

focus

Cultura e società complesse

Giuseppe Licari

Riassunto

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

Parole chiave: cultura, identità, appartenenza, società complesse

Culture and complex societies

Abstract

In complex societies in which we live today, the continuing influx of different cultures in the same context, it becomes increasingly difficult to delimit the concept of culture because, for example, is not easy to determine, unambiguously, what the family if there are different types of family unfolds as the kinship system, what is the identity, affiliation and, more importantly, what we represent as the authentic product of a culture. The culture of every place, in fact, appear to be fragmented and "corrupt" in the cultural complexity that surrounds us, have more and more to the process of globalization is global. With globalization gaining ground, also a reality of cultural hybridization, however, is not only full of relationship difficulties and social conflicts because *mixité* cultures that emerges may also provide new scenarios and adaptation strategies that can improve the living conditions of the persons present, whether native and immigrant.

focus

1. Alcune definizioni di cultura

In una prospettiva che contempra le società complesse la cultura non appare più un prodotto esclusivo del pensiero occidentale, ma il prodotto di infinite società generate dall'insieme della specie umana; così abbiamo culture che appaiono *ex novo*, culture che si rimodellano, si amalgamano e si differenziano continuamente. La cultura è un complesso insieme di conoscenze appreso e trasmesso di generazione in generazione¹ che comprendono le credenze, i riti, la cura delle malattie e i percorsi di salute, l'arte, la morale, le leggi e ogni altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro di una società. Questo implica che valori, espressioni, comportamenti e norme devono essere valutate secondo il metro della cultura che le ha prodotte. La cultura rappresenterebbe quindi "un mondo d'idee", di comportamenti e d'oggetti materiali che assumono valore solo in quel contesto specifico. L'antropologia attraverso il movimento del relativismo culturale² ha già dimostrato che non esiste la possibilità di formulare valutazioni oggettive di una cultura, bensì solo giudizi di valore poiché, come abbiamo accennato, usi e costumi sono relativi e validi solo nel contesto delle società che li hanno prodotti.

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

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

¹ La cultura costituisce quel patrimonio di conoscenze trasmesso attraverso il processo di socializzazione dove i primi attori che compaiono sulla scena educativa sono i genitori che, via via, daranno spazio al gruppo parentale allargato e a figure guida come tutor e insegnanti.

² Si vedano, in particolare, i lavori di Margaret Mead e di Ruth Benedict.

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

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

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

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

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

Oltre che alla distinzione fra cultura e culturale c'è da sottolineare anche la distinzione fra una visione assimilazionista (detta anche modello francese) e un approccio *multiculturalista* (detto modello inglese), infatti, sembra che la modalità di fare scienza che la moderna antropologia³ ha prodotto risenta, ancora oggi, di questa particolare distinzione, ormai datata. Taguieff (1988), ad esempio, sottolinea come siano ancora due le visioni, quasi contrapposte, che alimentano le moderne visioni dell'analisi antropologica: da una parte la visione *monocentrica occidentale* (che possiamo avvicinare alla visione assimilazionista) per cui non esiste differenza che non sia suscettibile di gerarchia; dall'altra la visione *multicentrica* (o multiculturalista) che valorizza le differenze senza abatterle, visione che consentirebbe un arricchimento culturale e una serena convivenza tra popoli, almeno sulla carta.

C'è da sottolineare, però, che gli antropologi, negli ultimi tempi, a queste due visioni tentano di affiancare la visione *interculturale*, sostenendo che non si tratta solo di convivenza fra culture, con l'intenzione di appiattirne le differenze, oppure di renderle ordinate secondo una gerarchia di valore, ma, in un'epoca in cui la globalizzazione ha rotto l'isolamento dei gruppi umani, si tratta piuttosto di comprendere i rapporti che resistono nel tempo, fra diversi gruppi di immigrati e fra immigrati e autoctoni per capire quale prodotto emergerà da queste convivenze.

2. Cultura, identità e appartenenze

Per quanto concerne il rapporto fra contesto spaziale e contesto culturale sono due gli aspetti interessanti che interessano le relazioni fra individui e gruppi presenti in un luogo specifico: il sentimento di appartenenza e il senso d'identità del singolo e dei gruppi. Nascere significa nascere in un luogo, essere assegnato ad una

³ Geertz C., 1988.

focus

residenza. In questo senso il luogo di nascita è costitutivo dell'*identità* individuale. Il luogo è l'ordine in base al quale gli elementi sono distribuiti in rapporti di coesistenza, quindi *relazioni*. La mappa della casa, le regole di residenza, i quartieri del villaggio, gli altari, i posti pubblici, la divisione del territorio corrispondono per ciascuno ad un insieme di possibilità, di prescrizioni e di interdetti il cui contenuto è, allo stesso tempo, spaziale, sociale, identitario e storico e determina il sentimento di appartenenza (La Cecla, 2000: 31).

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

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

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

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

A questa domanda la risposta è sotto gli occhi di tutti: cambia continuamente e con essa cambia la persona, il gruppo e la collettività. Basterebbe citare Malinowski quando affronta il tema del "nativo che cambia a contatto con l'europeo" nell'articolo del 1940, apparso su "Africa", dove l'autore afferma che il nativo quando viene a contatto con un'altra cultura così come non può rimanere rigido nelle sue posizioni culturali, allo stesso tempo non aderirà completamente ai valori e ai costumi dell'europeo, ma diverrà una terza cosa, concetto che l'autore sintetizza nell'espressione *tertium quid*.

In questo senso, per l'antropologo, ora come allora, essere sul campo e registrare i cambiamenti che si manifestano nelle nostre società complesse è un'occasione che non deve assolutamente perdere.

Malinowski (1940), ad esempio, sottolineava come noi occidentali mutiamo continuamente assieme a tutte le altre culture e questo rende difficile per gli altri adeguarsi pacificamente alla cultura europea, come, a quella europea, di adeguarsi a quella di altri paesi. L'Autore osservava, inoltre, che se anche gli africani si sotto-

mettessero completamente al dominio europeo questo non significa che la costituzione tribale a livello politico, legale e amministrativo possa venire completamente cancellata. Piuttosto, analizzando le istituzioni che sono il prodotto di contatti e mutamenti si può evidenziare come queste si sviluppino secondo un proprio determinismo e non secondo imperativi culturali europei, né secondo quelli del tribalismo africano. Il contatto fra culture, come osservava Malinowski, lungi dal produrre una mistura chimerica di elementi presi a caso da ciascuna delle culture in interazione, produce un nuovo tipo di interessi e di attività culturali in cui l'insieme differisce in sé dalla somma dei singoli elementi che lo compongono. Malinowski riferisce che questa concezione triadica si può rinvenire nei fenomeni di cambiamento culturale e nei differenti settori della società, dalla religione all'amministrazione, dalla struttura fondiaria al lavoro manuale: il *tertium quid* è composto da attività, istituzioni e leggi che non sono né completamente europee, né completamente africane, bensì sono fenomeni di contatto e cambiamento (Malighetti, 2001: 27). A proposito di tale dinamica globale, Malinowski sembra prendere posizione nei confronti di ciò che oggi definiremmo traffico di culture (Fabiotti, 2000; Callari Galli, 2005) o di ibridazione (Canclini, 1998; Hannerz, 1998; Appadurai, 1991), sottolineando il processo di cambiamento culturale provocato dal contatto fra la cultura europea e quella africana come un processo difficilmente prevedibile e tutt'altro che governabile con misure restrittive e rigide. Come sostiene Malinowski, dobbiamo quindi studiare i processi di cambiamento culturale come se si trattasse di un nuovo tipo di civilizzazione umana, in quanto ogni nuova istituzione si sviluppa attraverso forze che emergono solo da quel tipo di impatto culturale in opera (Malinowski, 1940; Palmieri, 2005; Harrison, 2001; Malighetti, 2001: 27).

Anche attualmente, nella direzione opposta, dell'africano che va ad incontrare l'europeo nel suo territorio non ci sarà un'assimilazione dell'uno nell'altro, non si produrrà qualcosa che apparirà più vicino all'europeo o viceversa, nascerà una terza cosa. Come sperimentiamo attualmente, una convivenza assidua fra culture genera sincretismi sia nei consumi, soprattutto alimentari, sia culturali. Il vestire, il modo di muoversi, il gusto musicale di altri popoli sono oramai diffusi anche nelle città italiane dopo l'ondata migratoria che ha toccato il nostro Paese negli ultimi anni. Ma questo non significa che loro, nel tempo, diverranno come noi, così come noi non ci trasformeremo in loro. La *mixité* di cui parla Laplantine, a cui va incontro la realtà delle società complesse, che ritroviamo sia negli spazi virtuali come i *non-luoghi*⁴, o negli "interstizi trasparenti"⁵: luoghi di scambio e d'interazione momentanea⁶, non ci dicono che il prodotto sarà un prodotto irriconoscibile. Ci dicono, invece, che non potremo misurare il *nuovo prodotto interculturale* con il metro dell'assimilazionismo e del multiculturalismo. Sarà un prodotto semplicemente altro, un'altra cultura, che, tuttavia, sarà più ricca e più complessa dei suoi precursori. Avremo individui che parlano più lingue, che hanno contatti con diversi paesi, che sentono di avere diverse identità e di appartenere a diverse culture.

⁴ Augè M., 1992.

⁵ Marengo M., 1999.

⁶ luoghi abitati da varie forme di *Vu Cumprà*, che rendono possibile un dialogo tra le culture presenti in un medesimo contesto, superando esclusioni e indifferenza.

focus

3. Riflessioni conclusive

A partire dalle ultime considerazioni potremmo dire che nell'epoca contemporanea la città assiste ad alcuni fenomeni interessanti, e sotto gli occhi di tutti, come il ritorno ad una forma di scambio e di convivenza che ripropongono vecchie forme dell'abitare lo spazio più legate ai costumi e alle tradizioni di *popoli nomadi*, direi passivamente, e spesso con turbamento; come, allo stesso tempo, assiste alla comparsa di caratteristiche relazionali, che ricordano i villaggi e la convivenza nelle *comunità*, più che la realtà urbana vera e propria di una città moderna (Callari Galli, 2003: 290). Infatti, sempre più spesso, luoghi e piazze delle nostre città vengono abitate da piccole comunità di immigrati. È facile dunque imbatterci in segni, immagini, stili di vita e di consumo che si collegano, direttamente o indirettamente, ai luoghi di partenza di queste persone.

Vorrei sottolineare, inoltre, come sia necessario rendersi pienamente conto che la città di oggi non può che diviene sempre più multi-etnica, dove i suoi spazi assumono significati diversi a partire dalla frammentazione culturale, sociale, nonché professionale che si riversa per intero nella comunità urbana. Tuttavia saranno le comunità di immigrati, ancor più che quelle autoctone, a subire frammentazioni relazionali, sociali e culturali associate a fratture che la lingua, la cultura e la religione della cultura ospitante per forza di cose impongono.

Negli ultimi anni, inoltre, alla luce del dibattito sulla *sicurezza urbana*, i luoghi, veri e propri punti di riferimento spaziale condivisi, hanno trasformato lo spazio urbano da luogo di appartenenza a strumento di controllo; senza tuttavia diminuire lo scontro sociale al suo interno. Al contrario, ne ha favorito la radicalizzazione in aree ben definite e da nascondere alla vista dei molti, generando i cosiddetti ghetti; è straordinario osservare come la piazza e i luoghi di ritrovo vengano meno, insieme alla loro portata simbolica, di occasioni di incontro e confronto con l'altro; per alcuni è la relazione che spaventa, e rispetto ad essa ci si ritira. Le paure, le insicurezze e l'isolamento secondo l'antropologia rappresentano un timore intrapersonale che nel rapporto con la propria alterità non trova di meglio che spostare il problema sul piano interpersonale e, maggiormente, nei confronti di chi, meglio di altri, impersona la diversità: l'extracomunitario. Di conseguenza senza un dialogo con l'altro, con il diverso che ci abita, diviene impensabile un autentico confronto con il diverso che incontriamo. E sappiamo come tale vissuto diviene facilmente preda di occasionali venditori di sicurezza che focalizzano sullo straniero la causa del sentimento d'insicurezza diffusa nelle nostre città moderne.

Siamo ad un passo dal produrre nuovi fenomeni di razzismo o siamo già dentro questa realtà?

Bibliografia

- Appadurai A., (1996). *Modernità in polvere*. Roma: Meltemi, 2001
Augè M., (1992). *Non-luoghi*. Eleuthera: Milano, 2002
Balandier G., (1955). *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*. Paris: P.U.F.
Balandier G., (1957b). *Afrique Ambigue*. Paris: Plon.
Balandier G., (1971). *Le società comunicanti*. Bari: Laterza, 1973.

- Bateson G., (1956). *Questo è un gioco*. Milano: Raffaello Cortina, 1996.
- Bateson G., (1966). *Verso una ecologia della mente*. Milano: Adelphi, 1973.
- Bhabha H., K., (1994). *I luoghi della cultura*. Roma: Meltemi, 2001.
- Borofsky R., (2000). *Antropologia culturale oggi*. Roma: Meltemi, 2000.
- Callari Galli M., (2000). *Antropologia per insegnare*. Milano: Bruno Mondadori
- Callari Galli M., (2003) (a cura di). *Nomadismi contemporanei*. Rimini: Guaraldi.
- Callari Galli M., (1996). *Lo spazio dell'incontro. Percorsi nella complessità*. Roma: Meltemi.
- Callari Galli M., (2005). *Antropologia senza confini. Percorsi nella contemporaneità*. Palermo: Sellerio.
- Callari Galli M., (2005). *Culture a confronto*. Rimini: Guaraldi.
- Callari Galli M., (2005). *Il meticcio culturale*. Bologna: Cleub.
- Callari Galli M., (1974). *Gli altri noi*. Milano: Ghisoni.
- Callari Galli M., (1979). La re-invenzione dell'antropologia. "Prefazione" in G., Hymes, *Antropologia radicale*, Bompiani, Milano
- Clifford J., Marcus G. E., (1986). *Scrivere le culture. Poetiche e politiche dell'etnografia*. Roma: Meltemi, 2001.
- Clifford J., (1988). *I frutti puri impazziscono*. Milano: Boringhieri, 2004.
- Cotesta V. (2002). *Lo straniero. Pluralismo culturale e immagini dell'altro nella società globale*. Roma-Bari: Laterza.
- Creahan K., (2002). *Gramsci, cultura e antropologia*. Lecce: Argo, 2010.
- Duranti A., *Antropologia del linguaggio*. Roma: Meltemi, 2002.
- Duranti A., *Etnografia del parlare quotidiano*. Roma: Nis, 1992.
- Fabietti U. e Matera V., (1997). *Etnografia. Scritture e rappresentazioni dell'antropologia*. Roma: Carocci, 2004.
- Fabietti U., (a cura di). *Etnografia e culture. Antropologi, informatori e politiche dell'identità*, Roma: Carocci, 1988.
- Geertz C., *Antropologia interpretativa*. Bologna: il Mulino, 1988
- Geertz C., (1973). *Interpretazione di Culture*. Bologna: il Mulino, 1988.
- Goffman E., (1967). *Il rituale dell'interazione*. Bologna: il Mulino, 1988.
- Gluckman M., (a cura di). *Il rituale nei rapporti sociali*. Roma: Officina, 1972.
- Habermans J., Taylor C. (1996). *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*. Milano: Feltrinelli, 2002.
- Hannerz U., (1980). *Esplorare la città. Antropologia della vita urbana*. Bologna: il Mulino, 1992.
- Hannerz U., (1992). *La complessità culturale*. Bologna: il Mulino, 1998.
- Hannerz U., (1996). *La diversità culturale*. Bologna: il Mulino, 2001.
- Harrison G., (1988). *Antropologia Psicologica*. Padova: Cleup.
- Harrison G., Callari Galli M., (1976). *Né leggere né scrivere*. Milano: Feltrinelli.
- Harrison G., (2001). *Fondamenti antropologici dei Diritti Umani nei processi culturali educativi e formativi*. Roma: Meltemi,
- La Cecla F., (2000). *Perdersi, L'uomo senza ambiente*. Bari: Laterza, 2005.
- La Cecla F., (1993). *La mente locale. Per un'antropologia dell'abitare*. Milano: Elèuthera.
- Laplantine F., (1999). *Identità e metissage. Umani al di là delle appartenenze*. Elèuthera: Milano, 2004.
- Latouche S., (1997). *L'altra Africa. Tra dono e mercato*. Torino: Boringhieri, 2004.
- Lévi-Strauss C., (1983), *Lo sguardo da lontano - Antropologia, cultura, scienza a rapporto*, Torino, Einaudi, 1984.
- Licari G., (2006). *Antropologia Urbana. Il caso dei contratti di quartiere*. Padova: Cleup
- Marhaba S., (2003). *L'islam a casa nostra*. Trento: Erickson
- Mauss M., (1965). Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche, in *Teoria generale della magia e altri saggi*. Torino: Einaudi, 2002.
- McLuhan M. Powers B.R. (1992), *Il villaggio globale*. Sugarco: Milano, 1989.

focus

- Meillassoux C., (1986). *Antropologia della schiavitù*. Milano: Mursia, 1992.
- Palmeri P., (1980). *La civiltà tra i primitivi*. Milano: Unicopli, 1991.
- Palmeri P., (1985). *Uomini e società del Sabel*. Padova: Cleup, 1989.
- Palmeri P., (1990). *Ritorno al villaggio*. Cleup, Padova.
- Palmeri P., (2000). *Etiopia. L'ultimo socialismo africano*. Milano: Guerini.
- Palmeri P., (2003). *Introduzione all'antropologia culturale*. Padova: Cleup.
- Palmeri P., (2006). Antropologia applicata, antropologia dello sviluppo: alcune riflessioni. In: Benadusi. *Dislocare l'antropologia. connessioni disciplinari e nuovi spazi epistemologici*. (pp. 73-104). Rimini: Guaraldi.
- Palmeri P., (2006). Sviluppo, Povertà e Strategie Produttive in Africa. In: AAVVutori Vari. *Sviluppo locale partecipato e sostenibile*. (vol. 1, pp. 207-222). Padova: Cleup.
- Palmeri P., 1975. Introduzione a *L'Economia della Savana*, di C. Meillassoux, Milano: Feltrinelli
- Palmeri P., a cura di (2005). *I rapporti interculturali in Italia oggi*. Padova: Cleup.
- Palmeri P., Licari G., Dondoni M., (2007). *La percezione dello straniero a Padova e dintorni*. Comune di Padova.
- Schutz A., (1945a). *Sulle realtà multiple*, in *Scritti sociologici*, Torino: Utet, 1979.
- Sclavi M., (1994). *La signora va nel Bronx*. Milano: Anabasi.
- Touraine A., (1997). *Libertà, uguaglianza, diversità. Si può vivere insieme?* Milano: il Saggiatore, 2002.
- Turner V., (1972). *Il processo rituale*. Brescia: Morcellania, 1983.
- Turner V., (1973). *Simboli e movimenti della comunità*. Brescia: Morcellania, 1987.
- Turner V., (1976). *La foresta dei simboli*. Brescia: Morcellania, 1993.
- Turner V., (1982). *Dal rito al teatro*. Bologna: Il Mulino, 1986.
- Turner V., (1986). *Antropologia della performance*. Bologna: Il Mulino, 1993.