazione, accoglienza, acculturazione, dialogo interculturale.

#### *Migratory processes, reception and intercultural dialogue*

#### *Abstract*

The focus of this issue highlights the expectations and influences present in the migration project of contemporary immigrant. It underlines how the immigrant, away from their culture and often isolated from its group, is called to put in place a rapid process of adaptation using mental schemas and reference categories are not always appropriate or recognized by the new cultural context. It highlights the serious difficulties that immigrants face when host models of the West hamper, on regulatory plan, the project migration, drafted in his own country, often without taking into account the rules and regulations of the country. And when those difficulties are transformed into open conflicts can immigrants bring serious inconvenience, even on the plane of values, generating real identity crisis, anomie and symbolic disorientation, easily translatable into dramatic outcomes for the weakest. The contribution ends with a reflec-

tion on the concept of culture in relation to the processes of globalization and the need to promote a serious dialogue with the other open to new forms of intercultural coexistence.

*Key word:* immigration, reception, acculturation, intercultural dialogue.

### 1. *Processi migratori e accoglienza dello straniero*<sup>1</sup>

Gli studiosi che si dedicano ai processi migratori disegnano un quadro di movimenti nel quale masse di persone, spesso disagiate, si riversano sulle coste del continente europeo alla ricerca di condizioni di vita migliori. I modelli di vita più ricercati sembrano essere quelli dell'occidentale medio, con i suoi *status symbol*, un buon lavoro, una casa, un'auto, in generale un tenore di vita dignitoso per sé e per la propria famiglia (Palmeri, *et al.*, 2011). E uno dei motivi, spesso annoverato, che spinge masse di persone verso l'Occidente, è senz'altro il fenomeno della globalizzazione che amplifica il confronto tra gruppi umani, spingendo chi è in posizione meno vantaggiosa a desiderare di più e a migrare verso altri paesi dove poterlo raggiungere. E se questa esperienza di migrazione per molti si traduce in acquisizione di posizioni e ruoli che si avvicinano al progetto migratorio pianificato nel paese d'origine, per taluni questa aspirazione spesso si traduce in una esperienza di marginalità. E come sappiamo il mancato raggiungimento del proprio progetto migratorio può dar vita, reattivamente, a diversi disagi che, a loro volta, possono venire elaborati attraverso la cultura d'origine o espressi con i linguaggi della nuova. In questa direzione, i migranti, di fronte alle difficoltà di adattamento cognitivo ed emotivo alla nuova situazione socio-culturale, si ritirano in gruppi chiusi, in ghetti o in solitudini personali con esiti drammatici sul piano della legalità e della salute.

Per quanto concerne i minori di età che raggiungono l'Europa, e l'Italia in particolare, emerge che molte volte la meta principale del loro progetto migratorio non è quella di condurre una vita simile a quella dei ragazzi italiani, ma è quella di "fare di tutto per migliorare la propria condizione e quella della propria famiglia di origine", e dove questo non è possibile con i mezzi e le opportunità di affermazione legali, si cerca di ottenerlo anche attraverso comportamenti illegali<sup>2</sup>. A ragione di ciò, se i sistemi sociali e normativi del nuovo mondo culturale, nel quale un minore immigrato è immerso, costituiscono dei veri e propri vincoli, spesso non valicabili, l'individuo si trova a vivere serie difficoltà economiche e relazionali. E il più delle volte, l'apparato normativo del paese ospitante è molto distante dai progetti che hanno spinto il minore immigrato ad abbandonare il proprio paese. Così la scelta dell'illegalità può divenire una via obbligata, quando, per esempio, la persona non è dotata dei mezzi culturali ed economici necessari al raggiungimento dei suoi obiettivi e il sistema normativo vigente non coincide con quello originario della persona, oppure le reti affettive primarie siano interrotte o collocate altrove e troppo distanti.

<sup>1</sup> Buona parte del materiale riportato nei paragrafi 1, con i rispettivi sotto paragrafi, e 2 con i rispettivi sotto paragrafi è tratto da: "Il disagio interculturale", di Palmeri P., Licari G., Ciccia G., apparso in *Psicologia clinica dell'interazione e psicoterapia*, di Salvini A., *et al.*, Giunti, Firenze, 2011.

<sup>2</sup> Per quanto concerne i minori, la legge italiana, ad esempio, prevede che i minori stranieri non accompagnati, presi in carico dai servizi sociali, assolvano ad un obbligo formativo fino all'età di diciotto anni, mentre molti di loro vorrebbero iniziare a lavorare appena giunti in Italia, in genere all'età di 12, 13 anni, per poter, al più presto, spedire soldi a casa per aiutare i familiari rimasti nel paese d'origine o perché troppo anziani o perché troppo piccoli (Licari, *et al.*, 2011).

Questo incontro-scontro, sempre impari, è il prezzo spesso pagato dall'immigrato che non trova alcuna via d'uscita se non nei percorsi che lo portano ad affrontare vie oscure dell'illegalità, quando non cade in vere e proprie problematiche psicologiche e psicotologiche.

### 1.1. Socializzazione e acculturazione individuale e di gruppo

Fra gli studiosi, e in particolare fra gli antropologici, è ormai accettata l'idea di distinguere il processo di socializzazione da quello di acculturazione. Mentre il primo riguarda l'assimilazione, da parte dell'individuo, della cultura del proprio gruppo, sin dalle prime fasi del suo sviluppo, il secondo è conseguente ad un cambiamento culturale dovuto al contatto con un'altra cultura in una continuità temporale. In questa direzione, sostiene Graves (1967), è importante sottolineare la differente acculturazione che avviene a livello di gruppo, da quella che avviene a livello individuale. Lo stesso autore ha coniato il termine "acculturazione psicologica" per far riferimento ai cambiamenti che un individuo esperisce come risultato dell'essere in contatto con altre culture e come risultato del prender parte al processo di acculturazione che sta subendo il suo gruppo.

La distinzione fra acculturazione a livello di gruppo e acculturazione psicologica individuale è importante per due ragioni.

La prima afferma che i fenomeni sono diversi ai due livelli. Ad esempio, a livello della popolazione si verificano frequentemente cambiamenti nella struttura sociale, nella base economica e nell'organizzazione politica; mentre a livello individuale i cambiamenti avvengono in fenomeni quali l'identità, i valori, gli atteggiamenti.

Una seconda ragione è che non tutti gli individui in fase d'acculturazione prendono parte nella stessa misura o nello stesso modo ai cambiamenti collettivi che si stanno verificando. Pertanto, se si vogliono capire i rapporti di contatto tra culture e gli esiti psicologici per gli individui, si dovranno valutare (usando misure separate) i cambiamenti a livello di popolazione, e la partecipazione, a questi cambiamenti, da parte degli individui<sup>3</sup>.

Occorre sottolineare, inoltre, che il contatto culturale comporta per l'emigrante la messa in atto di nuove strategie d'adattamento o meglio "strategie di acculturazione" che comprendono le modalità che un individuo o un gruppo sperimenta nel processo di adeguamento, partecipazione e mimesi con una certa comunità sociale dominante e di accoglienza. Ad esempio, considerando il caso di un emigrante che decida di vivere in un altro Paese, può avvenire che le sue esperienze di contatto culturale possano generare in lui condizioni di disagio dovute anche al semplice cambiamento di clima, alla scarsa comprensione della lingua, alla diversa religione, alle nuove tecniche di lavoro, al diverso abbigliamento, alla diversa tipologia di alloggio, per il solo fatto che le sue tecniche di adattamento al nuovo contesto non sortiscono buon esito; ma, non ultimo, la difficoltà di adattamento può essere riferita anche al diverso modello di accoglienza che trova nel nuovo paese, rispetto, ad esempio, a quello subito o condiviso, storicamente, nel processo coloniale.

La fase d'adattamento dell'individuo o del gruppo al nuovo contesto culturale può produrre così conflitti, reazioni diverse e varie "strategie di resistenza". Queste manifestazioni psicologiche sono considerate gli indicatori di fenomeni che possono essere

---

<sup>3</sup> Si veda Berry J. W., Poortinga Y.H., Segall M.H., Dasen P.R., 1994, pp. 227-228.

genericamente definiti come “reazioni di stress” allo sforzo di acculturazione. Da un altro fronte, occorre sottolineare che non sempre si arriva all’insorgenza di patologie psicologiche tali da ridurre le capacità individuali di adattamento. Sono frequenti anche casi in cui i mutamenti acculturativi sono vissuti positivamente, come vere e proprie opportunità, tali da migliorare lo stato psico-fisico dell’individuo rendendolo capace di utilizzare al meglio le sue risorse per inserirsi con successo nel nuovo contesto culturale. E queste diverse risposte al contesto di accoglienza sono da attribuire alla varietà delle caratteristiche sia del singolo che del gruppo di origine.

Lo stress da acculturazione è stato oggetto di ricerche effettuate da Berry *et al.*, (1986), sulle società culturalmente pluralistiche strutturate in modo da fornire appoggio e protezione a chi si trovava coinvolto in un percorso d’acculturazione. Gli elementi sociali e culturali che possono incidere nell’apparire dello *stress da acculturazione* sono molteplici: di essi ricordiamo lo *status sociale* e il livello d’istruzione o la specializzazione lavorativa della persona che entra in una nuova società che è, generalmente, inferiore a quello che aveva nel paese di provenienza e non sempre esiste una mobilità sociale forte e dinamica tale da consentirle di recuperare lo *status* originario. Le persone più anziane, senza coniuge e le donne sono esposte ad uno *stress* maggiore.

Nel favorire o inibire lo *stress* da acculturazione sono determinanti molte variabili. Le più evidenti sono: *l’accoglienza* di alcuni gruppi in base all’etnia, o in base alla religione; la frequenza dei contatti con la società acculturante; la qualità dei contatti e la soddisfazione o meno rispetto alle aspettative dell’individuo.

Berry vuole evidenziare come il sorgere di conflitti psicologici e sociali alla base del disagio interculturale nel processo d’acculturazione sia correlato con il mancato riconoscimento, da parte della *società d’accoglienza*, dell’identità sociale e culturale dell’immigrato. Per una maggiore comprensione del processo di acculturazione proponiamo, di seguito, e in forma sintetica, le diverse forme di accoglienza degli immigrati in Occidente.

## 2. Modelli di accoglienza, acculturazione e socializzazione in Occidente

Tenendo in debito conto il profilo storico e le implicazioni politiche del colonialismo (vedi la sezione note in questo stesso numero), presentiamo, di seguito, alcuni modelli di accoglienza che gli immigrati incontrano quando raggiungono l’Occidente (Licari, *et al.*, 2011). Di modelli ne esistono diversi che, seppur non dichiarati formalmente, di fatto agiscono, ancora oggi, come mediatori formali dell’accoglienza. Essi sono:

- il *modello francese* (assimilazionista) che vuole rendere l’immigrato, gradualmente, cittadino francese richiedendogli, in prima istanza, di condividere l’idea di uno Stato assolutamente laico e le sue regole;
- il *modello inglese* (multiculturalista), che spesso non si preoccupa di rendere cittadino inglese l’immigrato, ma gli consente di associarsi in comunità etniche che, purtroppo, ancora più spesso, vediamo degenerare in ghetti;
- il *modello tedesco* (accoglienza temporanea) che lo accoglie a patto che questi abbia un contratto di lavoro, terminato il quale l’immigrato deve tornarsene al suo paese d’origine;
- il *modello americano* che chiede all’immigrato di abdicare alle sue origini e alla sua identità etnica in nome dell’americanità.

Come è noto questi modelli presentano parecchi limiti. E il nostro sforzo dovrebbe essere quello di superare questi limiti attraverso la ricerca di nuove forme di cittadinanza europea non più limitata alla nazione di provenienza o a quella ospitante, ma tesa verso una visione pluralista della convivenza interculturale<sup>4</sup>.

Per quanto concerne un ipotetico *modello italiano* sembra che esso, negli anni scorsi, si sia attestato su quello tedesco, ma come quello tedesco ha fatto nascere molte critiche; ad esempio sul fatto se sia giusto o meno che persone che vivono tutta la vita nel nostro paese al momento della cessazione del servizio lavorativo debbano lasciare il paese che li ha ospitati; senza contare che nel frattempo le famiglie possono avere concepito dei figli che hanno il diritto di sentirsi italiani e di vivere con i loro genitori in Italia. In questa direzione, l'Italia sembra voler accogliere elementi del modello assimilazionista francese ed elementi di quello multiculturalismo inglese, con la finalità di elaborare un proprio modello basato su una forte spinta interculturale. Senza peccare di ottimismo l'Italia è un paese composto già di suo di molte culture e nel passato di molti emigranti, dunque, molto probabilmente, è il paese che più di altri potrà dare una spinta a far nascere una convivenza senza confini, auspicata da Matilde Callari Galli nel suo libro "Antropologia senza confini", eds., Sellerio, Palermo, 2005. Come possiamo vedere la situazione è assai complessa. Tuttavia l'idea di un nascente modello italiano interculturalista appare molto interessante.

## 2.1. Processi di accoglienza e di acculturazione

Ragionando secondo i modelli bidimensionali di Berry, Trimble e Olbedo (1986), adattati da Phinney (1990), ai nuovi contesti inter-etnici, emergono almeno quattro modelli di acculturazione fra le culture: Biculturalismo; Assimilazione; Separazione; Marginalità. Di seguito ne presentiamo una breve sintesi che evidenzia le implicazioni alle quali può andare incontro l'immigrato in terra straniera (Licari, *et al.*, 2011).

Come suggeriscono gli autori già citati, un'adozione dell'identità ospitante (nazionale) sommata al mantenimento della propria identità etnica viene definita "*biculturalismo*", condizione poco presente nelle città italiane, e può sostanziarsi in una scelta alternata delle due culture a seconda delle esigenze della vita quotidiana, oppure in una combinazione di sistemi di valore e comportamenti tipici di entrambe le culture (*biculturalismo blended* – o *metissage*).

Altra è la questione quando ci si trova di fronte ad un'identificazione esclusiva con il gruppo di maggioranza, insieme al rifiuto della cultura originaria, che porta all'"*assimilazione*", strategia particolarmente visibile nelle nuove generazioni di migranti per i quali sono forti le spinte all'omologazione con la cultura ospitante, pena, a volte, la ridicolizzazione o l'esclusione (si pensi ai giovani di seconda generazione).

Mentre per "*separazione*" si intende la condizione in cui vi è il rifiuto della cultura ospitante e il mantenimento di quella originaria, a volte può essere forzata, specialmente nei casi in cui sia manifesto il rifiuto, da parte della cultura di maggioranza, di integrare la nuova.

---

<sup>4</sup> Per un'ampia trattazione dei modelli di accoglienza degli immigrati si veda anche il testo di Paolo Palmeri (2005). I rapporti interculturali in Italia oggi, pp. 91-104; e il testo di René Gallissot e di Annamaria Rivera, Il pluralismo culturale in Europa, Dedalo, 1993.

Infine, abbiamo la “*marginalità*”, nella quale vi è un rifiuto sia della cultura originaria sia di quella ospitante; quest'ultima configurazione è strettamente connessa ad alcuni fenomeni di devianza, dipendenza ed emarginazione grave presenti nelle nostre città.

Le condizioni di separazione e di marginalità, più che le altre due forme, non si trovano quasi mai nella loro forma pura, è difficile, infatti, imbattersi in un rifiuto totale della cultura ospitante quando, pur non avendo contatti con essa, se ne accettano alcuni presupposti fondamentali, come un certo stile di vita, una propensione verso i medesimi *status symbol* o altro ancora.

## 2.2. Acculturazione forzata e disagio relazionale

Nei casi in cui si realizza una acculturazione forzata, in cui lo straniero è formalmente costretto ad abbandonare parti significative della sua cultura se vuole inserirsi nella società ospitante, il soggetto può esporsi fortemente alla perdita di quei riferimenti culturali ed affettivi che costituiscono, insieme agli aspetti affettivi e relazionali della socializzazione primaria, la matrice generativa della coscienza di sé e degli schemi di identità personale e sociale. Come ricordano molti autori, gli immigrati allo scopo di ridurre questo disagio relazionale e identitario mettono in atto vere e proprie tecniche di compensazione. Le tecniche individuali e collettive utilizzate in Italia, per la riduzione di questo disagio, sono molteplici, ricordiamo il “mimetismo sociale” favorito dalla somiglianza del colore della pelle e dei tratti somatici, per questo tipico di alcuni popoli est europei e balcanici che, pur essendo dotati di una cultura propria, sembrano non mostrarne le caratteristiche quando sono immersi nei contesti ospitanti per ritrovarla, invece, in presenza di altri conterranei. Oppure l'ostentazione di *status symbol* occidentali: scarpe e vestiti di lusso, orologi costosi, ultimo modello di cellulare, motorino o auto, strategie messe in atto probabilmente per dimostrare una certa emancipazione economica, anche nei casi in cui questa non sia stata effettivamente raggiunta (Ciccia, *et al.*, 2011). Tali comportamenti sono particolarmente riscontrabili nei popoli nord africani, e non implicano, necessariamente, l'abbandono totale della cultura originaria, considerando che l'adozione di un certo stile di vita materialistico spesso è fortemente in contrasto con i dettami della religione musulmana, nella quale la maggior parte continua a riconoscersi.

Queste strategie mimetiche sono messe in atto per ridurre le differenze con il popolo ospitante e sono, quindi, finalizzati ad una integrazione percettiva e simbolica. Il costo psichico pagato è però sempre lo stesso: l'abbandono totale o parziale della cultura d'origine e la possibilità di andare incontro, per questo, a disagi psicologici derivanti dalla frammentazione della propria identità.

Per quanto concerne le seconde generazioni di migranti, in esse si osserva un'attenuazione del disagio individuale e interpersonale perché gli adolescenti migranti, e i figli di seconda generazione, sono coloro che apprendono più velocemente la lingua e i costumi delle società ospitanti. Tuttavia, questi stessi adolescenti possono ritrovarsi in preda all'incertezza psicologica tra l'adesione ai comportamenti socio-culturali del paese originario vissuti in famiglia, e l'adesione ai valori della società di accoglienza. In questo quadro è anche possibile l'inversione dei ruoli familiari, i figli maggiormente inseriti possono assumere ruoli da adulti con la possibilità che insorgano dinamiche familiari che possono scivolare verso aspetti distruttivi dei valori culturali e della famiglia di origine.

### 2.3. L'adattamento deviante

Nei casi di “separazione”, di rifiuto parziale o totale della cultura ospitante, e nei casi di “marginalità” dove vi è il rifiuto di entrambe le culture - quella originaria e quella di approdo - si possono individuare gli effetti della non integrazione, cioè quelle situazioni in cui l'individuo o il suo gruppo di appartenenza non legano con il tessuto sociale della società che li ospita, rimanendone esclusi in diverse maniere. La più estrema tra queste situazioni è la ghettizzazione: uno o più gruppi etnici vengono confinati entro una determinata zona geografica, un quartiere, una serie di vie cittadine: è una pratica particolarmente adottata in molte città del Nord Italia (Palmeri *et. al.*, 2011). Se da un lato questa configurazione permette un maggior controllo di tali fenomeni da parte dell'autorità, data la loro definizione entro una zona ben precisa, dall'altra non si può fare a meno di notare come i ghetti rendano sempre più invivibili le nostre città, andando ad aumentare il divario tra locali e migranti e favorendo varie forme di devianza.

Nei ghetti<sup>5</sup> vanno a vivere maggiormente i clandestini, cioè tutti coloro che risultano invisibili alle istituzioni; per molte di queste persone il primo contatto con la società italiana avviene, paradossalmente, proprio quando vengono istituzionalizzate nelle carceri, ospedali psichiatrici o centri d'accoglienza, luoghi dove spesso utilizzano *alias*, fattore questo che insieme alla clandestinità rende assai difficile lo studio di tali fenomeni<sup>6</sup>.

In questa situazione di separazione si possono sviluppare spesso i cosiddetti fenomeni di polarizzazione (Turner, 1987): irrigidimenti sulle posizioni stereotipiche di un gruppo a seguito di situazioni di conflitto o competizione per le risorse con altri gruppi, anche così si spiegano le frequenti risse tra etnie per il controllo del territorio o le derive integraliste religiose che si contrappongono alla cultura occidentale.

Per quanto riguarda la popolazione detenuta extra comunitaria essa rappresentava nel 2009, il 37% della popolazione carceraria in Italia (Ministero della Giustizia). Dato piuttosto alto e allarmante se si considera che molte di queste persone non hanno alcuna prospettiva di vita all'uscita dal carcere, dovendosi destreggiare tra due possibilità: o la clandestinità con i rischi che essa comporta, o l'espulsione, vissuta il più delle volte come una grande vergogna.

Nei casi di marginalità grave la persona, inoltre, tende ad essere considerata, dalla società ospitante, come una “non persona” (Dal Lago, 1995), ed essendo il soggetto praticamente privo di diritti subisce un processo di stigmatizzazione anche dal gruppo originario, maggiormente dovuto al fatto che ha commesso reati o ha fatto uso di sostanze stupefacenti. È facile immaginare quali siano le conseguenze psicologiche di tale situazione: l'individuo può andare incontro ad un vero e proprio “smarrimento identitario” dovuto alla mancanza di punti di riferimento e appartenenze culturali e al fallimento del proprio progetto migratorio. Tale contesto apre la strada a fenomeni di

---

<sup>5</sup> All'interno dei ghetti si possono osservare veri e propri fenomeni di autorganizzazione, in Via Anelli a Padova, ad esempio, era possibile trovare una moschea, alcune lavanderie, una cucina comune, tutto questo senza il minimo intervento delle istituzioni che raramente entravano nel ghetto se si escludono poche associazioni private o le forze di polizia.

<sup>6</sup> Va ricordato che la maggior parte degli immigrati regolari non vive nei ghetti che come abbiamo visto raccolgono per lo più clandestini, ma è presente in diverse zone delle città o dei paesi; anche in questi casi però non si può parlare di vera integrazione se il fatto di vivere a stretto contatto con i locali non favorisce in alcun modo lo scambio inter-culturale.



devianza, vagabondaggio, dipendenza da sostanze e problemi psichiatrici<sup>7</sup>, e unica via d'uscita diviene il tanto temuto ritorno in patria come soggetto perdente<sup>8</sup>. Si assiste anche alla morte della vita relazionale causata dal forte isolamento e dalla chiusura in se stessi, in queste situazioni spesso l'individuo si affida alle associazioni di volontariato di stampo religioso-solidaristico, i cui membri incarnano le uniche relazioni significative che egli è in grado di costruire.

In estrema sintesi i fenomeni di devianza che interessano i migranti si possono considerare, nella maggior parte dei casi, tentativi di adattamento al nuovo contesto culturale. Buona parte dei fenomeni devianti emergono, infatti, da una perdita del significato strutturante delle regole principali della cultura di origine e da una mancata coincidenza tra il *sistema culturale* e quello sociale presente nel nuovo contesto di accoglienza. È il *contesto culturale*, infatti, che fissa determinate mete da raggiungere (in Occidente tali mete sono per lo più legate al benessere, all'arricchimento, al successo e, in generale, a valori che sanciscono il prevalere della dimensione individuale su quella collettiva), mentre il *sistema sociale* comprende le possibilità e i mezzi che si hanno a disposizione per raggiungerle. Ecco come molti immigrati si trovano a desiderare legittimamente uno stile di vita agiato come quello che prevale in Occidente, senza possedere, tuttavia, gli strumenti culturali per poterlo raggiungere (titoli di studio, esperienze formative, in generale il sapere tecnologico, considerato la vera ricchezza delle nazioni occidentali) e disposti a delinquere pur di raggiungerlo.

Da un altro lato è ben noto, inoltre, che una certa parte di immigrati già in patria avevano incluso nel loro progetto migratorio la possibilità di delinquere per arricchirsi, come nel caso di molti spacciatori maghrebini.

Allo stesso tempo, e in riferimento alla cultura che accoglie, si può parlare di un doppio adattamento, quello dello straniero che, sradicato dalle sue origini, arriva in Occidente, ma anche quello dell'occidentale che si trova a fronteggiare ciò che il più delle volte viene considerata "un'invasione". Entrano in gioco, così, paure e pregiudizi reciproci, legati per lo più a dimensioni simboliche che portano a dire: lo straniero può contaminare la nostra cultura, può farci perdere le nostre origini, far vacillare la nostra identità.

La natura di questi pregiudizi si fonda su diversi fattori, in prima istanza sulle differenze di status economico dei diversi popoli, ma anche su differenze insite nei grandi sistemi di valore (religioni, ideologie) che alle prime possono essere più o meno ricondotte.

#### 2.4. Disagio interculturale e sintomi più ricorrenti

Come sostengono molti autori (Hertz; Inglese; Cardamone; Liverani e Messina) l'emigrante, raggiunto il nuovo paese, nella maggior parte dei casi passa da una situazione di euforia o di ottimismo iniziali ad una graduale presa di coscienza delle reali difficoltà di adattamento al nuovo tessuto socioculturale e lavorativo sperimentando un senso di isolamento e andando incontro a quello che Hertz definisce "*shock culturale*", un impatto disorientante dovuto al confronto, quasi mai alla pari, con una cultura profonda-

<sup>7</sup> Malauguratamente tali situazioni si verificano spesso contemporaneamente.

<sup>8</sup> Benché come già detto tale situazione si configuri come "l'unica via d'uscita", è spesso evitata dall'immigrato; il ritorno in patria è vissuto infatti come un grande fallimento o una grande vergogna poiché implica il dover sottoporre al giudizio di famigliari e amici il fallimento del proprio progetto migratorio.

mente diversa dalla propria. Nella maggior parte dei casi tale *shock* è superabile dalla persona facendo riferimento alle proprie risorse intrapsichiche o alle reti parentali e amicali che, tuttavia, solo in pochi casi sono presenti nel paese d'accoglienza.

In questa direzione, inoltre, gli studiosi che analizzano i rapporti esistenti tra dato culturale e varie sintomatologie riportate dai migranti si imbattono spesso in concetti di malattia e di cura lontani da quelli occidentali, ma anche con nuovi ibridi prodotti dall'occidentalizzazione, si pensi ad esempio all'anoressia nervosa. Inglese (1996) considera questa espressività occidentalizzata come una modalità di affiliazione contraddittoria alla società ospitante (procedura di naturalizzazione dello straniero).

In ogni caso l'inserimento nella società ospitante è meno traumatico se l'individuo risulta saldamente legato alla propria identità culturale e se è in grado di costruire legami sociali significativi. In questo senso è possibile individuare categorie di persone maggiormente a rischio di disagio psicologico: le donne e gli anziani, ad esempio, ma anche gli adulti che perdono il lavoro.

Seguendo il pensiero di Zempléni, in Occidente, oltre alla storica distinzione tra *disagio* (disease) e *cattiva salute* (illness), il primo come malattia del medico, il secondo come malattia del malato, proposta da Leriche nel 1936, è importante annoverare il concetto di *malattia* (sickness), introdotto da Young, ovvero il processo di socializzazione del *disagio* e della *malattia*; più precisamente *“il processo attraverso il quale segni comportamentali preoccupanti, in particolare quelli prodotti dal disease, sono investiti di significati socialmente riconoscibili, cioè trasformati in sintomi socialmente “significanti”. E ciò grazie al fatto che” [...] “ogni cultura possiede delle regole per tradurre i segni in sintomi, per collegare tra loro sintomatologie, eziologie e terapie e utilizzare le evidenze prodotte da tali interventi per confermare queste traduzioni e confermare i risultati”* (Young, 1982: 270).

Grande influenza su come i gruppi umani siano abituati a concepire il disagio è esercitata dal tipo di società che si prende in considerazione, così in società meno individualiste di quella occidentale la traduzione dei sintomi in malattia e i loro momenti di cura avvengono spesso in contesti collettivi.<sup>9</sup> Nell'analisi delle diverse concezioni di disagio psichico occorre guardarsi, inoltre, da eccessive stereotipizzazioni culturali: onore/vergogna per il mediterraneo, il senso di colpa per la cultura giudaico cristiana (Licari, 2009), e l'io collettivo per l'africano.

Interessante è capire come a parità di sintomi vengano adottate motivazioni e risoluzioni diverse a seconda della cultura di riferimento.

Guardando il dato culturale esso ci suggerisce come in molti migranti africani la depressione sia strettamente legata ad un oggetto persecutorio e alla notevole importanza degli spiriti naturali, ai defunti, o a persone viventi, come agenti causali di numerose patologie secondo il modello tradizionale delle culture africane. Per molti popoli africani “l'interpretazione persecutoria della follia è la norma: essa è considerata l'esito di un'aggressione venuta dall'esterno. Le osservazioni etno-psichiatriche, su migranti africani, inoltre, riportano spesso la prevalenza del sintomo “delirio” senza una struttura psicotica; troppo spesso si dimentica che in Occidente la parola delirio viene sovente associata ad una dimensione esclusivamente individuale che tende a tradurre nell'asse analogia - somiglianza del linguaggio diagnostico ufficiali quadri sintomatici con significati psicologici differenti. Per esempio, per quanto riguarda i disturbi più ricorrenti, secondo Cozza (2004), le reazioni psicologiche alla migrazione sono definiti psicoso-

---

<sup>9</sup> Crapanzano V., (1980), rileva come in molte tribù del Marocco riti collettivi di esorcismo dagli spiriti siano tuttora in auge.

matosi e forme isteriche polimorfe, oppure, depressione maggiore, psicosi confusionali o *bouffees* deliranti, e “*la tematica della sindrome negativa da disadattamento verte sostanzialmente sulla nostalgia del paese d'origine, sull'assenza degli amici e delle cose familiari (depressione da sradicamento)*”. Come i termini delirio e depressione anche questi spesso sono inadeguati a cogliere ed etichettare certi stati psicologici. Appiccichiamo, dunque, categorie occidentali e mediche a fenomeni che appartenendo ad altre configurazioni culturali e che necessitano di una lettura diversa da quella fatta comunemente dai clinici occidentali poco inclini a tenere sotto controllo il proprio etnocentrismo e in debito conto il valore e le norme delle diverse culture.

La psicologia clinica interculturale tende, invece, dal canto suo, a moderare la pretesa etnocentrica occidentale di riconoscere uguali sintomi in culture differenti. Assunzione che ha come base un “mai del tutto verificato” sviluppo psicologico universale<sup>10</sup>, per cui sono inventate le cosiddette “culture bound syndromes” (sindromi legate alla cultura) cioè quelle malattie i cui sintomi non sono riscontrabili o ricollegabili a forme a noi più familiari; il *shusto* o il *koro* per alcuni popoli africani o il *Kinde* per i Dogon del Mali sono spesso ricondotti a disturbi d'ansia o di depressione, “*trascurando talvolta gli elementi di coerenza culturale e sociale che questi eventi possiedono*” (Vecchiano, 1999: 135). Il *koro*, ad esempio, è uno stato di ansietà panica, in cui la percezione della retrazione del pene si associa con la paura della morte imminente e vede gli stessi familiari aiutare il paziente a trattenere il pene con le mani - è apparso in forma epidemica tra la popolazione di tradizione cinese a Singapore, in Thailandia, India e Nigeria. Interessante è osservare come nei paesi d'origine tale disturbo venga in genere associato all'influenza malefica di stranieri, spesso bianchi (Vecchiano, 1999).

Per quanto riguarda i popoli Nord-africani le patologie più ricorrenti sono ascrivibili alla possessione di spiriti maligni (*djin* o *Jnun*) e quindi a quelle che noi abitualmente definiamo manie persecutorie che possono dare luogo ad allucinazioni e deliri.

### 3. *Promuovere il dialogo interculturale: riflessione conclusiva*

Seguendo la nostra scelta di campo, promuovere il dialogo interculturale significa, in primo luogo, operare una decostruzione dei vecchi concetti che hanno sostenuto finora la convivenza fra i popoli, senza la quale non sarà possibile parlare, autenticamente, di convivenza interculturale a riparo da vecchie logiche. È dunque il caso di continuare questa riflessione sulla cultura, sulla convivenza interculturale e sulla complessità relazionale, alla quale essa ci apre, precisando che “cultura”, pur essendo un termine complesso e assai discusso (Borofsky, 1994; Spivak, 1999), tuttavia fa riferimento a un insieme unitario di conoscenze, credenze, arte, morale, leggi, e ogni altra capacità e abitudini acquisite dall'uomo come membro di una società. È interessante capire come da una definizione generale siffatta tutte le società siano poi in grado di produrre una specifica cultura in rapporto con la propria realtà locale e, così facendo, fornire ai propri membri gli strumenti necessari per utilizzare al meglio le risorse presenti nel proprio territorio. Ogni cultura sembra quindi rivelarsi un unicum che emerge da uno specifico contesto ambientale e relazionale, pertanto sarà tendenzioso stabilire la superiorità di una cultura rispetto alle altre (Boas, 1911 e 1940; Herskovits,

<sup>10</sup> Si pensi a Berlin e Kay e ai loro studi sulla percezione universale dei colori.

1948)<sup>11</sup>. Le culture, inoltre, essendo tutte diverse tra loro, non sono raffrontabili seguendo un qualche giudizio di valore. E, tuttavia, proprio in base a questa loro diversità, le società fanno registrare spesso marcati fenomeni di etnocentrismo, proponendosi, in assoluto, come il migliore modo di vivere in quel determinato luogo. Infine, ma non ultimo, occorre precisare che la cultura alla quale un individuo appartiene e della quale è un'espressione non è riducibile né al concetto di razza, né a quello di etnia (Palmeri, 2005; Longo, 2005).

Dobbiamo annotare, infine, che vivendo oggi in società complesse, per la continua affluenza di culture diverse in uno stesso contesto, diviene sempre più difficile delimitare il concetto di cultura perché, ad esempio, non è facile stabilire, in maniera univoca, cosa sia la famiglia, se esistano diversi tipi di famiglia, come si dispiega il sistema parentale, cosa sia l'identità, l'appartenenza e, soprattutto, ciò che ci rappresentiamo come il prodotto autentico di una cultura. La cultura di ogni luogo, infatti, sembra frammentarsi e "corrompersi" nella complessità culturale che ci circonda, dovuta sempre di più al processo di globalizzazione in atto a livello planetario. Con il processo di globalizzazione si fa strada, inoltre, una realtà di ibridazione culturale che però, non è solo preda di difficoltà relazionali e conflitti sociali, perché la *mixité* di culture che ne emerge può fornire anche nuovi scenari e nuove strategie di adattamento che possono migliorare le condizioni di vita delle persone ivi presenti, siano esse autoctone che immigrate.

### 3.1. Cultura e società complesse

In una prospettiva che contempli le società complesse la cultura non appare più un prodotto esclusivo del pensiero occidentale, ma il prodotto di infinite società generate dall'insieme della specie umana; così abbiamo culture che appaiono *ex novo*, culture che si rimodellano, si amalgamano e si differenziano continuamente. Questo implica che valori, espressioni, comportamenti e norme devono essere valutate secondo il metro della cultura che le ha prodotte. E una risposta a tale posizione ha prodotto il movimento del relativismo culturale<sup>12</sup> che ha già dimostrato che non esiste la possibilità di formulare valutazioni oggettive di una cultura, bensì solo giudizi di valore poiché, come abbiamo accennato, usi e costumi sono relativi e validi solo nel contesto delle società che li hanno prodotti.

Una definizione di cultura che fa riferimento alle teorie costruttiviste e dell'interazionismo simbolico intende la cultura come costruzione e "negoziiazione" di significati condivisi, sottolineando come "fare cultura" significhi elaborare un sistema di simboli, regole e norme che, prima di ogni cosa, permettono di interagire con gli altri. In quest'ambito teorico la cultura è concepita come "mediazione di artefatti", ovvero come quel complesso di strumenti e codici (linguistici in particolare) attraverso i quali l'uomo interagisce con l'ambiente e con i suoi simili (Goody, 2000). Interessanti, in questa direzione, sono i confronti avvenuti in Antropologia, in particolare fra lo strutturalismo sviluppatosi ad opera di Claude Lévi-Strauss (1952, 1964), l'approccio ecologico-sistemico proposto da Bateson e l'approccio narrativo di Goody (1988).

<sup>11</sup> Su questo tema si veda il concetto di *relativismo culturale* introdotto, in Antropologia, da Margaret Mead (1954 e 1956), e Ruth Benedict (1934).

<sup>12</sup> Si vedano, in particolare, i lavori di Margaret Mead e di Ruth Benedict.

Negli ultimi tempi l'Antropologia si caratterizza anche per il fatto di focalizzare la sua attenzione maggiormente sul concetto di *culturale* più che sul termine cultura inteso come sostantivo (Borofsky, 2000). L'idea di considerare il concetto di cultura nell'ottica del *culturale*, e dunque, come sostantivo aggettivato, appare assai interessante, perché il termine *culturale*, in questa direzione, spinge verso una qualificazione del termine cultura più simile alle qualità dinamiche dei verbi, qualità che marciano nel termine gli aspetti di processo, d'interazione e di azione. In questo senso il termine culturale, composto da una serie di oggetti e processi caratteristici di una data società, rende ragione di un certo grado di movimento insito nel fermento di cui è composta la cultura di un luogo. Trovano così una spiegazione convincente anche le citazioni che affermano che la cultura non è mai la stessa nel tempo; che muta in riferimento al rapporto con l'ambiente, anch'esso sempre mutevole; che la cultura è, inoltre, il risultato dell'interazione fra i soggetti, i gruppi e i diversi popoli.

Il processo dinamico appena descritto diviene ancor più evidente quando osserviamo le diverse culture che si susseguono nella stessa società e, maggiormente, quando osserviamo l'influenza delle culture sulle diverse generazioni presenti nello stesso contesto situazionale e storico.

Dall'altro fronte, se intendiamo il termine cultura come sostantivo, i suoi elementi costitutivi appaiono in un fermo immagine e stabili nel tempo. Prerogativa questa assai lontana dalla realtà delle cose di cui siamo testimoni quotidianamente.

La nozione di *culturale* ci ricorda, inoltre, che quando parliamo di usi, costumi e altro che comunemente facciamo rientrare nella definizione di cultura, stiamo parlando di un costrutto antropologico, di un concetto e non di un'entità viva (Borofsky, 2000: 299). Come sostiene Geertz, la nozione di *culturale* dovrebbe invitarci a considerare la cultura più un ideale propositivo, che una descrizione riassuntiva degli usi, dei costumi e delle modalità interattive promosse da una società (Geertz, 1973: 146).

Contribuisce a chiarire la nozione di *culturale* la disputa fra Geertz e Goodenough.

La nozione di culturale secondo Geertz (1973: 146) è localizzabile in istituzioni, atti e simboli a carattere pubblico e non in modelli cognitivi privati e individuali come afferma Goodenough (1981: 53-54). La cultura è pubblica, sostiene Geertz, perché lo è il significato.

Oltre alla distinzione fra cultura e culturale c'è da sottolineare anche la distinzione fra una visione assimilazionista (detta anche modello francese) e un approccio *multiculturalista* (detto modello inglese), infatti, sembra che la modalità di fare scienza che la moderna Antropologia<sup>13</sup> ha prodotto risenta, ancora oggi, di questa particolare distinzione, ormai datata. Taguieff (1988), ad esempio, sottolinea come siano ancora due le visioni, quasi contrapposte, che alimentano le moderne visioni dell'analisi antropologica: da una parte la visione *monocentrica occidentale* (che possiamo avvicinare alla visione assimilazionista) per cui non esiste differenza che non sia suscettibile di gerarchia; dall'altra la visione *multicentrica* (o multiculturalista) che valorizza le differenze senza abbatterle, visione che consentirebbe un arricchimento culturale e una serena convivenza tra popoli, almeno sulla carta. Ma come abbiamo già accennato gli antropologi, negli ultimi tempi, a queste due visioni tentano di affiancare la visione *interculturale*, sostenendo che non si tratta solo di convivenza fra culture, con l'intenzione di appiattirne le differenze, oppure di renderle ordinate secondo una gerarchia di valore, ma, in un'epoca in cui la globalizzazione ha rotto l'isolamento dei gruppi umani, si tratta piut-

---

<sup>13</sup> Geertz C., 1988.

tosto di comprendere i rapporti che resistono nel tempo, fra diversi gruppi di immigrati e fra immigrati e autoctoni per capire quale prodotto emergerà da queste convivenze.

### 3.2. Cultura, identità e contesti di appartenenze

Per quanto concerne il rapporto fra contesto spaziale e contesto culturale sono due gli aspetti che interessano le relazioni fra individui e gruppi presenti in un luogo specifico: il sentimento di appartenenza e il senso d'identità del singolo e dei gruppi. Nascere significa nascere in un luogo, essere assegnato ad una residenza. In questo senso il luogo di nascita è costitutivo dell'identità individuale. Il luogo è l'ordine in base al quale gli elementi sono distribuiti in rapporti di coesistenza, quindi relazioni. La mappa della casa, le regole di residenza, i quartieri del villaggio, gli altari, i posti pubblici, la divisione del territorio corrispondono, per ciascuno, ad un insieme di possibilità, di prescrizioni e di interdetti il cui contenuto è, allo stesso tempo, spaziale, sociale, identitario e storico e determina il sentimento di appartenenza (La Cecla, 2000: 31).

Nell'epoca contemporanea, però, ogni comunità spinta dalle forze della globalizzazione si trova continuamente a mediare la propria identità in rapporto a quella di altri gruppi con cui convive. Tutto ciò, come possiamo immaginare, può rendere difficoltosa la convivenza con l'altro, e con gli altri, perché nei momenti in cui si è chiamati a chiarire aspetti inerenti la propria identità, il rapporto con l'altro può divenire conflittuale, radicalizzando le posizioni iniziali delle culture a confronto.

Nel passato il rapporto fra luogo e cultura per gli antropologi era uno dei punti fissi del proprio lavoro. La cultura, infatti, era considerata espressione di un gruppo situato in un luogo. È da queste affermazioni che nasce, ad esempio, il movimento del relativismo culturale, che ha permesso all'Antropologia di difendere e proteggere ciò che era rimasto dall'occidentalizzazione selvaggia dei popoli primitivi, della prima metà del Novecento. Attualmente, però, non possiamo più sperare nel fermo immagine di un villaggio piccolo e spesso isolato, perché le culture spinte dalle tecnologie avanzate dell'Occidente - vedi aereo, internet, ecc. - e in parte vittime dei suoi sogni, divulgati, sempre dall'Occidente, nei modi più disparati e a partire dai processi di colonizzazione del secolo scorso, tendono a cercarsi, incontrarsi e spesso a fondersi.

L'appartenenza e l'identità divengono così assai dissimili da quelli che nel secolo scorso eravamo abituati ad incontrare. Il quartiere, il villaggio, le case, le piazze, le savane sono ormai un *mixité* nella mente di ognuno di noi. Ma quello che più conta è vedere come africani provenienti dal cuore dell'Africa possano sentirsi di appartenere a culture come quelle presenti nei quartieri di Parigi, di Londra, di Roma, di Milano ecc., parlare con accenti locali e sentirsi a casa propria.

La domanda allora è: che fine fa così l'identità di un singolo, di un gruppo, di una collettività?

A questa domanda la risposta è sotto gli occhi di tutti: cambia continuamente e con essa cambia la persona, il gruppo e la collettività. Si rimanda, a tal proposito, al lavoro di Malinowski dove affronta il tema del "nativo che cambia a contatto con l'europeo", apparso su "Africa", 1940 (vedi sezione note in questo numero).

Il nativo, afferma Malinowski, quando viene a contatto con un'altra cultura non può rimanere rigido nelle sue posizioni culturali, ma allo stesso tempo non aderirà completamente ai valori e ai costumi dell'europeo, diverrà una terza cosa, processo sintetizzato nell'espressione *tertium quid*.

In questo senso, essere sul campo e registrare i cambiamenti che si manifestano nelle nostre società complesse è un'occasione che non si deve assolutamente perdere. Attualmente, nella direzione opposta, dell'africano che va ad incontrare l'europeo nel suo territorio non ci sarà un'assimilazione dell'uno nell'altro, non si produrrà qualcosa che apparirà più vicino all'europeo o viceversa, nascerà una terza cosa. Come è possibile sperimentare nell'epoca contemporanea, una convivenza assidua fra culture genera sincretismi sia nei consumi, soprattutto alimentari, sia culturali. Il vestire, il modo di muoversi, il gusto musicale di altri popoli sono oramai diffusi anche nelle città italiane dopo l'ondata migratoria che ha toccato il nostro Paese negli ultimi anni. Ma questo non significa che loro, nel tempo, diverranno come noi, così come noi non ci trasformeremo in loro. La *mixité* di cui parla Laplantine, a cui va incontro la realtà delle società complesse, che ritroviamo sia negli spazi virtuali come nei *non-luoghi*<sup>14</sup>, o negli "interstizi trasparenti"<sup>15</sup>: luoghi di scambio e d'interazione momentanea<sup>16</sup>, non ci dicono che il prodotto sarà un prodotto irricognoscibile. Ci dicono, invece, che non potremo misurare il *nuovo prodotto interculturale* con il metro dell'assimilazionismo e del multiculturalismo. Sarà un prodotto semplicemente altro, un'altra cultura, che, tuttavia, sarà più ricca e più complessa dei suoi precursori.

Avremo individui che parlano più lingue, che hanno contatti con diversi paesi, che sentono di avere diverse identità e di appartenere a diverse culture.

Ma come è ormai evidente, lo straniero si ritrova, nelle nostre città, spesso e malgrado lui, immerso quotidianamente in confronti con tutta una serie di valori precostituiti che fanno pensare come siamo ancora lontani da una reale convivenza interculturale. Ancor più spesso, inoltre, queste barriere comunicative sono il primo contatto con ciò che facilmente degenera in conflitti di vario genere. In questa direzione lo spazio e il tempo dedicato al significato pratico della mediazione culturale e interculturale e al ruolo assunto dai mediatori nell'epoca contemporanea sembra non essere mai sufficiente.

Come hanno sempre sostenuto gli antropologi il termine mediare non va inteso solo come tramite fra luoghi d'origine geograficamente distanti o solo come traduttore linguistico, ma come lettura storica e dinamica delle culture, cercando punti di contatto e momenti di incontro, allo scopo di far emergere la natura evolutiva, multiforme e mutevole dell'incontro interculturale. Pertanto, come sostengono Geertz, Harrison, Mazzara, Jabbar e molti altri, a ben guardare, non si dovrebbe lavorare ai fini della conservazione meccanica di una cultura. Il punto di arrivo non dovrebbe essere quello della conservazione della cultura nei musei. È importante rendersi conto che la cultura cambia, e non sarà mai la stessa nel tempo. In questo senso, la presenza dello straniero costituisce senz'altro uno stimolo per avviare un processo di acculturazione, ma nella direzione di un cambiamento culturale che può derivare solamente dall'incontro e dal riconoscimento fra culture in interazione. Un lavoro di mediazione culturale è dunque per definizione dinamico, e si pone, in ogni caso, come strumento di conoscenza e di comprensione della trasformazione sociale in atto. La mediazione culturale deve rappresentare un momento centrale dell'interazione culturale, e deve tener conto, oltre che dei risvolti positivi anche dei potenziali conflitti che possono generarsi nell'incontro/confronto fra immigrati e autoctoni, tra famiglie immigrate e famiglie

<sup>14</sup> Augè M., 1992.

<sup>15</sup> Marengo M., 1999.

<sup>16</sup> luoghi abitati da varie forme di *Vu Cumpra*, che rendono possibile un dialogo tra le culture presenti in un medesimo contesto, superando esclusioni e indifferenza.



locali, e ancora tra famiglie e scuola, allo scopo di generare percorsi di crescita interculturale e convivenza pacifica (Jabbar, 2005).

### 3.3. Vivere con gli altri nella post-modernità

Sinteticamente possiamo dire che la modernità può essere rappresentata come un'epoca nella quale si è cercato di costruire un individuo libero e indipendente, e capace di mobilità sociale nei ruoli e nello spazio (Geertz, 1974; Appadurai, 1996; Lyotard, 1979; Derrida, 1992) dalla quale è scaturita la più potente astrazione che gli uomini abbiano mai prodotto per semplificare la complessità del mondo e cioè la globalizzazione.

La globalizzazione è, in prima battuta, un fenomeno economico che stabilisce, attraverso le multinazionali, ciò di cui abbiamo bisogno a livello planetario (Bauman, 2000). Con la globalizzazione, come fanno giustamente osservare Latouche (2005), Bonomi (2000) e altri, abbiamo creato dei luoghi, degli ambienti che hanno fatto nascere bisogni. E sono le produzioni, attualmente, a determinare l'insorgenza di bisogni e non viceversa. Basti pensare a tutte le cose inutili che ci preoccupiamo di ottenere.

Sul piano identitario, con i processi di globalizzazione, si assiste, invece, alla scomparsa dell'alterità. Scompare, nella mente, ogni altro luogo, cioè l'altrove, e a ciò si accompagna una grande omologazione culturale. La responsabilità di ciò sta in una nuova classe dirigente trans-nazionale, una nuova *élite* intellettuale in grado di colonizzare l'immaginario collettivo rendendolo omologato e seriale (Latouche, 2005, 2008). La società globale rappresenta, in questo senso, il compimento del progetto moderno e, nello stesso tempo, la neutralizzazione della singolarità.

Con la modernità si è realizzato ciò che McLuhan (1989) sosteneva già negli anni Settanta: il nostro pianeta si è gradualmente trasformato in un villaggio globale, dove tutto avviene contemporaneamente e tutto può essere visto e testimoniato in diretta, a dispetto delle differenze culturali che i luoghi hanno custodito come un valore fino ai giorni nostri.

Sul piano narrativo e fondativo l'individuo moderno era interessato alle grandi narrazioni e ai grandi miti di fondazione, elemento questo, che si pone in completa avversità con il movimento post-moderno, comparso negli anni '90. L'individuo *post-moderno* non è più interessato a costruire grandi miti di fondazione. Vive, invece, decostruendo il passato e cercando di rendere la piramide del potere inefficace. Il modello proposto è quello dell'arcipelago dove le diverse isole contribuiscono, alla pari, alla costruzione del sociale e del potere politico.

Dal fronte della post-modernità si afferma, ad esempio, che nell'incontro tra culture il rapporto con l'altro arricchisce in ogni caso e non ci può essere una cultura migliore di un'altra. E che l'intercultura è una caratteristica quotidiana del nostro vivere sociale. I post-moderni affermano che basta guardare le nostre attività economico-produttive per riconoscere che gli extracomunitari rientrano, a pieno titolo, nelle filiere della nostra produttività. In questa direzione, singoli, gruppi o istituzioni che intendano fornire soluzioni alla convivenza interculturale dovranno attrezzarsi di strumenti in grado di facilitare la convivenza fra le culture, o l'inserimento culturale per chi realmente vuole integrarsi nella cultura del paese che lo ospita.

Come possiamo notare la promozione della convivenza interculturale ci impegna a riflettere seriamente su cosa significa accogliere, su cosa significa ascolto e diversità.



Il termine “accoglienza” indica un modo e un atto dell’ospitare, cioè del ricevere qualcosa e/o qualcuno con varia disposizione d’animo (ad esempio, accogliere un caro amico). “Accoglienza” rimanda al termine “accettazione”, nel senso che quando si accetta una proposta, la si accoglie. Tuttavia, quando si entra in relazione con qualcuno, è inevitabile che, nel momento stesso in cui lo si incontra, risulti evidente la distanza che intercorre tra noi e l’altro. L’accoglienza, dunque, non è immediata. Potremmo dire che essa deve essere preceduta dal riconoscimento di questa distanza, che è innegabile ed ineliminabile. L’altro, ancora prima di essere straniero, è ‘arrivante’: “questo nome può designare la neutralità di ciò che arriva, ma anche la singolarità di chi arriva, colui o colei che viene, arrivando là dove non lo si aspettava, e che rappresenta l’ospitalità stessa dell’evento”<sup>17</sup>.

La figura dell’arrivante, come suggerisce Derrida (1992), ci spinge a mettere in discussione la nostra intera identità, nel senso che, arrivando all’improvviso, non ci dà il tempo né di fortificare, né di allentare la fitta maglia che intessiamo per proteggerci dall’incontro con l’alterità. Ciò che più di ogni altro elemento sembra confermare che chi abbiamo di fronte sia uno straniero, uno sconosciuto, lo sconosciuto in assoluto, al di là dunque di quegli aspetti che possiamo cogliere a prima vista (ad esempio, le caratteristiche fisiche della persona che abbiamo di fronte) è il linguaggio<sup>18</sup>. Quando scopriamo che chi ci sta davanti non parla la nostra lingua, allora ci rendiamo conto che quella distanza, a cui accennavamo, si fa più evidente, più concreta (Cotesta, 2002). Nell’incontro con l’altro, infine, dobbiamo essere capaci di uscire dalle nostre cornici di riferimento che utilizziamo per “incasellare” la realtà che ci circonda (Bateson, 1956). Tuttavia, dobbiamo anche essere consapevoli del fatto che i nostri pre-giudizi, le nostre pre-comprensioni sono ineludibili ed è per questo che un ascolto attivo (Sclavi, 1994), non solo degli altri, ma anche di noi stessi, ci indica il percorso che stiamo seguendo per definire le situazioni nelle quali siamo immersi. Dobbiamo essere in grado di vivere la relazione con l’altro in una dimensione di provvisorietà, che non deve essere equiparata alla precarietà, nel senso che la provvisorietà ci consente infinite possibilità di lettura di quel preciso momento. Facendoci prossimi a qualcuno di sconosciuto dobbiamo riuscire ad utilizzare criticamente gli stereotipi che ci fornisce la nostra cultura di appartenenza, dobbiamo riuscire a far lavorare il nostro pre-giudizio (Gadamer, 1983), il quale, essendo un giudizio formulato prima di conoscere qualcosa o qualcuno, può divenire la dimora del fraintendimento.

Il dialogo con l’altro, deve essere pensato, in definitiva, come interazione continua dove le relazioni e le reti non sono solo strutturali, ma anche, e soprattutto, relazionali. Le reti non sono strutture sistemiche definite a tavolino, sono intenzionamenti, studio reciproco delle affermazioni e delle rappresentazioni sociali e mentali dell’altro; e sono sia allacciamenti che rotture delle relazioni medesime (Licari, 2006).

Un ambito che potrà dare una spinta all’evolversi di nuovi orizzonti di convivenza interculturale è la formazione, sia specialistica che di base<sup>19</sup>. La scuola, ad esempio, potrà attivare un’educazione civica interculturale ormai dettata dalla necessità di facilitare la

<sup>17</sup> Derrida J., *Morire-Aspettarsi ai limiti della verità*, trad. it., a cura di M. Ferrarsi, Filosofia ’92, Laterza, Roma-Bari, 1993, in Rovatti, 1994, *op. cit.*, p. 151-152.

<sup>18</sup> Touraine A., *Libertà, uguaglianza, diversità*, La Cultura, Milano, 2002.

<sup>19</sup> A tal proposito si veda il Corso di Alta Formazione in Antropologia Applicata ai Processi di Sviluppo, promosso dalla cattedra di Antropologia della Sviluppo del Dipartimento di Comunicazione e Ricerca Sociale dell’Università di Roma “La Sapienza”, e pubblicato nel sito del di Comunicazione e Ricerca Sociale e in [www.narareigruppi.it](http://www.narareigruppi.it).

convivenza di diverse culture nel rispetto delle differenze e del territorio che la scuola stessa ospita.

Per far evolvere un vero dialogo interculturale sarà necessario, dunque, proporre spazi multiculturali che favoriscano la nascita di una città plurale. Si dovrà operare, inoltre, una seria riflessione sul concetto di identità considerando l'esperienza dello spaesamento degli immigrati (Cotesta, 2001; La Cecla, 2002).

Probabilmente si dovrà riflettere ancora in maniera approfondita sul concetto di cultura in relazione all'accoglienza delle differenze culturali. Sarà necessario, a quanto pare, rivedere alcuni concetti come soggetto, soggettività, comunità, società locale. E forse non si è ancora ragionato abbastanza sul rapporto fra credenze religiose, interazione nel lavoro e scambio culturale se il mondo è continuamente logorato da conflitti religiosi e fra etnie diverse. In questa direzione l'Occidente deve assumersi il compito di pensare l'Islam a casa propria (Marhaba, 2004): in Italia e in Europa, nell'accezione di un'occasione per conoscere e per capire realmente l'altro considerando il ruolo che ha avuto negli anni '50 del secolo scorso (Pace, 2005) come promotore della formazione degli Stati-Nazione nei paesi del terzo mondo. Sotto questo profilo, forse, molti paesi africani stanno cercando, ancora adesso, di capire perché il mondo evoluto dell'Occidente li abbia abbandonati alla deriva dopo averli spinti a promuovere lo Stato-Nazione in contrapposizione all'Impero turco che, paradossalmente, ora gode della simpatia di molti esponenti di spicco della classe dirigente occidentale.

#### 3.4. In sintesi

Come abbiamo potuto notare, fin dai primi paragrafi di questo lavoro, il ruolo della cultura è sempre più determinante, sia sul fronte dell'integrazione, sia sul fronte dello scambio fra culture, sia quando lo scambio avviene nel registro di uno scontro. Nelle città occidentali si assiste, inoltre, ad alcuni fenomeni interessanti come il ritorno ad una forma di scambio e di convivenza che ripropongono vecchie forme dell'abitare lo spazio, più legate ai costumi e alle tradizioni di *popoli nomadi*, direi passivamente, e spesso con turbamento; come si assiste, allo stesso tempo, alla comparsa di caratteristiche relazionali che ricordano i villaggi e la convivenza nelle *comunità*, più che la realtà urbana vera e propria di una città moderna (Callari Galli, 2003: 290). Infatti, sempre più spesso, luoghi e piazze delle nostre città vengono abitate da piccole comunità di immigrati. È facile dunque imbatterci in segni, immagini, stili di vita e di consumo che si collegano, direttamente o indirettamente, ai luoghi di partenza di queste persone.

Vorrei sottolineare, infine, come sia necessario rendersi pienamente conto che la città di oggi non può che divenire sempre più multi-etnica, dove i suoi spazi assumono significati diversi a partire dalla frammentazione culturale, sociale, nonché professionale che si riversa per intero nella comunità urbana. Tuttavia saranno le comunità di immigrati, ancor più che quelle autoctone, a subire frammentazioni relazionali, sociali e culturali associate a fratture che la lingua, la cultura e la religione della cultura ospitante, per forza di cose, impongono. Negli ultimi anni, poi, alla luce del dibattito sulla sicurezza, i luoghi, veri e propri punti di riferimento spaziale condivisi, hanno trasformato lo spazio urbano e del lavoro da luogo di appartenenza a strumento di controllo; senza, tuttavia, diminuire lo scontro sociale al suo interno. Al contrario, ne ha favorito la radicalizzazione in aree ben definite e da nascondere alla vista dei molti, generando i cosiddetti ghetti; è straordinario osservare come la piazza e i luoghi di ritrovo vengano meno, insieme alla loro portata simbolica, di occasioni di incontro e confronto con

l'altro; per alcuni è la relazione che spaventa, e rispetto ad essa ci si ritira. Le paure, le insicurezze e l'isolamento rappresentano un timore intra-personale che nel rapporto con la propria alterità non trova di meglio che spostare il problema sul piano interpersonale e, maggiormente, nei confronti di chi, meglio di altri, impersona la diversità: l'extracomunitario. Di conseguenza senza un dialogo con l'altro, con il diverso che ci abita, diviene impensabile un autentico confronto con il diverso che incontriamo. E sappiamo come tale vissuto diviene facilmente preda di occasionali venditori di sicurezza che focalizzano sullo straniero la causa del sentimento d'insicurezza diffusa nelle nostre città moderne. Siamo ad un passo dal produrre nuovi fenomeni di razzismo o siamo già dentro questa realtà?

### Bibliografia

- Allievi S., (2002), *Musulmani d'occidente. Tendenza dell'islam europeo*, Carocci, Roma.
- Appadurai A., (1996), *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma, 2001
- Augè M., (1992), *Non-luoghi*, Eleuthera, Milano, 2002
- Balandier G., (1955), *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, P.U.F, Paris.
- Balandier G., (1971), *Le società comunicanti*, Laterza, Bari, 1973.
- Bataille G. (1967), *La parte maledetta*, Bertani, Verona, 1972.
- Bateson G. (1936), *Naven*, Einaudi, Torino, 1988.
- Bateson G. (1956), *Questo è un gioco*, Raffaello Cortina, Milano, 1996.
- Bateson G. (1966), *Verso una ecologia della mente*, Adelphi, Milano, 1973.
- Bateson G., (1955), Una teoria del gioco e della fantasia, in *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano, 1976.
- Baudrillard J., (1973), *Lo specchio della produzione*, Multipla, Milano, 1979.
- Baudrillard J., (1976), *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano, 1979.
- Bauman Z., (2000), *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano.
- Beneduce R., (2007b). *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra storia, dominio e cultura*. Carocci, Roma.
- Berger P. L., Luckmann T., (1966), *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna, 1969.
- Berry J., Poortinga Y., Segall M., Dasen P. (1994), *Psicologia transculturale*, Guerini, Milano.
- Berry J., Trimble J., & Olmedo E., (1986), The assessment of acculturation, in W. Lonner & Berry, (Eds.), *Field methods in cross-cultural research*, CA Sage, Beverly Hills.
- Bhabha H., K., (1994), *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma, 2001.
- Bhabha H., K., (1997), *Nazione e narrazione*, Meltemi, Roma.
- Bocchi G., Ceruti M., (2004), *Educazione e Globalizzazione*, Cortina, Milano.
- Bonomi A., (2000), *Il distretto del piacere*, Boringhieri, Torino.
- Borofsky R., (2000), *Antropologia culturale oggi*, Meltemi, Roma, 2000.
- Callari Galli M., (2000), *Antropologia per insegnare*, Bruno Mondatori, Milano.
- Callari Galli M., (2003), (a cura di), *Nomadismi contemporanei*, Guaraldi, Rimini.
- Callari Galli M., (1996), *Lo spazio dell'incontro. Percorsi nella complessità*, Meltemi, Roma.
- Callari Galli M., (2005), *Antropologia senza confini. Percorsi nella contemporaneità*, Sellerio, Palermo.
- Callari Galli M., (2005), *Culture a confronto*, Guaraldi, Rimini.
- Callari Galli M., (2005), *Il meticcio culturale*, Cleub, Bologna.
- Callari Galli, M., (1974), *Gli altri noi*, Ghisoni, Milano.
- Callari Galli, M., (1979), La re-invenzione dell'Antropologia, "Prefazione" in G., Hymes, *Antropologia radicale*, Bompiani, Milano
- Calvino I., (1980), *Le città invisibili*, Torino, Einaudi.
- Calvino I., (1988), *Lezioni americane*, Milano, Garzanti.
- Capra F., (1975), *Il Tao della Fisica*, Adelphi, Milano, 1981.

- Cardamone G., Inglese S., Zorzetto S., (1999), *Djon djongonon*, Milano, Colibri.
- Carothers J. C., (1954), *The Psychology of Mau Mau*, The Government Printer, Nairobi.
- Cassano F., (1996), *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma-Bari.
- Chambers I., (2006), *Esercizi di Potere, Gramsci, Said e il postcolonialismo*, Meltemi, Roma.
- Chatwin B., (1987), *Le vie dei canti*, Adelphi, Milano, 1988.
- Collignon R., (1997), Il sorriso della volpe, in *Saperi, linguaggi e tecniche nei sistemi di cura tradizionali*, Roberto Beneduce (a cura), L'Harmattan, Torino, 1997.
- Comaroff J. & Comaroff J., (1993), *Modernity and its malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago University Press, Chicago.
- Cotesta V., (2002), *Lo straniero. Pluralismo culturale e immagini dell'altro nella società globale*, Laterza, Roma-Bari.
- Cozza M., (2004), *Separazione, inserimento e rischi per la salute mentale*, Armando, Roma.
- Crapanzano V., (1980), *Thuami, ritratto di un uomo del Marocco*, Meltemi, Roma, 1995.
- Dal Lago A., (1995), Il frame oscuro, "aut aut", 269, Settembre-Ottobre, 1995.
- De Santillana, G., (1961), *Le origini del pensiero scientifico*, Sansoni, Milano, 1966.
- De Santillana, G., (1968), *Fato antico e moderno*, Adelphi, Milano, 1985.
- Derrida J., (1992), Morire-Aspettarsi ai limiti della verità, in Rovatti P. A., *Abitare la distanza*, Feltrinelli, Milano, 1994, pp., 151-152.
- Douglas M., (1970), *Purezza e Pericolo*, Il Mulino, Bologna.
- Esposito R., (1998), *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino.
- Esposito R., (2002), *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino.
- Esposito R., (2004), *Bios. Biopolitica e Filosofia*, Einaudi, Torino.
- Fanon F., (1961), *I dannati della terra*, Einaudi, Torino, 1975.
- Feyerabend P., (1975), *Contro il metodo*, Feltrinelli, Milano, 1979.
- Foucault M., (1963), *Storia della follia*, Rizzoli Editore, Milano.
- Foucault M., (1963), *Nascita della clinica*, Einaudi, Torino, 1969.
- Foucault M., (1976), *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 1978.
- Foucault M., (1992), *Tecnologie del sé*, Boringhieri, Torino.
- Gadamer H. G., (1960), *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano, 1992.
- Gallissot R., Rivera A., (1993), *Pluralismo culturale in Europa*, Dedalo, Bari, 1995.
- Geertz C., (1988), *Antropologia interpretativa*, il Mulino, Bologna.
- Gergen K.J., Il ruolo della narrazione nella costruzione della conoscenza, in *Narrare il Gruppo. Prospettive cliniche e sociali*. Rivista, marzo 2004, Armando, Roma, pp. 9-20.
- Gluckman M., (1965), *Potere, diritto e rituale nelle società tribali*, Boringhieri, Torino, 1977.
- Goffman E., (1961), *Espressione e identità*, Mondadori, Milano, 1979.
- Goffman E., (1967), *Il rituale dell'interazione*, il Mulino, Bologna, 1988.
- Goffman E., (1974), *Frame Analysis*, Harper & Colophon, New York.
- Goody J. (1961), Religion and ritual: the definition problem, *The British Journal of Sociology*, 12:142-164.
- Goody J. (1973), Poligyny, economy and the role of women", in Goody (Ed.) *The character of Kinship*, Cambridge University Press, London.
- Habermans J., Taylor C., (1996), *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano, 2002.
- Habermans J., (1962), *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari, 2001.
- Hannerz U., (1980), *Esplorare la città. Antropologia della vita urbana*, il Mulino, Bologna, 1992.
- Hannerz U., (1992), *La complessità culturale*, Il Mulino, Bologna, 1998.
- Hannerz U., (1996), *La diversità culturale*, Il Mulino, Bologna, 2001.
- Harris M., (1968), *L'evoluzione del pensiero antropologico*, Il Mulino, Bologna, 1971.
- Harrison G., (a cura di), (2007), *Figli dei Diritti Umani*, Cleup, Padova.
- Harrison G., (2007), Il Diritto Umano all'inculturazione dalla parte dei minori, in Harrison Gualtiero. *Figli dei Diritti Umani*, (pp. 9-58), Cleup Padova.
- Harrison G., (2001), *Fondamenti antropologici dei Diritti Umani nei processi culturali educativi e formativi*, Meltemi, Roma.

- Harrison G., (1988), *Antropologia Psicologica*, Cleup, Padova.
- Harrison G., Callari Galli M., (1976), *Né leggere né scrivere*, Feltrinelli, Milano.
- Hertz D. G. (1988), *Identity lost and found, patterns of migrations and psychological and psychosocial adjustments of migrants*, Acta Psych, Sand, Suppl. 344.
- Husserl E., (1989), *Le crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il saggiatore, Milano, 1987.
- Jaspers K., (1919), *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma, 1950.
- Jaspers K., (1913), *Psicopatologia Generale*, Pensiero scientifico, Roma, 1964.
- Judge A.J.N., Tibaldi G., (1995), *Valori umani*, Milano, Cisalpino.
- Kleinman A., Anthropology and psychiatry: The role of culture in cross-cultural research on illness, *British Journal of Psychiatry*, 151, pp. 447-454, 1987
- Kleinman A., *Writing at the Margin: Discourse Between Anthropology and Medicine*, Berkeley, University of California Press, 1995.
- La Cecla F. (2000), *Perdersi, L'uomo senza ambiente*, Laterza, Roma-Bari, 2005.
- La Cecla F., (1993), *La mente locale. Per un'Antropologia dell'abitare*, Eleuthera, Milano.
- Latouche S., (1989), *L'occidentalizzazione del mondo*, Boringhieri, Torino, 2002.
- Latouche S., (1997), *L'altra Africa. Tra dono e mercato*, Boringhieri, Torino, 2004.
- Latouche S., (1999), *La sfida di Minerva. Razionalità occidentale e ragione mediterranea*, Boringhieri, Torino, 2000.
- Latouche S., (2002), *Il pensiero creativo contro l'economia dell'assurdo*, EMI, Bologna.
- Leach E.R. (1961), *Nuove vie dell'Antropologia*, Il Saggiatore, Milano, 1973.
- Lévi-Strauss, C., (1962), *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano, 1964.
- Lévi-Strauss C., (1950, Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss », in M. Mauss, *Teoria Generale della Magia e altri Saggi*. Torino. Einaudi 1965.
- Lévi-Strauss. C. (1952), *Razza e Storia e altri studi di Antropologia*, Einaudi, Torino, 1967.
- Licari G., et al., (2011), Il disagio interculturale, in *Psicologia clinica dell'interazione e Psicoterapia*, a cura di, Alessandro Salvini e Monica Dondoni, Giunti, Firenze.
- Licari G., Anthropology of Urban Space. Identity and places in the post modern city, in *World Futures*, ISSN: 0260- 4027, eds, Routledge, San Francisco, USA. Gennaio, 2011.
- Licari G., Harrison G., The “discovery” of new territories offered to the jus communications, in *World Futures*, ISSN: 0260- 4027, eds, Routledge, San Francisco, USA. Settembre, 2011.
- Licari G., Mediterranean culture and the management of honour in the society of guilt and shame, in Palmeri P., *Understanding Diversity in Development Processes*, Nuova Cultura, Roma, 2011.
- Licari G., et al., Origin and organization of the National Health System in Italy, in Palmeri P., *Understanding Diversity in Development Processes*, Nuova Cultura, Roma, 2011.
- Licari G., Cultura e società complesse, in *Narrare i Gruppi. Etnografia delle interazione quotidiana*, Marzo 2010, piattaforma digitale web: [www.narrareigruppi.it](http://www.narrareigruppi.it) - Padova University Press - Università degli Studi di Padova.
- Licari G., (2009), *L'onore e il rispetto*, Cleup, Padova
- Licari G., (2008), La pratica etnografica e la ricerca sul campo. in *Narrare i Gruppi. Prospettive cliniche e sociali*, Marzo 2008, piattaforma digitale web: [www.narrareigruppi.it](http://www.narrareigruppi.it) - Padova University Press - Università degli Studi di Padova.
- Licari G., (2008), *Il mito. Una rilettura antropologica*, Cleup, Padova.
- Licari G., (2008), *La personalità Antisociale*, Sapere, Padova.
- Licari G., Palmeri P., Dondoni M., (2007), *Lo “straniero” a Padova e dintorni. Interazioni e reti sociali nei rapporti interculturali*. Eds. Comune di Padova.
- Licari G., (2006), *Antropologia urbana. Il caso dei contratti quartiere*, Cleup, Padova.
- Licari G., (2006), Note sul concetto di accoglienza per un modello interculturale. Culture e diversità come valore, in *Narrare i Gruppi. Prospettive cliniche e sociali*, Novembre 2006, piattaforma digitale web: [www.narrareigruppi.it](http://www.narrareigruppi.it) - Università degli Studi di Padova.

- Licari G., et al., (2006), *Sviluppo locale partecipato e sostenibile. Territorio interazioni e reti sociali*, Cleup, Padova.
- Licari G., Racconti e storie di vita: l'intervista biografica, in *Narrare i Gruppi. Prospettive cliniche e sociali*, Marzo 2006, piattaforma digitale web: [www.narrareigruppi.it](http://www.narrareigruppi.it) - Università degli Studi di Padova.
- Licari G., Modernità, globalizzazione e nuove identità. Marzo 2005, n°3, in *Narrare il Gruppo*. Roma: Armando.
- Licari G., Riflessioni sulla convivenza interculturale. Marzo 2005, n°3, in *Narrare il Gruppo*. Roma: Armando.
- Licari G., et al., "L'evoluzione della Psichiatria e delle Istituzioni Psichiatriche. Riflessioni sulla diagnosi e i disturbi di personalità", ed., Smile, Bari, 1999.
- Liverani A., Messana C. (2000), Emigrazione, immigrazione e copione: riflessioni su due casi clinici. *Psicologia, psicoterapia e salute*. Vol. 6, N° 1.
- Lo Verso G. (1995), The individual and the transpersonal, *Group Analysis*, vol 28: 119-128.
- Lo Verso G., (1994), *Le relazioni soggettuali*, Boringhieri, Torino.
- Loomba A., (1998), *Colonialismo e postcolonialismo*, Meltemi, Roma, 2001.
- Lyotard J.F. (1979), *La condizione post-moderna*, Feltrinelli, Milano.
- Malinowski B., *Argonauti del Pacifico occidentale*, Newton Compton, Roma, 1968.
- Marcus G., E., Fischer M., M., J., (1986), *Antropologia come critica culturale*, Meltemi, Roma, 1999.
- Marhaba S. (2003), *L'Islam a casa nostra*, Erickson, Trento.
- Mauss M., (1950), *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, 1965.
- Mbembe A., (2000), *Postcolonialismo*, Meltemi, Roma, 2005.
- Mc-Luhan M. Powers B.R. (1992), *Il villaggio globale*, Sugarco, Milano, 1989.
- Mendelssohn K., (1976), *La scienza e il dominio dell'occidente*, Editori riuniti, Roma, 1981.
- Mudimbe V., Y., (1998), *L'invenzione dell'Africa*, Meltemi, Roma, 2007.
- Pace E., (1997), *Credere nel relativo*, Utet, Torino.
- Pace E., (2004), *I processi di secolarizzazione nel mondo musulmano*, in *Narrare il Gruppo*, Armando, Roma, Marzo, 2005.
- Palmeri P. a cura di (2005), *I rapporti interculturali in Italia oggi*, Cleup, Padova.
- Palmeri P., (1980), *La civiltà tra i primitivi*, Unicopli, Milano, 1991.
- Palmeri P., (1990), *Ritorno al villaggio*, Cleup, Padova.
- Palmeri P., (2003), *Introduzione all'Antropologia culturale*, Cleup, Padova.
- Park M., (1979), *Viaggio nel cuore dell'Africa*, G.E.F. (Gruppo Editoriale Fiorentino s.r.l.), Firenze, 1986.
- Park R. E., (1950), *Race and Culture*, The Free Press, New York.
- Phinney (1990). Ethnic identity in adolescents and adults, review of research, in *Psychological Bulletin*, 108.
- Rovatti P. A., (1994), *Abitare la distanza*, Feltrinelli, Milano.
- Said E. W., *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*, Gamberetti Editore, Roma, 1998, p. 171 e ss.
- Said E.W., (1978), *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano, 2003
- Salvini A. (2006), Normalità/Anormalità, in *Dizionario sulla storia delle scienze della psiche*, (a cura di) F. Barale, M. Bertani, V. Gallese, S. Mistura, A. Zamperini, Einaudi, Torino.
- Salvini A. - (2006), Note sul concetto psicologico di identità, in *Narrare i gruppi. Prospettive cliniche e sociali*. Anno I, Vol. I, Marzo 2006, pp. 1-11.
- Salvini A. (1980), *Ruoli e identità deviante*, Cleup, Padova.
- Salvini A. (1988), *Il rito aggressivo*, Giunti, Firenze.
- Schutz A., (1945a), Sulle realtà multiple, in *Scritti sociologici*, Utet, Torino, 1979.
- Schutz A., (1973), *Il problema della rilevanza*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1975.
- Scavi M., (1994), *La signora va nel Bronx*, Anabasi, Milano.
- Spandre (1999), Altre nozioni di persona, in R. Beneduce (a cura di), *Mente, persona, cultura. Materiali di etnopsicologia*, L'Harmattan Italia, Torino, 1999.
- Spivak G. C., (1990), *Critica della ragione post-coloniale*, Meltemi, Roma, 2004.

- Spivak G. C., (2003), *Morte di una disciplina*, Meltemi, Roma.
- Taguieff P.A., (1984), *La forza del pregiudizio*, Il Mulino, Bologna.
- Touraine A., (1997), *Libertà, uguaglianza, diversità. Si può vivere insieme?*, il Saggiatore, Milano, 2002.
- Trimingham J. 1962, *A History of Islam in West Africa*. Oxford University Press.
- Turnbull C., (1962), *L'africano solitario*, Dedalo, Bari, 1969.
- Turner V., (1987), *Riscoprire il gruppo sociale*, Patron, Bologna, 1999.
- Turner V., (1976), *La foresta dei simboli*, Morcellania, Brescia, 1993.
- Turner V., (1982), *Dal rito al teatro*, Il Mulino, Bologna, 1986.
- Turner V., (1986), *Antropologia della performance*, Bologna: Il Mulino, 1993.
- Vecchiano (1999), Emozioni, culture, psicopatologie, in R. Beneduce (a cura di), *Mente, persona, cultura. Materiali di etnopsicologia*, L'Harmattan Italia, Torino, 1999.
- Watzlawick P., Beavin J., Jackson, D. D. (1969), *Pragmatica della comunicazione umana*, Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1971.
- Young R.J.C., (1990), *Mitologie bianche*, Meltemi, Roma, 2007.
- Young R.J.C., (2003), *Introduzione al Post-Colonialismo*, Meltemi, Roma, 2005.