

Identità tradizione e cambiamento nell'incontro/scontro tra culture

Pia Cariota Ferrara

Francesco La Barbera

Università degli Studi di Napoli "Federico II"

Abstract: Nel presente contributo viene affrontato il tema del conflitto tra identità nel mondo globalizzato. Facendo riferimento al recente dibattito sulla cultura e sulle diverse prospettive teoriche con cui essa viene intesa, si passeranno in rassegna alcuni temi di particolare interesse, mettendo in evidenza le connessioni tra una scorretta concezione della cultura e fenomeni di esclusione e razzismo. Saranno inoltre considerati i legami tra le diverse politiche migratorie e la prospettiva con cui si guarda all'identità ed alla cultura. Infine, verranno sottolineati alcuni aspetti relativi al turismo ed al contatto interculturale.

Parole chiave: cultura, identità, conflitto intergruppi

Abstract: We examine some issues regarding identities in conflict in a globalized world. Starting from the recent literature, we review some crucial points about the concepts of culture and identity and their relations with discrimination and racism. Furthermore, we examine the link between the conception of culture and migration policies. Finally we highlight some aspects of intergroup contacts and tourism. **Key words:** culture, identity, intergroup conflict

Quando riflettiamo sui rapporti tra gruppi etnici e nazionali diversi e ci guardiamo intorno viene spontanea una domanda cruciale: è possibile stabilire delle relazioni soddisfacenti, aprire un dialogo, evitare scontri e incomprensioni con persone che appartengono a culture diverse dalla nostra, in questo mondo complesso sempre più globale dove i localismi si affermano con prepotenza?

La risposta a tale domanda è tanto complessa quanto necessaria, e da diversi anni numerosi studiosi si stanno interrogando su tale tema. In particolare, può essere interessante soffermarsi su alcune riflessioni che sono state proposte nell'ambito della psicologia sociale e della psicologia culturale, in merito alle quali si è sviluppato un importante dibattito, tutt'ora in corso, nella comunità scientifica. Tali riflessioni ruotano intorno a due concetti-chiave sotto molti aspetti interdipendenti ma non sovrapponibili: identità e cultura.

L'identità è fondata sull'appartenenza a gruppi sociali e sul significato emozionale e valutativo connesso a tale appartenenza (Tajfel, 1981). L'identità si produce a partire dal confronto, dall'opposizione – il confronto sociale è il fondamento stesso della nostra identità e si costruisce sulle differenze. Le differenze etniche, nazionali che noi percepiamo non dipendono direttamente da realtà oggettive, non si fondano su proprietà intrinseche, interne dei gruppi, ma partono da una sistema di categorizzazione socialmente costruito, arbitrario, prodotto in un particolare contesto storico-sociale. Come è stato dimostrato nell'ampia tradizione di ricerche psicosociali sviluppate a partire dal paradigma dei gruppi minimali di Tajfel (cfr.

Capozza e Brown, 2005), la semplice esistenza di una categoria esterna è sufficiente perché nasca una categoria identitaria e perché si manifesti la tendenza delle persone a favorire i membri del proprio gruppo (*ingroup bias*). In altri termini, il semplice fatto di operare una netta distinzione tra un “noi” ed un “loro” su base culturale può portare conseguenze rilevanti sul piano dei rapporti intergruppi: la tendenza sistematica a favorire il proprio gruppo, a vedere l’altro gruppo come maggiormente omogeneo di quel che è in realtà, ad accentuare le differenze tra *ingroup* e *outgroup*. In aggiunta, una volta stabilita una differenziazione categoriale su base identitaria/culturale, le persone cercheranno di operare confronti sociali intergruppi da cui l’*ingroup* emerga sempre come il migliore. La visione abituale dell’identità etnica come fondata su proprietà culturali oggettive, piuttosto che vista in una concezione relazionale, favorisce quindi pericolose discriminazioni nei rapporti tra gruppi.

Da diversi anni, invece, le proposte teoriche di numerosi studiosi invitano a non pensare la cultura come marcatore di identità, bensì come una risorsa per l’azione umana. Come possiamo, allora, pensare la cultura per evitare di reificarla, renderla cioè una *cosa*, una proprietà dei gruppi? La cultura è innanzitutto un prodotto umano, e può essere identificata con quella parte dell’ambiente fisico e sociale che è prodotta o modificata dall’uomo. Dunque fanno parte della cultura gli aeroporti, le automobili, le penne stilografiche (cultura materiale) così come le idee, il linguaggio, i simboli (cultura non materiale). La cultura è dunque un insieme di risorse, materiali e simboliche, che mediano l’azione e la conoscenza umane. La cultura, intesa come insieme di artefatti, piuttosto che dividere, consente alle persone di entrare in contatto tra loro e condividere le esperienze. La cultura nasce dallo scambio e dalla condivisione, è un prodotto co-costruito delle società umane. “La cultura ci dice cosa fare, come farlo e perché farlo. La cultura fornisce un repertorio operativo fatto di azioni e di scopi reciprocamente riconoscibili e fornisce anche il repertorio che alimenta l’immaginazione. Essa è dunque una rete di senso, una mappa: il soggetto organizza la realtà, le dà un senso, le attribuisce significato.” (Mantovani, 2004).

Possiamo quindi riferirci a due modi differenti d’intendere la cultura: uno pienamente compatibile con l’accettazione delle differenze culturali, anche radicali, tra i gruppi umani; l’altro che sta invece alla base di conflitti più o meno espliciti, più o meno gravi, del cosiddetto “scontro tra civiltà” in cui l’aspetto etnico e religioso diviene predominante (possiamo pensare, ad esempio, alla presunta inconciliabilità tra il *modello* culturale e religioso occidentale e quello islamico). Nella prima concezione, quella *reificata* dominante nell’attuale quadro politico, scientifico, mediatico, la cultura diviene “un sinonimo d’identità, un marcatore e un differenziatore delle identità dei gruppi” (Baumann, 1999). Come dicevamo, la cultura non è considerata qui una costruzione storico-sociale, ma una *proprietà* distintiva dei gruppi, una *cosa* che appartiene a loro e li connota come entità separate dagli altri e omogenee al loro interno. In questa prima concezione, la

cultura è come se avesse un'esistenza propria, come fosse un'entità esteriore, anteriore o superiore agli individui.

La seconda concezione di cultura è alternativa, opposta alla prima. Essa non è vista come una *cosa* su cui si fonda l'identità dei gruppi, ma si pensano le società umane come sistemi relazionali aperti le cui storie sono incessantemente interconnesse. Non c'è la cultura e lo scambio; la cultura non è preesistente allo scambio, ma è lo scambio stesso. Il significato profondo della cultura è proprio nel suo costante e continuo processo di costruzione, condivisione e contestazione. Sono gli scambi, le influenze reciproche a formare le identità; le culture e le società si evolvono grazie ad una rete di rapporti: si pensi al mediterraneo come area di scambi, anziché di conflitti tra oriente ed occidente. In questo senso la cultura è, lo ripetiamo, una mediazione delle esperienze umane, un insieme di risorse disponibili per l'azione, una narrazione condivisa e negoziata. I confini tra le società sono permeabili: il bambino asiatico nato a Londra vive a cavallo di un confine permeabile, che noi tendiamo, però, spesso a vedere come un muro invalicabile. Ma è la nostra concezione della cultura ad innalzare quel muro, non la cultura *in sé*. La concezione reificata della cultura, infatti, costruisce le società umane come realtà chiuse, separate dalle altre da confini e frontiere invalicabili, in una visione ingessata della cultura. In tale concezione di cultura l'enfasi è posta su elementi interni al gruppo: identità, radici, tradizioni, piuttosto che su un sistema di relazioni più ampio.

La domanda che viene posta sui confini è: a quale gruppo appartieni? Sei un vero musulmano, un vero cattolico, un vero Europeo? Quindi la purezza della tradizione è vista come una qualità da tutelare, preservandola dal contagio con l'esterno. Le culture sono così considerate sistemi chiusi, idealmente incomunicabili.

Due corollari dipendono da questo concetto reificato di cultura: il primo consiste nella costruzione di gruppi fortemente stereotipati, perfettamente distinguibili, separati, senza nulla che li accomuni, come se si parlasse di specie animali o vegetali; ciò porta a contrapposizioni rigide tra gruppi umani, fino a favorire fenomeni di razzismo. Il secondo corollario consiste nel non apprezzare, non considerare positive le appartenenze multiple, come possiamo notare anche nel discorso comune politico e scientifico. Prendiamo come esempio l'espressione "sospesi tra due culture" (Baumann, 1996) riferita a giovani nati in Inghilterra da famiglie di immigrati asiatici: perché sospesi tra due culture invece che appartenenti ad entrambe? Poiché non sono percepiti né come *veri e puri* Inglesi né come *veri e puri* Asiatici.

Il *meticcio* è considerato inappropriato ed indesiderabile, mentre esso è l'unico vero possibile risultato della cultura: il processo di costruzione della cultura può produrre, per definizione, esclusivamente delle entità *meticce*. Il processo di globalizzazione acuisce questo dato di fatto, spingendo il processo di co-costruzione della cultura su una dimensione planetaria, che inevitabilmente rende sempre più esplicita la qualità *meticcio* della cultura. In un certo senso è come se la

globalizzazione, mettendoci di fronte all'essenza profondamente contaminata del processo di costruzione culturale, abbia determinato una sorta di resistenza che affonda le radici nella paura del *meticcio* ed opera quindi in direzione contraria, tendendo all'affermazione delle differenze interculturali ed alla difesa delle tradizioni.

Queste due concezioni di cultura sottendono opposte ontologie ed epistemologie: la prima dipende da un realismo ingenuo e da un'epistemologia oggettivistica, la seconda presuppone un realismo critico ed un'epistemologia costruttivista. L'idea reificata della cultura, considerata come patrimonio più che come percorso, conduce inevitabilmente verso una visione del mondo etnocentrica oppure irriducibilmente relativistica. L'etnocentrismo è la visione di chi ritiene che il proprio mondo cognitivo e morale sia il migliore, anzi l'unico valido. Gli "altri" sono classificati in base al loro grado di *fit* nelle categorie rilevanti per l'ingroup. Sulla base, ad esempio, del valore da noi attribuito al progresso tecnologico ed all'organizzazione industriale della produzione, ci sentiamo di affermare che qualcuno è "in via di sviluppo", qualcun'altro è "sottosviluppato": quanto etnocentrismo paternalistico c'è in queste affermazioni. Di fatto, se accettassimo una visione pluralistica e processuale della cultura, sapremmo che non tutti hanno gli stessi valori, e non tutte le società tendono verso gli stessi obiettivi.

L'altro esito è quello relativistico, che ci porta a dire che ognuno ha la propria *verità*, e che le diverse visioni del mondo sono inconciliabili tra loro. Questa prospettiva, a prima vista democratica e pluralista, produce conseguenze ugualmente dannose: la cultura, da costruzione e prodotto negoziato attraverso un processo di costruzione condiviso e contestato, diventa una barriera invalicabile ed irriducibile tra i gruppi umani. La cultura, che è essenzialmente scambio tra uomini, viene vista paradossalmente come qualcosa che *impedisce* o rende problematici lo scambio e la condivisione di esperienze.

Queste due prospettive, che derivano dalla concezione reificata della cultura, sono alla base di due diverse politiche migratorie. La *politica assimilazionista* il cui obiettivo, coerentemente con la visione etnocentrica, è quello di favorire, da parte degli immigrati, una pressoché totale accettazione delle norme e dei valori della cultura ospitante. L'immigrato è tanto più *integrato* e ben visto quanto più la sua condotta manifesta una totale assimilazione ed una rinuncia ad aspetti caratterizzanti della sua cultura d'origine.

L'altra politica possibile, che deriva da un approccio relativista, è il cosiddetto multiculturalismo a mosaico: è auspicabile che i diversi *gruppi culturali* che condividono un territorio vivano e si sviluppino separatamente, ognuno conservando le proprie caratteristiche ed usanze, senza avere come obiettivo lo scambio, la comunicazione e la condivisione. Come si vede questa politica, apparentemente aperta e pluralista, non fa altro che legittimare una visione scorretta della cultura come confine e barriera tra i popoli.

L'idea reificata della cultura, quindi, porta a concezioni stereotipate e razziste e produce incomprensioni e conflitti tra gruppi. Il punto di vista costruzionista favorisce invece gli scambi ed il rispetto: la cultura come costruzione di senso, come narrazione condivisa rende i confini permeabili ed è compatibile con il pluralismo. Tra la prima e la seconda opzione di cultura esiste, come abbiamo visto, un rapporto dilemmatico: stabilità/cambiamento, chiusura/apertura, certezza/incertezza, tradizione/innovazione, e l'ago della bilancia spesso pende a favore del primo polo del dilemma: stabilità, chiusura, certezza, tradizione. Né sembra facile il passaggio da un concetto di cultura all'altro, né avere consapevolezza che come la cultura anche l'identità non è una realtà fissa, viene continuamente trasformata dalla riflessione e dall'azione e continuamente adeguata al contesto; tradizioni, memoria, eredità non sono realtà stabili, la memoria collettiva è un dialogo tra il lontano passato ed il mutevole presente. La pretesa che il nostro mondo sia migliore si basa su fragili fondamenti, ogni mondo culturale si riconosce incompleto, bisognoso del contributo dell'altro anche quando questo è considerato inferiore. Come promuovere questo passaggio, questo cambiamento? Numerosi sono gli studi che hanno indagato le possibilità di riduzione dei conflitti e delle discriminazioni intergruppi, con approcci e risultati differenti e talora contrastanti (Fiske, 2000). In particolare, gli sforzi degli studiosi si sono concentrati sull'ipotesi del contatto (cfr. Cariota Ferrara & La Barbera, 2005). A partire, infatti, dal classico lavoro di Allport (1954), l'ipotesi che il contatto con membri dell'outgroup possa avere degli effetti positivi sul cambiamento delle relazioni e degli atteggiamenti intergruppi è stata indagata da svariate ricerche. Una recente meta-analisi (Pettigrew & Tropp, 2006), condotta su più di 700 campioni riferiti a diversi gruppi-target ha confermato la correlazione negativa tra pregiudizio e contatto. In diverse occasioni, tuttavia, si è riscontrato che il contatto, anziché favorire, può esacerbare i rapporti intergruppi (Cariota Ferrara, Solimeno Cipiano & Villani, 2002): da numerose ricerche sull'argomento emerge come il contatto sia efficace *solo se* si verificano alcune condizioni (cfr. Pettigrew, 1998). Il contatto, ad esempio, deve essere desiderato e non imposto, avvenire su piani paritetici, godere del supporto istituzionale, favorire sentimenti d'amicizia. In ogni caso, qualunque sia il tipo di contatto, è difficile immaginare una relazione con il pregiudizio di tipo unidirezionale: se il contatto, infatti, favorisce una diminuzione del pregiudizio, è pur vero che sono proprio le persone con atteggiamenti meno pregiudiziali ad essere maggiormente disposte ad avere contatti con i membri dell'outgroup. La relazione tra contatto e pregiudizio, in definitiva, è interpretabile nei termini di un processo di reciproca influenza (Herek & Glunt, 1993). Diversi studi, tuttavia, suggeriscono che sia soprattutto il contatto ad esercitare un effetto sui livelli di pregiudizio, e non vice-versa (cfr., ad es., Dasgupta & Rivera, 2008; Pettigrew, 1997). Nel turismo credo si possa configurare una delle forme di contatto più proficue. Il viaggio è un incontro da noi stessi sollecitato e promosso, voluto da chi ospita e da

chi è ospitato. Il viaggio è un momento fondamentale per l'incontro tra culture: comunicazione, scambi, confronti, contrasti. Quando il viaggio porta un individuo ad espandere i confini della propria identità, ad aprire spazi di crescita reciproca, a ritrovare in Paesi lontani una parte di sé allora si incarna nel suo significato più profondo.

Riferimenti bibliografici

- Allport, G.W. (1954). *The nature of prejudice*. Cambridge: Addison-Wesley.
- Baumann, G. (1996). *Contesting culture. Discourses of identity in multi-ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baumann, G. (1999). *The multicultural riddle. Rethinking national, ethnic, and religious identities*. New York, NY: Routledge.
- Capozza, D., e Brown, R. (eds.) (2005). *Identità sociale. Orientamenti teorici e di ricerca*. Bologna: Patròn.
- Cariota Ferrara P., La Barbera F. (2005). Il contatto: un'ipotesi per la riduzione del pregiudizio. *L'Ape Ingegnosa*, 1-2, 5-16.
- Cariota Ferrara P., Solimeno Cipriano A., Villani M.G. (2002). L'effetto del contatto sul pregiudizio. Una ricerca sulle relazioni interetniche. *Ricerche di Psicologia*, 3, 23-37.
- Dasgupta N., Rivera M.L. (2008). When social context matters: The influence of long term contact and short term exposure to admired outgroup members on implicit attitudes and behavioral intentions. *Social Cognition*, 26(1), 112-123.
- Herek G.M., Glunt E.K. (1993). Interpersonal contact and heterosexuals' attitudes toward gay men: results from a national survey. *Journal of Sex Research*, 30, 239-244.
- Mantovani, G. (2004). *Intercultura. È possibile evitare le guerre culturali?* Bologna: Il Mulino.
- Pettigrew T.F. (1998). Intergroup contact theory. *Annual Review of Psychology*, 49, 65-85.
- Pettigrew T.F. (1997). Generalized intergroup contact effects on prejudice. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 2, 175-185.
- Pettigrew T.F., Tropp L.R. (2006). A Meta-Analytic Test of Intergroup Contact Theory. *Journal of Personality and Social Psychology*, 90(5), 751-783.
- Tajfel, H. (1981). *Human groups and social categories*. Cambridge University Press, Cambridge.