

## **Per una convivialità delle culture. Il multiculturalismo secondo il paradigma del dono**

di Vito De Michele

### *Introduzione*

L'ipotesi di lavoro che in questo saggio proviamo a sviluppare è che il “paradigma del dono” inaugurato da Marcel Mauss può introdurre, rispetto alle politiche del riconoscimento, «una sporgenza epistemologica e filosofico-politica ulteriore»<sup>1</sup> capace di oltrepassarne i deficit di fondo rinvenibili in una concezione riduttiva dell'identità e soprattutto del riconoscimento incapace di investire il valore di legame e di reciprocità fra soggetti o culture diverse, e che si concreta nella mancanza di comunicazione interculturale. Anzi, la nostra convinzione è che solo a partire da un'etica del dono è possibile pensare e attuare una reale politica del riconoscimento: non un'apertura indiscriminata e relativistica delle frontiere materiali e simboliche, o una generosità a senso unico, ma l'attuazione di legami reciproci di riconoscimento che, innestati nel dono, impegnano tanto chi dona tanto chi riceve nella costruzione di una comunità autenticamente pluralistica e multiculturali che permetta una “convivialità delle culture”. Nella prima parte del saggio cerchiamo di leggere il multiculturalismo (come “fatto” e come “teoria”) ed alcune fra le più rilevanti teorie del riconoscimento alla luce del dono che ne rinviene limiti e aporie. Nella seconda parte proviamo a caratterizzare i contorni del paradigma del dono da “Mauss al MAUSS”

---

<sup>1</sup> F. Fistetti, *La svolta culturale dell'Occidente. Dall'etica del riconoscimento al paradigma del dono*, Morlacchi, Perugia 2010, p. 207.

esplicitandone la portata epistemologica ed etico-politica. Infine nella terza tentiamo di delineare il passaggio – inteso come intreccio e ibridazione – dall’etica del riconoscimento al paradigma del dono tale da inaugurare la prospettiva politico-normativa di una convivialità delle culture.

### 1. *Multiculturalismo e teorie del riconoscimento*

L’analisi del multiculturalismo non può che partire dalla sua configurazione come “fatto” o processo storico, cioè dalla presa d’atto che le società occidentali sono irreversibilmente divenute delle società multietniche e multiculturali. Questa indagine compiuta col metodo euristico globalista dei fatti sociali “totali”<sup>2</sup>, che ne rinviene il profilo storico-genealogico quale luogo nevralgico in cui convergono e precipitano i processi di decolonizzazione e le dinamiche della globalizzazione, ci invita a sottrarci agli equivoci riduzionisti di ogni tipo (economicisti, securitari, culturali, ecc.) facendoci comprendere che il multiculturalismo non è il riaggiornamento della vecchia pratica della tolleranza, quell’«accettazione rassegnata della differenza per amor di pace»<sup>3</sup>, ma è la «questione del riconoscimento»<sup>4</sup> delle differenze, del valore ed insieme del bisogno dell’altro. Questa si manifesta nelle società occidentali, a partire dagli anni Settanta del Novecento, quando acquistano centralità le “lotte per il riconoscimento” di nuovi soggetti come donne e omosessuali, ma

---

<sup>2</sup> M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, trad. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 2002, p. 134.

<sup>3</sup> M. Walzer, *Sulla tolleranza*, trad. it. di R. Rini, Laterza, Bari 2000, p. 16.

<sup>4</sup> F. Fistetti, *Multiculturalismo. Una mappa tra filosofia e scienze sociali*, Utet, Torino 2008, p. VIII.

anche comunità etniche e culturali, i quali chiedono che la loro diversità venga accettata e riconosciuta pubblicamente. Poiché quello che appare evidente a tali soggetti minoritari è che l'origine della discriminazione, più che materiale, è soprattutto simbolica, basata cioè sugli effetti di misconoscimento delle loro specifiche identità da parte di modelli culturali discriminati che impediscono loro di sviluppare l'autostima e l'autonomia necessaria per una partecipazione a pieno titolo alla vita sociale. In risposta a tale questione si è sviluppato un ampio dibattito teorico-filosofico – il dibattito sul multiculturalismo – concernente il valore e la legittimità delle richieste di riconoscimento nonché la loro compatibilità con i principi e le istituzioni della democrazia liberale (l'universalismo dei diritti, l'uguaglianza di trattamento e la neutralità pubblica). Sotto questo profilo, il multiculturalismo non è solo un fatto, ma anche un modello culturale e politico-istituzionale di gestione delle società multietniche diretto, con modalità diverse, a riconoscere uguale dignità e rispetto alle diverse espressioni culturali compresenti. Dove però si è proceduto a delle applicazioni socio-politiche, come in Inghilterra o in Olanda (si pensi al modello della “pilastrizzazione”), ha prevalso la versione radicale-essenzialista di multiculturalismo che ha generato società «a mosaico»<sup>5</sup>, fatte di segmenti culturali impermeabili e chiusi ad ogni confronto con gravi rischi di sopraffazione interna e forti deficit di relazionalità, a motivo di premesse epistemiche erronee, vale a dire una concezione “biologista” di cultura e “cosalistica” del

---

<sup>5</sup> S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, trad. it. di A. R. Dicuonzo, Il Mulino, Bologna 2005, p. 27.

riconoscimento, che non soddisfano alcun criterio veritativo e di riconoscenza (gratitudine).

Anche i principali modelli teorico-normativi che in materia di riconoscimento/misconoscimento si contendono oggi la scena, riconducibili al paradigma del riconoscimento vero e proprio (Ch. Taylor, A. Honneth) e a quello della giustizia (J. Habermas, W. Kymlicka, N. Fraser), a ben vedere appaiono carenti sui medesimi punti (identità, riconoscimento e incontro). Tali “teorie del riconoscimento” – da Taylor a Honneth e da Habermas a Kymlicka e Fraser – se da una parte hanno avuto il merito di concettualizzare le lotte sociali per il riconoscimento e superare la miopia del cosiddetto “liberalismo dei diritti” (Rawls, Dworkin, Ackermann) – basato sulla garanzia *erga omnes* dei diritti individuali e sulla neutralità pubblica – allargando la teoria della giustizia oltre la redistribuzione economica per considerare i modelli di valore istituzionalizzati o aprendo l’etica della vita buona a istanze normative universalistiche, d’altra parte, però, nonostante la diversa concezione (etica o morale) del riconoscimento – per alcuni concerne l’“identità” (completa e non distorta), per altri la “posizione” (paritaria) di attori sociali – finiscono per assimilarlo ad un qualsiasi bene sociale desiderabile” appropriabile e redistribuibile (reddito, ricchezza, diritti) all’interno di una relazione troppo estrinseca – o solo giuridica – incapace di investire il valore di legame e di reciprocità fra soggetti o culture diverse, o ancora fra questi e le istituzioni. La “politica del

riconoscimento” di Ch. Taylor<sup>6</sup>, a dispetto della sua teoria intersoggettiva dell’identità e del “bisogno vitale” del riconoscimento, quando passa dal versante individuale a quello collettivo delle rivendicazioni culturali si risolve nella “tutela ecologica” di minoranze nazionali (come quella *québécoise*), le quali ottenuta quella protezione giuridica che ne assicura la sopravvivenza futura possono confinarsi nel perimetro delle loro identità reificate, trascurando l’importanza di rapporti di reciproco riconoscimento capaci di garantire forme di apprendimento interculturale. In A. Honneth, i tre principi del riconoscimento (amore, diritto, realizzazione)<sup>7</sup> sono sì la risorsa normativa per sostenere rivendicazioni di riconoscimento, ma non sembrano sufficienti a garantire un allargamento della relazioni di reciproco riconoscimento, anzi rischiano di rovesciarsi in pretese corporative e in volontà di potenza. L’integrazione giuridica del “patriottismo costituzionale” di J. Habermas<sup>8</sup>, mediante il modello *top-down* (politica/cultura) finisce per riproporre una strategia di giuridicizzazione dei rapporti fra i cittadini di uno Stato, poiché tale intersezione rischia di creare un rigido confine “inclusivo” verso il livello politico di integrazione (che dev’essere lasciato intatto nei suoi valori e principi costituzionali uguali per tutti), col risultato di incorporare il diverso senza la sua diversità, che resta confinata fuori, limitando ogni processo di negoziazione e di intesa tra culture diverse e con le istituzioni. Nel multiculturalismo “pluralizzante o ibrido” di

---

<sup>6</sup> Ch. Taylor, *La politica del riconoscimento*, in J. Habermas, Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. di Gianni Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2005.

<sup>7</sup> A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, trad. it. di C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002.

<sup>8</sup> J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in J. Habermas, Ch. Taylor, *Multiculturalismo*, cit.

Kymlicka<sup>9</sup>, in cui si dà una dialettica fra *national building* maggioritario e “diritti collettivi” delle minoranze etnoculturali, l’interpretazione olistica di cultura lo spinge ad una oggettivazione infondata delle “identità nazionali” ed “etnoculturali” rispetto ad altre forme culturali, e alla formulazione problematica dei “diritti culturali” o “collettivi” che riflette un’immagine statica e chiusa delle culture e, ancora più grave, corre il pericolo di innescare la deriva narcisistica dei diritti illimitati senza doveri, con gravi deficit di relazione fra le diverse culture. Dal canto suo, il modello di *status* di N. Fraser<sup>10</sup>, se riesce ad evitare l’essenzialismo e il conservatorismo culturale con la sua teoria “bidimensionale” della giustizia basata sulla norma della “parità partecipativa”, finisce tuttavia per ricondurre il riconoscimento «ad una modalità particolare della lotta per la redistribuzione»<sup>11</sup> tanto più incapace di assicurare un’interazione sociale ed una reciprocità tra soggetti e tra culture diverse. Insomma, le diverse teorie del riconoscimento sono accomunate da una concezione “cosalistica” del riconoscimento – organica ad una teoria dell’azione di tipo utilitarista – per la quale gli attori sociali mirano ad ottenere degli interessi di riconoscimento alla stregua degli interessi di possesso o di benessere. Ma a differenza dei beni redistribuibili, il riconoscimento non è divisibile, poiché riguarda sempre la specificità del modo di essere di un soggetto (un individuo, una cultura, una comunità, uno Stato). Pertanto la concorrenza nella ricerca del riconoscimento, se non è

---

<sup>9</sup> W. Kymlicka, *La cittadinanza multiculturale*, trad. it. di G. Gasperoni, Il Mulino, Bologna 1999.

<sup>10</sup> N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, trad. it. di E. Morelli, M. Bocchiola, Meltemi, Roma 2007.

<sup>11</sup> A. Caillé, *Riconoscimento e sociologia*, trad. it. di F. Fistetti, in «Post-filosofie», n. 5, IV, 2009, p. 28.

canalizzata da un ideale condiviso – ognuno vuole essere riconosciuto, ma si rifiuta di riconoscere gli altri – rischia di sfociare in un gioco a somma zero, in cui si guadagna solo se altri perdono (e reciprocamente), e nella spirale distruttiva del risentimento e dell'invidia sociale.

Per andare oltre i suddetti limiti del multiculturalismo “a mosaico” e delle teorie del riconoscimento considerate serve una svolta antropologica, etico-politica ed anche epistemologica che valorizzi la relazione con l'Altro come bene primario della soggettività. Poiché la posta in gioco nella questione del multiculturalismo è sì immediatamente antropologica: è, cioè, influenzata dal modo individualistico con cui la modernità ha pensato il soggetto – da Kant a Hobbes e Locke, sino a J. Stuard Mill e a Rawls – (autonomo, “sovrano”, dipendente da se stesso e da nessun'altro) e la relazione intersoggettiva (ridotta ad un “accidente” della soggettività o ad un “mezzo” per ottenere utilità), a cui si è contrapposta – con simmetrica ostinazione – la difesa *communitarian*<sup>12</sup> di una concezione comunitarista del soggetto che parimenti condivide coi *liberals*<sup>13</sup> la stessa clausola identitaria dell'“identità identica” repressiva nei confronti dell'Altro. Ma la posta in gioco in tale questione è altresì etico-politica ed epistemica: richiede un mutamento del paradigma della democrazia moderna – e delle sue categorie costitutive (sovranità, cittadinanza, società civile,

---

<sup>12</sup> M. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, trad. it. di S. D'Amico, Feltrinelli, Milano 1994; A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, trad. it. di P. Capriolo, Feltrinelli, Milano 1988.

<sup>13</sup> J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, trad. it. di U. Santin, Feltrinelli, Milano 1982; R. Dworkin, *I diritti presi sul serio*, trad. it. di F. Oriana, il Mulino, Bologna 1982; B. Ackermann, *La giustizia sociale nello stato liberale*, trad. it. di S. Sabattini, il Mulino, Bologna 1988.

ecc.) – al di là della soluzione “monoculturalista” del classico liberalismo politico (e della forma opposta del “multicomunitarismo”), e con esso una risoluta svolta epistemologica della razionalità occidentale moderna, tale da compiere una sua «messa in prospettiva storica (...) rispetto alle altre culture»<sup>14</sup> ed un “ampliamento del suo raggio” in senso relazionale come via per un nuovo “mondo comune” con chi è culturalmente diverso. Più precisamente, per oltrepassare le *impasses* del multiculturalismo e delle teorie del riconoscimento proponiamo di compiere un’apertura ed un passaggio – come intreccio e ibridazione – dall’etica del riconoscimento al “paradigma del dono”, che non va inteso nel senso debole o estrinseco di una ricerca di “snodi” o “giunture” di convivenza fra universi culturali tendenzialmente chiusi e incomunicanti, poiché tale apertura ha una portata non solo etica, ma eminentemente filosofica, in quanto dischiude una nuova frontiera di senso, ancora del tutto inesplorata, in grado di fornire gli strumenti epistemologici ed etico-politici più adeguati per comprendere e gestire la diversità, ripensare le dinamiche del riconoscimento e dell’ibridazione culturale.

## *2. La nuova frontiera del senso: il paradigma del dono*

Prima di inoltrarci in questo incrocio fecondo fra i due paradigmi filosofici, ci soffermiamo sul “paradigma del dono”, a partire dalla “teoria del dono” introdotta da Marcel Mauss. Nel suo celebre “Saggio sul dono” (1923-24), lo studio della forma dono –

---

<sup>14</sup> F. Fistetti, *La svolta culturale dell’Occidente*, cit., p. 11.

malgrado l'ostracismo subito dalla lettura scienziata e storicista di Lévi-Strauss<sup>15</sup> e Bourdieu<sup>16</sup> come preludio dello scambio mercantile – dischiude un intero continente teorico, in grado di realizzare una vera e propria rivoluzione filosofica. Innanzitutto la nozione di “fenomeno sociale totale” del dono<sup>17</sup>, che coinvolge la totalità della società e delle sue istituzioni, inaugura un approccio epistemologico globalista che assurge a principio euristico ed etico-politico di governo del sociale nella forma dell'«arte di vivere insieme»<sup>18</sup>, la quale chiede di tenere insieme tutti gli aspetti del sociale – la politica, la morale, l'economia – considerati nella loro unità e interdipendenza. Lo stesso statuto “ibrido”<sup>19</sup> del dono, che per Mauss non è un atto gratuito e disinteressato, ma possiede una sua logica (dare/ricevere/ricambiare) che annoda dentro di sé libertà e obbligo, interesse e disinteresse, introduce una nuova idea di razionalità, “relazionale” o di “reciprocazione”, «rivolta alla comprensione congiunta di noi stessi e dell'altro da noi»<sup>20</sup>, capace di ridisegnare la sua pretesa di universalità in una prospettiva non più assolutistica e monologica, ma laterale e dialogica<sup>21</sup>. Si tratta di un punto di analisi di estrema importanza di cui tenere conto non solo in fase di lettura del multiculturalismo, pena il suo fraintendimento al riaggiornamento della vecchia soluzione della tolleranza o, ancora peggio, a “scontro di civiltà” e a questione

---

<sup>15</sup> C. Lévi-Strauss, *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri scritti*, trad. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1965.

<sup>16</sup> P. Bourdieu, *Ragioni pratiche*, trad. it. di R. Ferrara, il Mulino, Bologna 1995.

<sup>17</sup> M. Mauss, *Saggio sul dono*, cit., p. 5.

<sup>18</sup> M. Mauss, *Apprezzamento sociologico del bolscevismo*, in Id., *I Fondamenti di un'antropologia storica*, trad. it. di R. Di Donato, Einaudi, Torino 1998, p. 131.

<sup>19</sup> M. Mauss, *Saggio sul dono*, cit., p. 127.

<sup>20</sup> F. Fistetti, *Un paradigma metadisciplinare per le scienze sociali*, in P. Chanial, F. Fistetti, *Homo donator. Come nasce il legame sociale*, il Melangolo, Genova 201, p. 82.

<sup>21</sup> Ivi, pp. 72-73.

securitaria, ma soprattutto in fase di proposta etico-politica. Perché solo da una ragione relazionale, civilizzata dal dono, che impone un allargamento del suo raggio rispetto agli schemi cognitivi dominanti (dell'*homo oeconomicus*), potrà venire la soluzione al dilemma multiculturale, vale a dire la costruzione di una «nuova logica politica multiculturale»<sup>22</sup> capace di coniugare la doppia richiesta di universalismo e contestualismo, uguaglianza e differenza, comunità politica e pluralismo culturale. Inoltre ad essere rinnovato è anche il modo di intendere il soggetto (estoflesso, nodo di molteplici relazioni, linguistiche, economiche, sociali, ecc.)<sup>23</sup>, la sua libertà (non più – o non solo – come autodeterminazione, ma anzitutto come “indebitamento” verso gli altri<sup>24</sup>) e quindi, finalmente, la relazione con l'altro (mediante il ciclo del dono: dare/ricevere/ricambiare) come struttura originaria di una soggettività vulnerabile, bisognosa di cura e protezione; anzi, nella misura in cui nel dono, non sono solo gli oggetti a circolare, ma anche lo spirito (lo *hau*) del donatore, ne deriva una nozione di legame e di reciprocità fra i soggetti che esorbita dallo scambio economico, poiché l'obbligo alla restituzione (contro-dono) è immanente al dono stesso. Il dono, poi, per la sua capacità di creare il legame e l'alleanza, e civilizzare il conflitto, permettendo di «contrapporsi senza massacrarsi»<sup>25</sup>, è anche operatore del politico, ma soprattutto – e questa è la sua scoperta maggiore – non è una sopravvivenza archeologica delle società cosiddette primitive: è uno

---

<sup>22</sup> S. Hall, *La questione multiculturale*, in Id., *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, trad. it. di M. Mellino, Meltemi, Roma 2006.

<sup>23</sup> F. Fistetti, *Un paradigma metadisciplinare per le scienze sociali*, cit., p. 76.

<sup>24</sup> Ivi, p. 76.

<sup>25</sup> M. Mauss, *Saggio sul dono*, cit., p. 139.

dei capisaldi<sup>26</sup> (“la roccia”) su cui si costituiscono tutte le società, compresa quella moderna dominata dalla figura dell’*homo oeconomicus*, in virtù dell’equilibrio, ancorché storicamente variabile, che viene a creare fra libertà e obbligo, interesse e disinteresse, senza il quale nessuna società potrebbe reggersi. Emerge qui, in pari tempo, il suo statuto critico-ermeneutico che Mauss muove contro l’utilitarismo delle società moderne colpevoli di aver fatto dell’uomo un animale economico<sup>27</sup>, auspicando un ritorno del dono (dalla “sicurezza sociale” del *welfare state* alle pratiche di “spesa nobile” dei ceti abbienti) come correttivo di tale deriva<sup>28</sup>.

Questa straordinaria lezione di Marcel Mauss è stata recepita e valorizzata nel lavoro di ricerca, ormai trentennale, del MAUSS – acronimo di Movimento anti-utilitarista nelle scienze sociali, fondato nel 1981 da Alain Caillé e altri studiosi riuniti attorno alla «Revue du MAUSS» – grazie al quale il dono ha acquisito lo statuto di vero e proprio paradigma in grado formulare in teoria quella geniale intuizione (l’universalità del triplice obbligo del dono) sulla quale Mauss si era fermato. La battaglia antiutilitarista del MAUSS al peso crescente delle spiegazioni di tipo economico e alla colonizzazione delle menti da parte dell’immaginario utilitarista non resta sul piano critico-decostruttivo, ma si fa proposta positiva proprio attraverso la formulazione, nelle sue grandi linee, del “paradigma del dono”<sup>29</sup>: questo ambisce innanzitutto a ripensare le genesi del legame sociale,

---

<sup>26</sup> Ivi, p. 7.

<sup>27</sup> Ivi, p. 131.

<sup>28</sup> Ivi, pp. 119-121.

<sup>29</sup> A. Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, trad. it. di A. Cinato, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

al di là dei paradigmi dell'“individualismo metodologico” e dell'“olismo”, poiché non è più visto provenire solo dal basso – a partire da individui interessati e separati – né solo dall'alto – da una totalità sociale sovrastante – ma da interrelazioni orizzontali<sup>30</sup> che scaturiscono soprattutto da dono, il performatore per eccellenza dell'alleanza<sup>31</sup>; segue una definizione sociologica del dono (quale «prestazione di beni e servizi effettuata, senza garanzia di restituzione, al fine di creare, alimentare o ricreare il legame sociale tra persone»<sup>32</sup>), del suo “valore di legame”<sup>33</sup>, al di là del valore “d'uso” e “di scambio”, e del rapporto con l'interesse, distinto fra quello prioritario di “presentazione di sé” (*Selbstdarstellung*) e di sollecitudine per l'altro (“interesse per”) e quello strumentale, o egoistico, (“interesse a”) gerarchicamente subordinato e paradossalmente conseguito quando il dono non è fatto con questo scopo<sup>34</sup>. Alla “scommessa del dono” sulla fiducia e lealtà verso l'altro – la *conditio sine qua non* dell'alleanza – è assegnato il registro dell'“incondizionalità condizionale”<sup>35</sup>, poiché esclude sia la logica dell'oblazione pura che quella contrattuale del *do ut des* e può essere ritirata qual ora si ritiene sia stata tradita o non contraccambiata. Ancora più importante: lo statuto ibrido del dono fornisce gli elementi per costituire una teoria pluridimensionale dell'azione (a quattro poli: libertà, obbligo, interesse, disinteresse)<sup>36</sup> che spiazza quella monistica dell'interesse egoistico propria dell'utilitarismo sino alle più recenti

---

<sup>30</sup> Ivi, p. 12.

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> Ivi, p. 79.

<sup>33</sup> Ivi, p. 80.

<sup>34</sup> Ivi, p. 107.

<sup>35</sup> Ivi, p. 41.

<sup>36</sup> Ibidem.

teorie della scelta razionale (*rational action theory*, RAT) e degli attori in rete (*analysis network theory*, ANT). Viene mostrata la centralità del dono nella “socialità primaria” (famiglia, vicinato, amicizia, ecc.) ma anche in quella “secondaria” (mercato, Stato, scienza) che non potrebbe funzionare «se non mobilitasse a proprio profitto le reti di primarietà cementate dalla legge del dono»<sup>37</sup>, e si manifesta in quel registro specifico del dono moderno che è il dono generalizzato agli estranei (dono umanitario). In questo modo il dono si apre all’ambito politico e normativo, attraverso l’intervento, al di là dello Stato e del mercato, della “società civile associazionista” secondo una prospettiva che li ricompone e reinserisce (*reembedding* direbbe Polanyi<sup>38</sup>) all’interno della totalità sociale<sup>39</sup>, introducendo alla loro interfaccia nuovi spazi ed ambiti di azione cosiddetti «spazi pubblici privati»<sup>40</sup>. D’altra parte è la stessa logica del dono a presentarsi come politica per eccellenza: lo scopo del dare/ricevere/ricambiare è quello di superare l’ostilità e stabilire un’alleanza a partire dal discrimine fra chi abbiamo scelto come “amico” e che come “nemico”<sup>41</sup>; anzi il politico come forma di dono oltrepassa la tradizione contrattualistica (da Hobbes a Rawls sino agli stessi Sen e Nussbaum) dacché la decisione di venire a patti e fondare le istituzioni diventa un atto fondativo che va rinnovato nella pratica quotidiana delle relazioni di dono, le quali, assicurando la giusta bilancia fra interesse e disinteresse, libertà e obbligo, diventano

---

<sup>37</sup> Ivi, p. 241.

<sup>38</sup> K. Polanyi, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, trad. it. di R. Vigevani, Einaudi, Torino 2000.

<sup>39</sup> A. Caillé, *Il terzo paradigma*, cit., p. 50.

<sup>40</sup> Ivi, p. 242.

<sup>41</sup> Ivi, p. 67.

matrice universale della socialità umana e operatore del politico<sup>42</sup>. *Resumé* del lungo cammino di ricerca del MAUSS è il “Manifesto convivialista”<sup>43</sup> nel quale Caillé, insieme a numerosi ricercatori, ha cominciato ad elaborare i lineamenti di una nuova ideologia politica incentrata sul dono, il convivialismo, come risposta al fallimento della “speranza utilitarista” dell’Occidente di risolvere il conflitto fra gli uomini e di espandere l’ideale democratico attraverso il mito della crescita economica, divenuto ormai impossibile. Il convivialismo, che al contempo supera e sintetizza le ideologie del Novecento (liberalismo, socialismo, anarchismo e comunismo), è presentato come la filosofia del vivere-insieme che permette agli uomini di “contrapporsi senza massacrarsi” attraverso la riattivazione – in tutte istituzioni della “socialità secondaria” e nella società civile, persino verso gli animali e la Terra – del ciclo del dono (donare/ricevere/ricambiare) e della sua “giusta misura”, la sola in grado di stabilizzare i rapporti e disciplinare il conflitto, evitando gli sbocchi distruttivi della dismisura (la *hybris* dei Greci), soprattutto in un regime democratico caratterizzato da un pluralismo agonistico di valori e interessi.

### 3. Politiche del riconoscimento e dono

Qual è il contributo del dono alle politiche del riconoscimento?

Cosa significa inserire una tale politica all’interno del ciclo del dono?

---

<sup>42</sup> F. Fistetti, *Il Novecento nello specchio dei filosofi. Linguaggi, immagini del mondo, paradigmi*, D’Anna, Firenze-Messina 2013, p. 248.

<sup>43</sup> AA.VV., *Manifesto convivialista. Dichiarazione d’interdipendenza*, trad. it. di A. Zaccardi e postf. di F. Fistetti, ETS, Pisa 2014.

Nel saggio “Riconoscimento e sociologia” Caillé introduce un’originale pista di ricerca, ancora tutta da sviluppare, che articola la teoria del riconoscimento sulla teoria maussiana del dono. «Lottare per essere riconosciuti, scrive Caillé, non vuol dire altro che lottare per vedersi riconoscere, attribuire o imputare un valore. Ma quale valore? Questo è *il problema*»<sup>44</sup>. La questione del riconoscimento diventa quella di sapere ciò che costituisce il valore dei soggetti umani e sociali che, attraverso il registro del dono di Mauss, viene individuato nella “capacità di donare” (dalla sua potenzialità ai doni effettivi); ne consegue che la “lotta per il riconoscimento” si trasforma in “lotta per divenire donatori”. Declinando questo modello di riconoscimento *sub specie doni* sul terreno delle culture, abbiamo tradotto la loro richiesta di riconoscimento in quella di essere riconosciute nella capacità di donare il loro apporto creativo alla famiglia dell’umanità e dunque immesse nel circolo virtuoso del donare/ricevere/ricambiare, vale a dire situate concretamente in una prospettiva di reciprocità al fine di essere riconosciute e riconoscere a loro volta, e non guardate, invece, come soggetti condannati ad una situazione permanente di debito reale e simbolico da un donatore esclusivo – l’Occidente – che non sa ancora far altro che donare i cosiddetti doni della “civiltà” (la scienza, la tecnica, la ricchezza economica, la democrazia, ecc.) senza mai ricevere gli apporti delle altre culture. Questo innesto del riconoscimento delle culture sulla teoria del dono, introduce uno scarto epistemologico ed etico-politico che deriva dal segnalarci non solo la “violenza simbolica” della

---

<sup>44</sup> A. Caillé, *Riconoscimento e sociologia*, cit., p. 28.

cultura occidentale – che interpreta come asimmetria tra donatori benevoli, ai quali essere grati, e donatari che non potranno mai ricambiare – invitando l’Occidente a dismettere la burbanza di una sua presunta superiorità e riscoprire il suo duplice ruolo di donatore e donatario – ma soprattutto la necessità di instaurare una reciprocità senza equivalenti che, iscritta nel ciclo del dono, sia in grado di sottrarre il riconoscimento all’assiomatica dell’interesse e alla dialettica servo-padrone che culmina col dominio del signore e l’assoggettamento del servo. Difatti se concepiamo il riconoscimento come dono, cioè all’interno di un circuito di scambi simbolici (doni) che attiva un processo di «indebitamento reciproco positivo»<sup>45</sup>, allora non solo non può essere ridotto ad una “cosa” da redistribuire, ma si iscrive all’interno di un vincolo e di una reciprocità asimmetrica nella quale ognuna delle due soggettività diventa, al contempo, riconoscente e riconosciuta. Ma il riconoscimento della capacità di donare di una cultura non è un gesto semplice: richiede una rivoluzione copernicana della razionalità occidentale capace di compiere un decentramento rispetto alla sua presunta superiorità spirituale così da aprirsi ad un dialogo autentico con le altre culture che renda possibile un nuovo «universalismo a più voci, un pluriversalismo»<sup>46</sup>, e con essa del paradigma della democrazia e delle sue categorie, al fine di pensarla, al contempo, su scala planetaria e su quella locale e culturale (democrazia “vernacolare”) affinché il confronto fra culture possa avvenire nella vita quotidiana dei quartieri

---

<sup>45</sup> J. T. Godbout, *Il linguaggio del dono*, trad. it. di A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 39.

<sup>46</sup> AA.VV., *Manifesto convivialista*, cit., p. 16.

e delle scuole, negli interstizi della vita sociale delle società multiculturali<sup>47</sup>.

Questa “reciprocità senza equivalenti” del dono-riconoscimento fra culture diverse si traduce di fatto in una dialettica complessa, all’interno dello spazio pubblico, fra cultura della maggioranza e culture minoritarie basata sul principio regolatore del «massimo di pluralismo culturale compatibile con il proprio mantenimento»<sup>48</sup> e concepito come la realizzazione dinamica di un “equilibrio riflessivo” fra le due culture che accettano di vivere insieme il loro processo di autotrasformazione e universalizzazione<sup>49</sup>. L’orientamento generale è quello di un modello di apprendimento vicendevole ispirato alla reciprocità del dono. Emerge qui tutta la riflessività del dono, che interroga e sfida l’identità dell’altro. Sono legittime quelle culture disponibili ad aprirsi all’alterità e all’auto-interrogazione per riconoscere il valore (i doni) della cultura ospitante, e viceversa<sup>50</sup>. In altri termini: quelle che sanno donare, ma anche ricevere, e quindi esporsi alla prova dell’altro. Perché il dono è estendibile a tutte le culture e praticabile “tra” culture diverse, benché trovi in ognuna forme e contenuti variabili, in quanto conserva sempre il suo statuto ibrido subordinando gli interessi strumentali a quelli di forma e di legame. Ciò che, a questo punto, si andrà affermando sono forme di intesa e di negoziazione, ma anche di intreccio e di traduzione dei

---

<sup>47</sup> F. Fistetti, *Multiculturalismo*, cit., pp. 133-140.

<sup>48</sup> A. Caillé, *Il multiculturalismo è solubile nella democrazia? Di alcuni paradossi del multiculturalismo*, in S. Latouche (a cura di), *Il ritorno dell’etnocentrismo. Purificazione etnica versus universalismo cannibale*, trad. it. di B. Fiore, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 163.

<sup>49</sup> Ivi, p. 164.

<sup>50</sup> A. Caillé, *Per un manifesto del convivialismo*, trad. it. di L. Gherardi, Pensa MultiMedia, Lecce 2013, p. 66.

rispettivi linguaggi, ovvero «una cultura come processo di creolizzazione permanente»<sup>51</sup> perché fondata su gerarchie di valore intrecciate e indeterminante iscritte nella reciprocità del dono, la quale esclude che si tratti di “ibridismo” caotico e indiscriminato che dissolve l’identità nel “flusso”, nella fluttuazione e nell’erranza continua di un sé del tutto sradicato come vuole l’ideologia del nomadismo post-moderno. In questo modo la lotta per riconoscimento divenuta “lotta per divenire donatori” all’interno di un “equilibrio riflessivo” può condurre ad una convivialità delle culture. Un modo di vivere-insieme delle culture “rivaleggiando senza massacrarsi” perché questo confronto agonistico è canalizzato da un ideale condiviso, il ciclo del dono, capace di trasformare il conflitto in valore di legame – attraverso l’autolimitazione delle pretese degli attori sociali – e dove ciascuna si apre e si mette alla prova dell’altro, mostrando il suo valore dalla capacità di donare, ma anche di ricevere i doni, vale a dire le sfide degli altri, esponendosi sì al rischio del rifiuto, del disconoscimento o della perdita, ma anche alla possibilità del legame e dell’alleanza, della trasformazione di sé e dell’altro, dell’arricchimento reale e simbolico poiché il dono definisce la regola elementare di una grammatica della traduzione e dell’ibridazione culturale.

---

<sup>51</sup> Ibidem.