

La condizione metropolitana **Il postcoloniale, l'interculturale, la presa della parola**

Giuseppe Burgio
Università di Palermo

Abstract

Il termine metropoli ha un duplice significato: indica la madrepatria nel movimento colonialista e al contempo il conglomerato urbano che caratterizza la postmodernità. Il nesso teorico tra le due accezioni può generare una critica postcoloniale e un'analisi interculturale della condizione che si vive nelle nostre metropoli multiculturali, esposte alle differenze e alle identificazioni multiple. Contemporaneamente, tale condizione metropolitana mostra come il contatto tra le differenze sia ormai intra-culturale e non più inter-culturale, proponendo una riscrittura fortemente politica e materialistica della pedagogia interculturale come plurale pedagogia delle differenze, capace di riconoscere le caratteristiche di lotta per la sopravvivenza, di creatività culturale e di crescente presa di parola politica che oggi sembrano accomunare – nelle nostre città – autoctoni e migranti.

The term metropolis has a double meaning: it indicates the motherland in the colonialist historical movement and, at the same time, the urban conglomerate that characterizes our postmodernity. The theoretical link between the two meanings can generate a postcolonial critique and an intercultural analysis of our multicultural metropolis, exposed to differences and multiple identifications. At the same time, the metropolitan condition shows us how the contact between the differences is now intra-cultural and no longer inter-cultural, proposing a political rewrite of Intercultural Pedagogy as a plural and materialistic Differences Pedagogy, able to recognize the characteristics of struggle for survival and of cultural creativity that today seem unite indigenous and migrants taking the floor in our cities.

Parole chiave: metropoli, postcoloniale, interculturale, creatività culturale, parrhesia

Keywords: metropolis, postcolonial, intercultural, cultural creativity, parrhesia

Metropoli è termine di importanza centrale nell'analisi della nostra società, ma esso è significativo ambiguo, dalla doppia natura, a cavallo com'è tra un passato coloniale, le attuali migrazioni e la produzione mass-mediatica dell'immaginario.

Per Erodoto, infatti, la metropolis era la città-madre, il centro rispetto al quale le colonie si costituivano come periferia (*Storie*, VII, 51, 2 e VIII, 31). Una metropolis di riferimento avevano anche i moderni imperi coloniali spagnolo, portoghese, britannico, francese, belga, olandese, tedesco e italiano. Contemporaneamente, però, il termine indica oggi il modello più diffuso di organizzazione della convivenza umana: la metropoli – il grande conglomerato urbano attraversato da tutte le differenze – diventata simbolo del nostro fantascientifico presente e cifra della nostra capacità di pensare il futuro.

L'accostamento tra i due significati del termine costituisce un nesso teorico generativo che spinge a ripensare il contatto interculturale, a partire da un'ottica materialistica che tenga conto delle trasformazioni economiche del nostro tempo, e all'interno di un quadro teorico consapevole della nostra condizione postcoloniale (Zoletto, 2011).

La metropolis (post)coloniale

Dall'impresa di Cristoforo Colombo e per molti secoli, le nazioni colonizzatrici hanno reso il continente europeo la *metropolis* di vastissimi imperi coloniali. E neppure oggi, dopo le lotte per la decolonizzazione, la polarizzazione tra *metropolis* e colonie è scomparsa: anzi essa si riproduce – mutata e ambigua – all'interno dell'Europa stessa.

Secondo Žižek, infatti, l'attuale capitalismo globale preme oggi sugli stati-nazione, mettendone persino a rischio la tenuta, attraverso una modalità che lo studioso descrive con il "concetto di «autocolonizzazione». Col capitale che opera direttamente sul piano multinazionale, non abbiamo più a che fare con la tradizionale opposizione tra metropoli e paesi colonizzati; l'impresa globale ha tagliato il suo cordone ombelicale con il paese d'origine e lo tratta alla stregua di qualsiasi altro territorio da colonizzare" (Žižek, 2003, p. 63). Il modello colonialista, che contrapponeva la *metropolis* alle colonie, appare oggi interno alla vecchia *metropolis*, interno al territorio degli stati-nazione europei.

Conseguenza paradossale di questo processo è che risulta cancellata quella separazione che rendeva la colonia un elemento qualitativamente *altro* rispetto alla metropoli (Mezzadra, 2008, p. 28). La globalizzazione neoliberista (Breidenbach, Zukrigl, 2000; Tomlinson, 2001) e l'occidentalizzazione del pianeta (Latouche, 1992) hanno reso anche "noi" una provincia del mondo, non più la città-madre del

mondo. Il confine tra *metropolis* e colonia non esiste più, non crea più una cartografia chiara e polarizzata del pianeta, ma si riproduce – in maniera frammentata – all'interno dell'Occidente (Mezzadra, 2008, p. 80). Quegli stati-nazione europei, che pure si dispiegano ancora sul pianeta in forme neocolonialiste, si mostrano al contempo colonizzati, attraversati da un processo che struttura al loro interno nuove, complesse frontiere. Una di queste (una tra le principali) attraversa il mercato del lavoro. Per comprendere a fondo bisogna però fare un salto indietro, percorrendo – in maniera necessariamente grossolana – alcuni snodi della nostra Storia.

Il colonialismo europeo nasce, agli inizi dell'età moderna, contemporaneamente al capitalismo. Anzi, secondo i teorici marxisti (Loomba, 2006, p. 22), proprio le ricchezze delle Americhe e la tratta degli schiavi africani permisero quell'accumulazione originaria che produsse il capitalismo (assieme alla recinzione delle terre comuni in Inghilterra e alla nascita del debito pubblico). In seguito, la ricchezza venne spremuta dalle colonie – oltre che dalla rapina diretta delle loro materie prime – grazie al fatto che, per lavorare la terra delle piantagioni, venivano utilizzati “lavoratori coloniali coatti” (il cosiddetto *peonaggio*) oppure schiavi (Finley, 2000, p. 24). Il lavoro non pagato era infatti un elemento centrale dell'economia coloniale.

Un ulteriore, importante cambiamento nella nostra Storia fu rappresentato dall'affermazione del lavoro salariato. Ma anche qui emergono debiti di tipo colonialistico: infatti, secondo Mezzadra, possiamo “rintracciare vere e proprie «anticipazioni coloniali» nella storia di dispositivi economici, sociali, politici che hanno giocato un ruolo essenziale nella definizione della modernità. Significa [...] prendere sul serio l'origine coloniale del moderno sistema di fabbrica, sviluppando le fondamentali analisi di Sidney W. Mintz (1985) sulla piantagione di canna da zucchero nelle Indie occidentali tra Cinque e Seicento, e al tempo stesso riconsiderare la funzione essenziale che la schiavitù e le varie forme di lavoro coatto nelle colonie hanno svolto nel processo di costituzione del lavoratore salariato «libero» in Europa” (Mezzadra, 2008, p. 59). Ci sarebbe insomma, come ha teorizzato Moulner Boutang (2002), un legame tra schiavitù, lavoro coatto e moderno lavoro salariato, cioè tra colonialismo e capitalismo. Il “nostro” lavoro salariato affonda insomma le sue radici nella “accumulazione per espropriazione” di epoca coloniale.

Ancora prima di quella realizzata nelle terre colonizzate (come durante il colonialismo moderno) abbiamo però un altro modello di espropriazione. L'antica Grecia, ad esempio, conosceva un istituto – la schiavitù – che si esercitava attraverso lo sfruttamento dell'Altro “a casa propria”, cioè nella terra del colonizzatore. Secondo Finley, infatti, il lavoro schiavile (esempio paradigmatico di espropriazione, dominio e sfruttamento dell'Altro) nasce, nell'antica Grecia, come istituzione metropolitana: “vale a dire che gli schiavi venivano importati, a volte in gran numero, [...] per soddisfare la necessità di lavoro della metropoli; quando tale pratica

veniva poi trasferita ai territori di nuova acquisizione o conquista, non si trattava che di una continuazione della pratica metropolitana in un altro luogo ma nelle stesse condizioni socio-politiche” (Finley, 2000, p. 23). Ovviamente, più che nell’antica Grecia, il legame tra schiavismo e colonialismo si evidenzia poi in tutta la sua chiarezza nella tratta dei neri, dall’Africa alle Americhe, che ha avviato la storia del capitalismo.

Lo sfruttamento economico e l’espropriazione dell’Altro appare insomma realizzabile tanto nel territorio della *metropolis* (come ricorda Finley) quanto in quello coloniale (come durante il colonialismo moderno). Può allora darsi che questo duplice modo dello sfruttamento “funzioni” ancora oggi? Porsi tale questione spinge a guardare non solo alla persistente attitudine occidentale al dominio (ora neocoloniale) ma anche alle attuali migrazioni e all’elemento che le caratterizza tutte: lo sfruttamento economico.

All’origine delle attuali migrazioni internazionali sta, com’è noto, l’inserimento dei Paesi poveri (o meglio, impoveriti dal colonialismo) nel mercato dell’economia – in particolare i processi di modernizzazione ineguale dell’agricoltura – che ha sconvolto le strutture preesistenti in quei Paesi, reso impraticabile il modo di vivere precedente, facendo della migrazione una soluzione quasi obbligata (Macioti, Pugliese, 2003, p. 7). Come scrive Sayad, le migrazioni contemporanee sono contemporaneamente effetto di un’accumulazione per espropriazione che, per le attuali *élites* delle ex colonie, è ancora uno dei modi in cui viene rastrellato il capitale (2002). In questo modo, “la massa della popolazione è stata messa nella condizione di essere costretta a lavorare per il capitale per poter sopravvivere. [...] Negli ultimi trent’anni, per esempio, due miliardi di lavoratori salariati sono stati aggiunti alla forza lavoro disponibile a livello globale, grazie all’apertura della Cina e al crollo del comunismo nell’Europa centrale e orientale. In tutto il mondo le popolazioni contadine, che in passato avevano goduto di una certa indipendenza, sono state integrate nella forza-lavoro” (Harvey, 2011, pp. 69-70). Sembra cioè che, a partire dagli anni ‘80 del secolo scorso, una gigantesca ondata di accumulazione originaria, nelle zone un tempo periferiche, e di emigrazione, abbia di fatto risolto per il capitale globale il problema dell’approvvigionamento di lavoro (Harvey, 2011, p. 75).

Arrivati nella nostra economia, i migranti diventano lavoratori di serie B, meno protetti, più ricattabili, più sfruttati, peggio retribuiti. La fragilizzazione giuridica e il clima di sospetto (quando non lo schietto razzismo) che stringe i migranti, li costringe cioè a subire lo sfruttamento, ad accettare condizioni lavorative pessime, tali da creare margini di guadagno ai loro datori di lavoro.

La migrazione è cioè (come era il colonialismo) un fenomeno interno alle dinamiche economiche locali e planetarie, strettamente connesso con quell’accumulazione per espropriazione che si affianca da sempre – non secondo Marx ma per la critica portata avanti dai *subaltern studies* (Guha, 2002) – a quella per

sfruttamento del lavoro salariato. Al contempo, però, le migrazioni sono effetto di un fenomeno nuovo: la trasformazione del mercato del lavoro in Europa.

Nel XIX e XX secolo, il territorio nazionale si era infatti affermato “come lo spazio all’interno del quale la forza lavoro come merce veniva prodotta e il mercato del lavoro poteva funzionare «ordinatamente», all’interno della «divisione internazionale del lavoro»” (Mezzadra, 2008, p. 94). Il mercato del lavoro – prima coincidente con i singoli stati-nazione – ha invece oggi una più vasta dimensione e implica necessariamente l’esistenza delle migrazioni (interne, internazionali, intracomunitarie ed extracomunitarie).

Il territorio della *metropolis* appare così oggi caratterizzato da una pluralità di lavoratori fragilizzati: immigrati comunitari (come ad esempio i romeni), immigrati extracomunitari nonché migranti interni (come i meridionali al nord d’Italia che, nota Pirrone, disegnano un fenomeno tradizionale che non solo non si è interrotto ma trova oggi nuova vitalità) (2010, pp. 32-62). Il mercato del lavoro è ora diventato transnazionale e viene gestito al fine dell’accumulazione capitalista attraverso politiche di tipo... migratorio: il nuovo strumento di gestione appare infatti “la produzione di una molteplicità di posizioni giuridiche e di una nuova stratificazione gerarchica, attorno a cui si riorganizzano contemporaneamente, in Europa, la cittadinanza e il mercato del lavoro e che trova il proprio «limite» nella presenza strutturale di migranti «illegali»” (Mezzadra, 2008, p. 102). Il dispositivo della cittadinanza, i permessi di soggiorno legati a un contratto di lavoro, i Centri di Identificazione ed Espulsione, il razzismo, la ghettizzazione, etc., funzionano cioè – è la mia tesi – anche come *strumenti di gestione del mercato del lavoro*.

In maniera reciproca, le migrazioni – in quanto fenomeno economico – sono necessariamente in rapporto di stretta complementarità con quanto accade nelle nostre società, che hanno radicalmente ristrutturato il tessuto produttivo, che hanno amputato lo “stato sociale”, che si sono fortemente polarizzate (ai danni della classe media), che hanno generalizzato la flessibilità lavorativa e che sperimentano alti tassi di disoccupazione (Basso, 2000, p. 39). Quanto accade “da noi” – la promozione di livelli di indebitamento tali da ridurre intere popolazioni in una condizione di schiavitù del debito, l’assalto ai fondi pensione e la loro decimazione a seguito dei crolli azionari e dei dissesti societari, la precarizzazione dei giovani lavoratori etc. – costituisce infatti un aspetto del capitalismo contemporaneo tanto quanto le migrazioni internazionali (Harvey, 2011, p. 246). E questa fragilizzazione del lavoratore in generale ha già prodotto un popolo di stagisti, tirocinanti, volontari, part-time o lavoratori “in nero”, che riconduce il nostro pensiero al lavoro coatto del peonaggio coloniale.

Di conseguenza, poiché la vecchia *metropolis* è oggi territorio di sfruttamento coloniale, non solo le città delle ex colonie (come Casablanca, Orano o Nairobi), ma ormai anche “tutte le città europee possono essere definite postcoloniali” (Borghi, Camuffo, 2010, p. 137). Le nostre metropoli sono postcoloniali dato che vi persi-

stono pratiche di dominazione coloniali che, non riallacciandosi necessariamente al periodo coloniale ma piuttosto a una “mentalità coloniale”, sfruttano i migranti provenienti dalle ex colonie e, contemporaneamente, creano una gerarchizzazione paragonabile a quella coloniale all’interno della popolazione autoctona, in un processo – abbiamo detto – di autocolonizzazione.

Le metropoli (post)coloniali

Dalla *metropolis* partivano i colonizzatori per andare nelle colonie. Oggi dai territori ex-coloniali si muovono uomini e donne verso l’Europa, verso la vecchia *metropolis*. Oggi non ci sono quasi più francesi in Algeria ma ci sono molti algerini in Francia. Le attuali migrazioni internazionali (viste da questa sponda del Mediterraneo) sembrano rappresentare una sorta di effetto *boomerang* della colonizzazione storica, la sua onda lunga, e – assieme alle popolazioni ex-colonizzate (ora migranti) – anche la strutturazione coloniale delle relazioni appare ritornare (storicamente e culturalmente) nella *metropolis*, specialmente nelle sue città di asfalto e cemento, nelle sue metropoli.

Le migrazioni internazionali si dirigono infatti, prioritariamente, verso le grandi città (Ambrosini, 2012): in Italia “quasi la metà della popolazione straniera (48,2%) risiede nei comuni capoluoghi di provincia, rispetto a una percentuale del 30,3% riferita al totale della popolazione residente” (Meringolo, 2003, p. 332). Di conseguenza, “vi è una forte concentrazione di nati stranieri nelle città medie e grandi; e infatti il 59% dei bambini di altra nazionalità viene al mondo nei capoluoghi di provincia, contro il 48,7% dei nati italiani” (Favaro, 2003, p. 453). Certo non tutti i capoluoghi di provincia italiani sono “metropoli” ma è importante segnalare questa direzione tendenziale.

La globalizzazione mette a disposizione del capitale un’enorme quantità di lavoro a basso costo, e ciò non solo nei settori meno qualificati, a basso valore aggiunto, ma anche in quelli a valore aggiunto elevato, compresi quelli ad alta tecnologia (Bini Smaghi, 2013, pp. 23, 27-8). Contemporaneamente, cresce la domanda di servizi specializzati connessi col processo di invecchiamento della popolazione: servizi di assistenza, sanitari, turistici, etc. (Bini Smaghi, 2013, p. 29). I lavoratori migranti costituiscono così ormai un decimo della nostra forza lavoro, generano una parte cospicua del PIL, sostengono il sistema pensionistico, interagiscono col mercato del credito, si fanno imprenditori e, infine, consumano (Riccardi, 2013, p. 96).

Se il fenomeno migratorio – come appare chiaro – continuerà a crescere, aumenterà prevedibilmente anche la multiculturalizzazione delle metropoli, grazie all’urbanizzazione dei migranti. Secondo Harvey, infatti, la metropoli stessa “produce” sempre nuova forza lavoro da sfruttare “per mezzo dell’immigrazione,

dell'esportazione di capitali o della proletarizzazione di elementi della popolazione precedentemente indipendenti" (2012, p. 11). Ciò rende le metropoli produttrici di grandi ricchezze e, contemporaneamente, di povertà ed esclusioni crescenti. Secondo Sassen, infatti, la città globale "concentra al proprio interno una quota sproporzionata di potere aziendale globale ed è uno dei luoghi chiave della sua valorizzazione; ma concentra anche una quota sproporzionata di popolazione svantaggiata ed è al contempo uno dei luoghi chiave della sua svalorizzazione" (1998, p. 33). Il futuro dello spazio urbano globale è quindi definito tanto, verticalmente, dalle superfici a specchio dei grattacieli quanto, orizzontalmente, dalle distese opache di lamiere e materiali di scarto che caratterizzano gli *slum* (Barbieri, Mento, 2010, p. 37). E secondo gli esperti ONU ben oltre un quarto della popolazione mondiale è destinato entro il 2020 a vivere in baraccopoli metropolitane (Barbieri, 2010, p. 41).

In più, va sottolineato che tra i cittadini residenti, da una parte, e la popolazione migrante (ma anche gli autoctoni dei ghetti disperati, i marginali impegnati in attività informali e illegali, etc.) dall'altra, si struttura spesso un rapporto di sfruttamento economico-lavorativo. La città legale sfrutta la città illegale per i lavori "sporchi" (Sciurba, 2009, pp. 140-1). E solo pochi chilometri separano ormai i grattacieli dalle bidonville, il dominio metropolitano dai tuguri dei (post)colonizzati. Siamo cioè giunti al centro del nodo costituito dall'accezione plurale – economica, coloniale, urbanistica – della metropoli.

Questo crea nelle nostre metropoli un senso di spaesamento: "il moltiplicarsi a livello planetario di occasioni di incontro e scontro e soprattutto di – forzata o meno – convivenza tra culture antropologiche differenti coincide epocalmente con una acuta fase critica della nostra identità di occidentali e europei" (Pomi, 1997, p. 59). L'esperienza dell'alterità costituita dall'immigrazione in Europa coincide infatti con alcune trasformazioni endogene che mettono in crisi la tradizionale contrapposizione noi/loro, residenti/immigrati, colonizzatori/colonizzati: prima tra tutte il complesso passaggio dal modo di produzione fordista a quello postfordista.

Il passaggio tendenziale dal tradizionale lavoro dipendente al lavoro autonomo (che comporta un trasferimento di culture lavoriste e di modi di pensare che si sono cristallizzati nell'ultimo secolo e mezzo) (Bologna, Banfi, 2011, p. 13), costituisce infatti una notevole trasformazione culturale. Il lavoratore autoctono, con il declino del lavoro salariato dipendente, necessita infatti ormai di quell'attitudine al cambiamento continuo che anche la migrazione esige.

Stesso discorso vale per la precarizzazione lavorativa sempre più spinta e per l'innovazione sempre più veloce: la precarietà infatti, intesa come esposizione al rischio, e l'innovazione vanno ormai di pari passo (Bologna, Banfi, 2011, p. 38). Poiché l'innovazione tecnologica costante è ormai necessaria al lavoratore postfordista per restare nel mercato del lavoro, così come l'assunzione del rischio autoimprenditoriale, sempre più si diffondono anche tra gli europei autoctoni le

stesse caratteristiche di rischio, precarietà e innovazione coatta che connotano le vite dei migranti.

Accanto ai migranti, tutti i cittadini della *metropolis* sono infatti oggi interessati da forme di mobilità spinta: una mobilità fisica, una virtuale (attraverso internet e le telecomunicazioni) e – ormai – anche una mobilità professionale (da un’occupazione all’altra, dal lavoro dipendente a quello autonomo del popolo delle partite IVA, etc.) (Bologna, Banfi, 2011, p. 11), etc. Si tratta di una mobilità diversa da quella di epoca coloniale, che prevedeva un ritorno all’Europa, che aveva come centro il “noi” colonialista e i suoi interessi, che produceva un espansionismo rapace. Se ancora predatoria è la mobilità del capitale transnazionale, quella degli attuali cittadini metropolitani è una mobilità spaesata, inquieta, preoccupata e insicura. A partire da questa comune condizione di mobilità, la contrapposizione tra cittadini metropolitani e “cittadini” ex-coloniali si assottiglia sempre di più.

Tale contrapposizione appare anzi superata se la poniamo all’interno della cornice teorica che propongo, la quale indica flessibilità lavorativa, precarietà esistenziale, smantellamento del *welfare state*, indebitamento generalizzato (connessi al modo di produzione postfordista) come nuovi strumenti di gestione del mercato del lavoro (per gli “autoctoni”), esattamente come lo sono i permessi di soggiorno, i Centri di Identificazione ed Espulsione e il razzismo istituzionale (Bartoli, 2012), per il lavoro “migrante” (cioè ex coloniale).

Tutti infine, autoctoni e migranti, siamo accomunati dalla produzione postcoloniale di un’inclusione selettiva, differenziale, che – sul vecchio modello della distinzione tra cittadini (metropolitani) e sudditi (coloniali) – costruisce una pluralità di status più o meno privilegiati. La non-cittadinanza dello straniero e la non-integrazione del diverso (ad esempio della barbona) si sostengono a vicenda con configurazioni e posizionamenti differenti e in parte attraversantisi. La relazione asimmetrica residenti-migranti, che si stabilisce nelle nostre metropoli, si struttura anche ai danni dei vagabondi, dei lavavetri, dei *writer*, dei mendicanti, dei piccoli spacciatori (che, tra l’altro, sono spesso anche migranti). Sulla base del nesso etimologico città-cittadinanza possiamo cioè dire che la metropoli diventa oggi una sorta di mappa topografica dei diritti (Burgio, 2005, pp. 89-121), incarnazione di una strategia di gestione biopolitica tesa a dividere, gerarchizzare, escludere, sottomettere, sfruttare. Le nostre metropoli sono cioè il precipitato di quella relazione coloniale che non si è dissolta ma riconfigurata: esse incarnano le dinamiche della globalizzazione neoliberista.

Conseguenza di questo inquadramento è che tutti, residenti e migranti, siamo accomunati – dal punto di vista esistenziale – dalla medesima condizione metropolitana.

La condizione metropolitana

L'urbanizzazione delle migrazioni si inserisce (amplificandolo) in un più generale processo di inurbamento: sul pianeta, “nel 1900 c'erano 11 città con più di un milione di abitanti; nel 1950, 75; nel 1976, 191. Oggi le città con più di un milione di abitanti sono 414” (Rifkin, 2010, p. 395) e, di queste, 45 ne contano più di cinque milioni (Negri, 2008, p. 154). E più è grande, più la metropoli diventa luogo di interazione tra le differenze.

Ciò non dipende – storicamente – solo dalle recenti migrazioni internazionali. Come nota Clifford, molteplici sono state infatti le figure dell'Altro presenti nel nostro continente: l'espatriato, il rifugiato, la comunità in esilio, la minoranza etnica stanziale, la manodopera straniera stagionale, i lavoratori cosmopoliti ad alto reddito, etc. (Clifford, 1999, pp. 300 e sgg.).

E anche quel cittadino europeo che è (e sia sempre stato) fermo, appare in viaggio, perché ci sono forze che potentemente passano attraverso i confini, come la televisione, la radio, le merci, gli eserciti, le epidemie, le idee, le prostituzioni, le mode (Clifford, 1999, p. 42), senza dimenticare i matrimoni misti, le adozioni internazionali e il turismo (Rifkin, 2010, p. 403). Oggi, cioè, tutti “noi” siamo in viaggio dentro un processo di globalizzazione e di contatti interculturali.

L'orizzonte del viaggio vale ovviamente anche, e a maggior ragione, per i migranti: essi non costituiscono infatti un soggetto culturale omogeneo che si inserisce – semplicemente – in un nuovo contesto, altrettanto omogeneo dal punto di vista culturale. In molte nostre metropoli, piuttosto, l'esperienza di attraversamento dei confini si prolunga per i/le migranti nel vivere fianco a fianco con connazionali provenienti da altre aree, che parlano dialetti diversi e fanno capo a tradizioni differenti (come capita ad esempio agli emigrati dalla sconfinata Cina), e fianco a fianco con migranti provenienti da altri Paesi d'emigrazione. Tutto ciò, ovviamente, non pone sullo stesso piano tutti i soggetti coinvolti: continuando nella metafora del viaggio, potremmo dire che, se tutti viaggiamo, alcuni lo fanno in prima, altri in terza classe. La condizione metropolitana riproduce infatti continuamente la polarizzazione tra *metropolis* e *colonia* e, come in una configurazione ologrammatica, i rapporti di forza asimmetrici che si dispiegano nel pianeta sono rappresentati nella metropoli.

Persino la forma stessa di quest'ultima è infatti ormai cambiata. Secondo Dematteis, la singola metropoli è oggi “sempre meno «sistema» al suo interno, mentre l'unico vero sistema sta diventando la rete metropolitana planetaria. [...] Ogni città, come nodo di una rete, dipende dalla rete nel suo insieme: l'intensità delle sue interazioni funzionali con altri «nodi» dipende sempre meno dalla distanza e sempre più dalle reciproche specializzazioni. [...] Ciò che eravamo abituati a pensare come abbastanza regolarmente distribuito in un unico spazio omogeneo e continuo ci appare ora diviso tra più spazi, appartenenti a reti di funzioni e relazioni diverse,

prive di un centro geograficamente riconoscibile. La «centralità» da attributo di singole località (città) diventa un attributo della rete. E poiché ogni città può appartenere a più reti di relazioni funzionali, non coincidenti tra loro, la città come «località centrale» perde la sua identità territoriale e si scompone in tanti frammenti quante sono le reti da cui è attraversata” (1991, pp. 100-102). Le metropoli non sono quindi entità posizionate, limitate dai loro confini: sono un insieme di reti e relazioni che avvolge il pianeta intero, e quindi riproducono quella globalizzazione neoliberista e quel neocolonialismo che caratterizzano il globo.

La metropoli ha così assunto la doppia faccia del radicamento e del cosmopolitismo (Maffesoli, 2004, p. 186). In essa, le relazioni di prossimità possono coesistere con, e includere, aspirazioni universalistiche. Nelle metropoli, tutti (migranti e non) realizziamo quindi un costante intreccio tra pratiche di *filiazione*, di trasmissione culturale all'interno della famiglia e della comunità, e di *affiliazione*, di trasmissione assicurata dai gruppi di appartenenza che si attraversano nelle varie fasi della vita. La tradizione non è quindi un mero lascito nostalgico del passato ma un ingrediente fondamentale per la formazione di nuove identificazioni in contesti sociali e culturali in mutamento (Altin, 2004, p. 96). Nelle metropoli siamo insomma immersi, volenti o nolenti, in un contesto sociale interculturale che si costituisce nella spontaneità degli scambi umani, delle esperienze e degli incontri che generano apprendimento (Demetrio, Favaro, 2002, p. 12). Nella metropoli si mostra chiaramente come, seguendo Clifford, la cultura di un popolo non sia un oggetto che esiste prima dei contatti con le altre culture, ma che anzi di questi si nutre e proprio grazie a questi si struttura (Clifford, 1999). La cultura è in sé differenza! La metropoli multiculturale è differenza di differenze!

Inevitabilmente, la metropoli diventa così il luogo fisico in cui vengono rappresentati – è il suo aspetto spettacolare! – tutti i soggetti individuali e collettivi: dagli ipermercati ai club per scambisti, dalle bettole per i punkabestia ai viali per le nigeriane vittime della tratta, dai negozi pakistani di alimentari alle stazioni dei barboni, dalle case sovraffollate degli immigrati illegali ai quartieri-dormitorio dei *working poor*, dai negozi Prada alle processioni degli induisti, e così via. Conseguenza di ciò è che, nota ancora Sennett, “chi vive in una città passa da un luogo ad un altro, da una attività all'altra, assumendo i colori di ogni ambiente” (1992, p. 141) in riferimento a un certo segmento della propria personalità. La metropoli è cioè per tutti esperienza continua dell'attraversamento di soglie, esperienza della migrazione quotidiana: pur “determinato dal suo territorio, dalla sua tribù e dalla sua ideologia, ognuno può anche, e in un lasso di tempo molto breve, far irruzione in un altro territorio, un'altra tribù, un'altra ideologia” (Maffesoli, 2004, pp. 215-6).

A questa faccia della realtà metropolitana va però accostata anche l'altra – che troppo spesso si sovrappone alla linea di demarcazione tra il grattacielo e la bidonville – rappresentata dalla forte e frequente conflittualità interculturale: dalle rivolte nelle *banlieues* parigine agli attentati di Londra del 2005. E rispetto a tali episodi,

Palumbo ci ricorda, ad esempio, “come la rivolta degli immigrati riguardi in modo prevalente la seconda generazione, quella cioè nata nel paese ospite, di cui è culturalmente parte, ma a cui è negata una piena integrazione sociale” (Palumbo, 2011, p. 166). Queste considerazioni ci riportano cioè, seppure ce ne fosse bisogno, al nostro passato di sfruttamento economico dell’alterità coloniale. Soprattutto, ci rendono consapevoli del fatto che l’intercultura, cui abbiamo affidato molte speranze, mostra oggi una crisi, effetto di una contraddizione strutturale.

La metropoli e l’intercultura

Il progetto dell’interazione creativa e reciproca delle differenze, portato avanti dall’intercultura, si mostra oggi chiaramente inefficace, anche perché finanziato (poco) da quel capitale multinazionale e dai governi rappresentanti i suoi interessi, i quali hanno bisogno – per i loro fini di sfruttamento e dominio – del *divide et impera*. I progetti finalizzati all’intercultura corrono il rischio di essere la proverbiale foglia di fico posta su una vergognosa realtà fatta di colonizzazione e di autocolonizzazione. Adottando un’ottica materialistica, infatti, la mancata integrazione dei migranti “può essere ricondotta alle stesse cause responsabili per l’alienazione della *white working class*, [...] costretta a competere quotidianamente per posti di lavoro, opportunità e beni e servizi pubblici sempre più scarsi” (Palumbo, 2011, p. 166). A riprova di ciò sta il fatto che non è affatto raro osservare anche tra i cittadini di origine straniera atteggiamenti negativi verso l’immigrazione più recente, in modi e forme indistinguibili da quelli della maggioranza “autoctona”.

Insomma, il dialogo interculturale è sostanzialmente ostacolato da quelle politiche neoliberiste di blocco della mobilità sociale, di cancellazione del *welfare*, di precarizzazione del lavoro e di smantellamento dei diritti che costringono a una triste lotta tra poveri per la sopravvivenza. Questa consapevolezza va accostata alle concezioni culturaliste (pro o contro) che legano il vasto orizzonte interculturale, e il discusso concetto di “integrazione”, al piano delle identità culturali. Riconoscere la complessa e contraddittoria condizione metropolitana (nei suoi aspetti economici, postcoloniali, urbanistici, lavorativi, di mobilità, culturali, identitari, politici etc.) non può, insomma, non avere delle ricadute sull’intercultura.

Tre sono a mio avviso le conseguenze teoriche da ricavare. Innanzitutto, quanto detto spinge a ridefinire contatti e conflitti interculturali come conflitti – in realtà – ormai *intraculturali*, fortemente condizionati da differenziazioni interne alla società complessa. Insomma, nella condizione metropolitana, il limite tra “interno” ed “esterno”, “intraculturale” e “interculturale” si fa labile e sfumato, spingendo sempre più l’intercultura verso una sua riconfigurazione come plurale – e onnicomprensiva – *pedagogia delle differenze*.

In seconda istanza, bisogna guardare ai migranti senza dare per scontato ciò che non lo è affatto: che abbiano cioè innanzitutto un'identità etnica, una peculiarità culturale prima che una complessa soggettività individuale (Mezzadra, 2002, p. 95). Come ricorda Geertz, infatti, «culture», «popoli», o «gruppi etnici» non sono ammassi di identità definiti dai confini del consenso; sono invece varietà di partecipazione ad una vita collettiva, che si svolge contemporaneamente a una dozzina di livelli diversi e in una dozzina di dimensioni e ambiti diversi» (Geertz, 1999, p. 68). Allora, non esistono più culture isolabili (e identiche a se stesse), piuttosto diverse «forme di vita» trasversali a quelle «identità» culturali (che tra l'altro sono anch'esse in continua evoluzione e internamente costituite di elementi di altre culture) (Sirna Terranova, 1997, p. 25).

Infine dobbiamo superare quelle logiche paternalistiche e postcoloniali che vedono i migranti solo in posizione subalterna, solo come vittime (Mezzadra, 2002, p. 90), riconoscendo il progetto migratorio come intrapresa individuale tesa all'emancipazione. Così facendo è possibile riconoscere ogni migrante come una storia a sé, caratterizzata non solo da appartenenze plurime (linguistiche, socio-economiche, culturali, di genere...) ma anche da esclusioni molteplici (linguistiche, socio-economiche, culturali, di genere...), portatrice quindi di bisogni individuali e, soprattutto, di una progettualità di fuoriuscita dalla subalternità, dalla condizione di vittima, dalla condizione di sfruttamento (post)coloniale.

Solo così la metropoli può diventare un luogo dove trasformare la apparentemente insanabile contraddizione politica fra appartenenze, progettualità e mancanza di una cittadinanza piena (Tarozzi, 2005, p. 168) in un progetto pedagogico di inclusione che, necessariamente, è anche politico. L'intercultura – nel contesto urbanistico, e nella condizione esistenziale, della metropoli – non può infatti esistere se non come pratica di resistenza, di lotta contro il modello postcoloniale che lo sfruttamento economico ha oggi assunto (tanto nella ex *metropolis* – con le migrazioni – quanto nelle ex colonie, col neocolonialismo) e va, a mio avviso, intesa come pratica teorica per l'inclusione politica (e di conseguenza economica) di tutti/e.

Come nota Oliverio, «il movimento dell'inclusione parte paradossalmente da chi è *escluso*, sicché si può azzardare una definizione minima, e negativa, di inclusione come *non-esclusione*, dove il «non» sta a indicare il momento di resistenza alla marginalizzazione, all'apartheid civile, al bando dalla *civitas* che culmina in una ristrutturazione della *civitas* medesima. In questo senso, l'inclusione non ingloba chi è fuori, ma è il processo di riconfigurazione e riorganizzazione dello spazio del discorso pubblico che, attivato da una richiesta di chi è «fuori», «imponere» a chi è «dentro» di rinegoziare lessici, procedure, istituzioni» (Oliverio, 2010, p. 56). Tale processo di inclusione non serve allora solo ai migranti, né è solo un modo di prevenire i conflitti interculturali, ma è anche un'occasione di trasformazione e di lotta per gli autoctoni.

La complessa condizione metropolitana che abbiamo disegnato evidenzia insomma nell'intercultura uno stretto legame tra il versante culturale e quello politico.

Da un punto di vista culturalista, “l'inclusione interculturale è contemporaneamente mezzo e fine-in-vista: mezzo nella misura in cui, promuovendo la negoziazione partecipata di procedure, valori e norme comportamentali, scongiura l'ossificarsi e isterilirsi delle culture e l'arroccamento dei soggetti che finiscono per schiacciare la propria identità personale su quella culturale, con la conflittualità e la disgregazione sociale che ne consegue; fine-in-vista dal momento che, in quanto processo di co-costruzione di procedure condivise, spinge al confronto con l'Altro, alla relativizzazione dei propri punti di vista, al dislocamento rispetto alle proprie certezze, agli stereotipi e ai pregiudizi, incoraggia la «mobilità» all'interno del proprio patrimonio culturale, attivandone significati rimasti ascosti, riposti, rimossi, non attualizzati, solamente potenziali” (Oliverio, 2010, p. 74). L'intercultura può così, in un contesto metropolitano, declinarsi come creatività: “la capacità di inventare, costruire, dare vita a forme sociali e culturali nuove, inedite, imprevedute, soprattutto in contesti caratterizzati dalla compresenza o convivenza interculturale, anche in presenza di relazioni asimmetriche e coloniali. [...] La teoria della creatività culturale ipotizza un ruolo attivo e costruttivo delle società native nel contesto delle varie forme e ondate di globalizzazione che percorrono o hanno percorso il pianeta” (Favole, 2012a, p. 63). In questo modo si pongono infatti in primo piano relazioni e condivisioni, a discapito delle *identità*, e anche se i soggetti e le culture si situano ovviamente all'interno di campi di potere diversi, questa impostazione consente di non cadere nell'opposizione dicotomica noi/altri, egemoni/egemonizzati, dominanti/subalterni (Favole, 2012b, pp. 13-4).

Tuttavia, perché il dialogo interculturale abbia un carattere di equivalenza e reciprocità (Pinto Minerva, 2002, p. 13), perché cioè non si trasformi nei fatti in una pratica – ancora! – di colonizzazione da parte del più forte, ma affinché stimoli un dialogo paritario tra le differenze, finalizzato alla deliberazione pubblica e alla creazione sociale condivise, consapevoli e riflessive, è necessario un preciso passaggio politico: la presa di parola da parte di tutti.

La presa di parola contiene infatti in sé una tensione emancipativa che, già presente nell'antica democrazia ateniese – come *parrhesia* – può oggi dispiegarsi anche nelle nostre metropoli. Qui, la presa di parola pubblica e senza reticenze – condizione necessaria della politica – può indicare la volontà di partecipare, consapevolmente ed esplicitamente, alla costruzione del dialogo interculturale e, più in generale, alla creazione della società di oggi e di domani.

Quella interculturale esprime ovviamente una rivisitazione fortemente democratica della *parrhesia*. Storicamente, infatti, il diritto di parola non è mai appartenuto a tutti. Era nel mondo greco una facoltà concessa solo ai cittadini: “colui che è privato della *parresia* [...] non può partecipare alla vita politica della città. [...] Per

poter parlare all'assemblea, all'*ekklesia*, si deve essere cittadini” (Foucault, 1996, pp. 8-9). L'uso della *parrhesia* era cioè connesso a una cittadinanza piena, sicuramente non concessa agli stranieri. La situazione non sembra oggi essere cambiata: non ha di fatto diritto alla parola pubblica chi (autoctono o migrante che sia) non è cittadino *de iure* e *de facto* e proprio la sua mancata presa di parola contribuisce a tenerlo fuori della cittadinanza. E la mancata presa di parola da parte di tutti incide, da una parte, sulla mancata connotazione interculturale della nostra democrazia (Ricca, 2008) e, dall'altra, sulla mancata connotazione democratica sia del dialogo sociale sia della ricerca teorica interculturale, nelle quali la parola dell'Altro è pressoché assente (Burgio, 2007). La presa di parola parresiasica da parte di tutti/e si configura invece come mezzo e fine di una cittadinanza interculturale e inclusiva, e ha in sé una grande potenzialità emancipativa visto che – secondo la celeberrima affermazione di Spivak, ormai diventata il manifesto degli studi postcoloniali – “un subalterno che parla non è più tale” (Mellino, 2005, p. 80).

Bibliografia

- Altin, R. (2004). *L'identità mediata. Etnografia delle comunicazioni di diaspora: i ghanesi del Friuli Venezia Giulia*. Udine: Forum.
- Ambrosini, M. (a cura di) (2012). *Governare città plurali. Politiche locali di integrazione per gli immigrati in Europa*. Milano: Franco Angeli.
- Barbieri, P., & Mento, F. (2010). Postmetropoli: le forme della città. In P. Barbieri (a cura di). *È successo qualcosa alla città. Manuale di antropologia urbana*. Roma: Donzelli.
- Barbieri, P. (2010). La città informale. In P. Barbieri (a cura di). *È successo qualcosa alla città. Manuale di antropologia urbana*. Roma: Donzelli.
- Bartoli, C. (2012). *Razzisti per legge. L'Italia che discrimina*. Roma-Bari: Laterza.
- Basso, P. (2000). Dalle periferie al centro, ieri e oggi. In P. Basso, & F. Perocco (a cura di). *Immigrazione e trasformazione della società*. Milano: Franco Angeli.
- Bini Smaghi, L. (2013). Immigrati ed economia: la prospettiva a lungo termine. In M. Impagliazzo (a cura di). *Integrazione. Il modello Italia*. Milano: Guerini e Associati.
- Bologna, S., & Banfi, D. (2011). *Vita da freelance. I lavoratori della conoscenza e il loro futuro*. Milano: Feltrinelli.
- Borghi, R., & Camuffo, M. (2010). Differency: postcolonialismo e costruzione delle identità urbane. In P. Barbieri (a cura di). *È successo qualcosa alla città. Manuale di antropologia urbana*. Roma: Donzelli.

- Breidenbach, J., & Zukrigl, I. (2000). *Danza delle culture. L'identità culturale in un mondo globalizzato*. Torino: Bollati Boringhieri (ed. orig., *Tanz der Kulturen. Kulturelle Identitäten in einer globalisierten Welt*, München: Antje Kunstmann, 1998).
- Burgio, G. (2005). La città è un palinsesto. Corpi, differenze, cittadinanze. In M. Marino (a cura di). *Il mito della cittadinanza. Analisi e problemi in prospettiva pedagogica*. Roma: Anicia.
- Burgio, G. (2007). *La diaspora interculturale. Analisi etnopedagogica del contatto tra culture: i Tamil in Italia*. Pisa: ETS.
- Clifford, J. (1999). *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*. Torino: Bollati Boringhieri (ed. orig., *Routes: travel and translation in the late twentieth century*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997).
- Dematteis, G. (1991). La scomposizione metropolitana. In P. Petsimeris (a cura di), *Le trasformazioni sociali dello spazio urbano. Verso una nuova geografia della città europea*. Bologna: Pàtron.
- Demetrio, D., & Favaro, G. (2002). *Didattica interculturale. Nuovi sguardi, competenze, percorsi*. Milano: Franco Angeli.
- Favaro, G. (2003). Per la famiglia, per sé, per i figli. Progetti, legami familiari e ruolo materno nella migrazione femminile. In F. Cambi, G. Campani, & S. Ulivieri (a cura di). *Donne migranti. Verso nuovi percorsi formativi*. Pisa: ETS.
- Favole, A. (2012a). Creatività culturale. In F. Saillant, M. Kilani, & F. Graezer Bideau (a cura di). *Per un'antropologia non egemonica. Il Manifesto di Losanna*. Milano: Elèuthera.
- Favole, A. (2012b). Cultura, creatività, potere. Un'introduzione al Manifesto di Losanna. In F. Saillant, M. Kilani, & F. Graezer Bideau (a cura di). *Per un'antropologia non egemonica. Il Manifesto di Losanna*. Milano: Elèuthera.
- Finley, M.I. (2000). Le colonie: un tentativo di tipologia. In M.I. Finley, & E. Lepore. *Le colonie degli antichi e dei moderni*. Roma: Donzelli.
- Foucault, M. (1996). *Discorso e verità nella Grecia antica*. Roma: Donzelli (ed. orig., *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1985).
- Geertz, C. (1999). *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*. Bologna: il Mulino (ed. orig., *Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20 Jahrhunderts*, Wien: Passagen Verlag, 1996).
- Guha, R. (2002). A proposito di alcuni aspetti della storiografia dell'India coloniale. In R. Guha, & G.C. Spivak. *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*. Verona: Ombre Corte.
- Harvey, D. (2011). *L'enigma del capitale. E il prezzo della sua sopravvivenza*. Milano: Feltrinelli (ed. orig., *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism*, New York: Oxford University Press, 2000).
- Harvey, D. (2012). *Il capitalismo contro il diritto alla città. Neoliberalismo, urbanizzazione, resistenze*. Verona: Ombre Corte.

- Latouche, S. (1992). *L'Occidentalizzazione del Mondo*. Torino: Bollati Boringhieri (ed. orig., *L'Occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, Paris: La découverte, 1989).
- Loomba, A. (2006). *Colonialismo/Postcolonialismo*. Roma: Meltemi (ed. orig., *Colonialism/Postcolonialism*, New York: Routledge, 1998).
- Maciotti, M.I., & Pugliese, E. (2003). *L'esperienza migratoria. Immigrati e rifugiati in Italia*. Roma-Bari: Laterza.
- Maffesoli, M. (2004). *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società postmoderne*. Milano: Guerini e Associati (ed. orig., *Le temps des tribus: le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*, Paris: Ed. Le Livre de Poche, 1988).
- Mellino, M. (2005). *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*. Roma: Meltemi.
- Meringolo, P. (2003). Donne migranti: strategie di *empowerment* per essere presenti nelle comunità territoriali. In F. Cambi, G. Campani, & S. Ulivieri (a cura di). *Donne migranti. Verso nuovi percorsi formativi*. Pisa: ETS.
- Mezzadra, S. (2002). Soggettività e modelli di cittadinanza. In AA.VV. *Controimpero. Per un lessico dei movimenti globali*. Roma: Manifestolibri.
- Mezzadra, S. (2008). *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*. Verona: Ombre Corte.
- Mintz, S.W. (1985). *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. New York: Viking.
- Moulier Boutang, Y. (2002). *Dalla schiavitù al lavoro salariato*. Roma: Manifestolibri (ed. orig., *De l'esclavage au salariat: économie historique du salariat bridé*, Paris: PUF, 1998).
- Negri, T. (2008). Postfazione. In M. Tari. *Movimenti dell'Ingovernabile. Dai controvertici alle lotte metropolitane*. Verona: Ombre Corte.
- Oliverio, S. (2010). L'inclusione interculturale come frontiera educativa. In M. Striano (a cura di). *Pratiche educative per l'inclusione sociale*. Milano: Franco Angeli.
- Palumbo, A. (2011). Diritti di gruppo e autonomia politica. Una prospettiva arendtiana sulla crisi del multiculturalismo liberale. In A. Palumbo, & V. Segreto (a cura di). *Globalizzazione e governance delle società multiculturali*. Milano-Udine: Mimesis.
- Pinto Minerva, F. (2002). *L'intercultura*. Roma-Bari: Laterza.
- Pirrone, M.A. (2010). La Sicilia tra frontiera della periferia e periferia essa stessa. In C. Bartoli (a cura di). *Asilo/esilio. Donne migranti e richiedenti asilo in Sicilia*. Palermo: Duepunti.
- Pomi, M. (1997). Orizzonti e problemi. In D. Demetrio (a cura di). *Nel tempo della pluralità. Educazione interculturale in discussione e ricerca*. Scandicci (Fi): La Nuova Italia.
- Ricca, M. (2008). *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*. Bari: Dedalo.

- Riccardi, A. (2013). L'Europa dei migranti. Modelli di integrazione. In M. Impagliazzo (a cura di). *Integrazione. Il modello Italia*. Milano: Guerini e Associati.
- Rifkin, J. (2010). *La civiltà dell'empatia. La corsa verso la coscienza globale nel mondo in crisi* (trad. di P. Canton). Milano: Mondadori (ed. or. *The Empathic Civilization*, London: Penguin, 2010).
- Sassen, S. (1998). *Globalizzati e scontenti. Il destino delle minoranze nel nuovo ordine mondiale*. Milano: il Saggiatore (ed. orig., *Globalization and Its Discontents. Essays on the New Mobility of People and Money*, New York: New Press, 1998).
- Sayad, A. (2002). *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*. Milano: Raffaello Cortina (ed. orig., *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris: Seuil, 1999).
- Sciarba, A. (2009). *Campi di Forza. Percorsi confinati di migranti in Europa*. Verona: Ombre Corte.
- Sennett, R. (1992). *La coscienza dell'occhio. Progetto e vita sociale nelle città*. Milano: Feltrinelli (ed. orig., *The Conscience of the Eye: The design and social life of cities*, London: Faber and Faber, 1991).
- Sirna Terranova, C. (1997). *Pedagogia interculturale. Concetti, problemi, proposte*. Milano: Guerini e Associati.
- Tarozzi, M. (2005). Formazione globale come agire politico. In M. Tarozzi (a cura di). *Educazione alla cittadinanza. Comunità e diritti*. Milano: Guerini e Associati.
- Tomlinson, J. (2001). *Sentirsi a casa nel mondo. La cultura come bene globale*. Milano: Feltrinelli (ed. orig., *Globalization and Culture*, Chicago: Chicago University Press, 1999).
- Žižek, S. (2003). *Difesa dell'intolleranza*. Troina (En): Città Aperta.
- Zoletto, D. (2011). *Pedagogia e studi culturali. La formazione tra critica postcoloniale e flussi culturali transnazionali*. Pisa: ETS.

Giuseppe Burgio. Professore a contratto di Pedagogia presso l'università di Palermo, oltre a contributi in riviste scientifiche in Italia, Francia, Spagna e Stati Uniti, ha pubblicato i volumi *La diaspora interculturale. Analisi etnopedagogica del contatto tra culture: i Tamil in Italia* (ETS, 2007), *Mezzogi maschi. Gli adolescenti gay dell'Italia meridionale* (Mimesis, 2008), e *Adolescenza e violenza. Il bullismo omofobico come formazione alla maschilità* (Mimesis, 2012), vincitore del Premio Nazionale di Pedagogia 2014 della SIPED. Sua è anche la curatela di *Oltre la nazione. Conflitti postcoloniali e pratiche interculturali. Il caso dei Tamil* (Ediesse, 2014). Contatto: giuseppeburgio@libero.it.