

Associazione
Cultura & Sviluppo - Alessandria

CORSO ROMITA, 79 - 15100 ALESSANDRIA
TEL. (0131) 325371
TELEFAX (0131) 440770 - E MAIL: acsal@acsal.org
WEB SITE: www.acsal.org



INCONTRI DI FORMAZIONE

SINTESI INCONTRO

SU

LE SFIDE DELLA MULTICULTURALITÀ

15 febbraio 2001

- **Sintesi della relazione a cura del prof. STEFANO ZAMAGNI**
(Docente di Economia Politica presso l'Università di Bologna)
- **Principali approfondimenti del dibattito**

Verbalista: dr.ssa Alessia Spigariol

LE SFIDE DELLA MULTICULTURALITÀ

Sintesi della relazione a cura del prof. STEFANO ZAMAGNI (*Docente di Economia Politica presso l'Università di Bologna*)

È un fatto ormai ampiamente riconosciuto che il fenomeno migratorio è destinato ad acquisire sempre più i caratteri della normalità, a perdere cioè i caratteri dell'evento eccezionale o transitorio. Tuttavia, le odierni migrazioni presentano caratteristiche molto differenti rispetto alle prime emigrazioni di massa del XIX e del primo XX secolo. La globalizzazione va generando una crescente separazione tra i luoghi in cui viene prodotta una cultura e i luoghi in cui può essere fruita. Il fenomeno della deterritorializzazione non riguarda solamente le attività produttive, ma anche la cultura. Come esemplifica l'antropologo Appadurai, l'emigrante turco in Germania può oggi guardare film turchi e in lingua originale nella casa tedesca.

Il migrante di ieri mirava a raggiungere il più in fretta possibile assimilazione e nuova acculturazione; oggi, la possibilità degli spostamenti di massa e le nuove tecnologie infotelematiche hanno creato una sorta di società di immigrazione i cui abitanti rimangono, per così dire, cittadini di due mondi. Sul piano dell'agire pratico si acquisiscono i modi del Paese ospitante, ma sul piano dei valori e dei sentimenti morali si cerca di restare fedeli alla propria cultura di provenienza.

La novità profonda dell'economia globalizzata sta nella frammentazione del nostro mondo e nella riproposizione del problema dell'identità. Il **conflitto di identità** costituisce un elemento di profonda differenziazione delle odierni migrazioni rispetto a quelle di ieri, un elemento che non ha ancora trovato non solo soluzione, ma neppure adeguata attenzione tra gli stessi addetti ai lavori.

Poste queste premesse, il tema in oggetto può essere enucleato attraverso tre interrogativi.

- a) Preso atto che le nostre società tendono a diventare società di migranti, come configurare il rapporto tra multiculturalità e identità? Ovvero, fino a che punto si può spingere una politica dell'identità se si vuole che la pluralità delle culture presenti in un Paese risulti compatibile con un ordine sociale garante della pace e delle ragioni della libertà?
- b) Riconosciuto che lo scarto crescente tra cittadinanza economica e cittadinanza socio-politica dell'immigrato ha ormai raggiunto un livello non più in grado di assicurare la dignità della persona umana, cosa fare per conciliare l'inclusione economica dell'immigrato con la sua esclusione dai diritti sociali e politici?
- c) Se specifiche ragioni di principio sconsigliano riproposizioni del modello assimilazionista di marca francese e del modello dell'autogoverno delle minoranze (balcanizzazione della società), quale altro modello è oggi ragionevolmente proponibile per un'integrazione dei nuovi arrivati nella società di accoglienza?

Prima di illustrare una proposta volta ad affrontare e possibilmente sciogliere gli interrogativi sopra posti, mi preme accennare brevemente alle posizioni filosofiche e culturali che sostengono i due modelli riportati al punto 3) e cercare di spiegare per quali ragioni non le consideri personalmente convincenti e sostenibili, malgrado trovi alcuni punti di convergenza con la prima.

- a. Il modello assimilazionista francese è culturalmente identificabile in un'autodifesa intransigente dell'ordine sociale di **marca liberale** (**Giovanni Sartori** è uno degli autori più rappresentativi di questa corrente di pensiero). Secondo tale posizione, il multiculturalismo costituirebbe il fattore di potenziale distruzione dei valori fondativi delle società occidentali e un'immigrazione indiscriminata finirebbe con il rappresentare una minaccia per il patrimonio culturale dell'Europa qualora si arrivasse ad affermare che il riconoscimento delle minoranze etniche e delle loro identità deve spin-

gersi fino a investire la sfera pubblica. La democrazia liberale, proprio perché offre a tutti le stesse opportunità, lascia che siano i singoli individui ad associarsi privatamente per tutelare i propri interessi e per dare corso alle proprie pratiche di vita, religiose o meno. Le istituzioni pubbliche del Paese ospitante, mentre devono essere pronte a riconoscere e a tutelare gli interessi degli immigrati, non devono spingersi fino al riconoscimento delle loro identità. La differenza essenziale tra **riconoscimento degli interessi** e **riconoscimento delle identità** sta nel fatto che, mentre il primo tipo di riconoscimento può limitarsi alla sola sfera privata, il secondo postula di necessità il riferimento alla sfera pubblica. È a causa di ciò che la lotta per il riconoscimento delle identità pone problemi più delicati e complessi da risolvere della lotta per il riconoscimento degli interessi. I conflitti di quest'ultimo tipo sono infatti negoziabili, mentre i conflitti identitari non sono contrattabili e ad essi non si possono applicare i metodi familiari del mercato. Oltre a ciò, è individuabile un'altra debolezza in questo modello. Se è vero che i principi e le istituzioni della democrazia liberale si applicano e valgono per tutti, è pur vero che l'estensione a tutti dei diritti non genera di per sé l'accesso pieno alla cittadinanza se alcuni soggetti non hanno la capacità effettiva di godere di quei diritti per via della loro identità culturale. Si verifica in sostanza una **discriminazione strutturale**, ovvero, non una discriminazione codificata, ma tale da limitare enormemente la reale possibilità di integrazione dello straniero proveniente da un universo culturale diverso da quello del Paese ospitante. Non basta assicurare, per esempio, l'accesso ai corsi di lingua agli stranieri: il vero problema non è (solo) la conoscenza linguistica, ma il possesso di determinate categorie di pensiero.

- b. La seconda posizione è quella del **multiculturalismo pluralista** (di matrice americana), la cui idea di fondo è che gli immigrati desiderano integrarsi nella società che li accoglie, ma chiedono che le sue istituzioni vengano adattate alle loro pratiche e alle loro identità. I comunitaristi americani (Taylor, Honneth, Etzioni, Sandel ecc.) sostengono il primato della comunità sull'individuo, legittimando una "lotta per il riconoscimento" che, nella misura in cui reclama per i vari gruppi etnici presenti nella società forme di autogoverno espressive delle diverse identità culturali, rischia una deriva di tipo isolazionista, vale a dire la **balcanizzazione della società**. Il modo comunitarista di trattare culture diverse come "isole" tra loro inconfondibili e perciò incomunicabili rende in definitiva, malgrado le apparenze, impossibile il dialogo interculturale.

Il modello che mi sento di proporre è quello dell'**integrazione interculturale**. Detto modello rifiuta sia di prendere in considerazione solamente le differenze che separano gli immigrati dagli autoctoni per giungere a forme più o meno accentuate di balcanizzazione della società, sia l'esistenza di differenze significative tra gli uni e gli altri per giungere all'assimilazione più o meno esplicita e forzata.

Ho posto a fondamento di questo modello cinque principi cardine che vado a illustrare:

- a) **Primato della persona sia sullo Stato sia sulla comunità.** Riguardo al primato della persona sullo Stato, si tratta di acquisizione ormai assodata, almeno nelle nostre società occidentali. Riguardo invece alla relazione tra persona e comunità, ritengo che, riconoscendomi nelle posizioni della filosofia personalista e dissentendo dunque pienamente col communitarismo radicale, è la soggettività della persona il fondamento del rapporto comunitario, il quale va edificato a partire da soggetti che sono capaci e liberi di scegliere e dunque di assumersi la responsabilità del proprio destino.
- b) **La persona è diversa dall'individuo.** La libertà non è pienamente tale se non va oltre la mera autodeterminazione (individualismo) e non arriva all'autorealizzazione (personalismo). La persona, a differenza dell'individuo, è definita anche dalla cultura in cui essa è cresciuta e nella quale essa sceglie di riconoscersi. Ciò che è tipico della persona umana è la relazionalità, la quale postula che l'altro diventi tu. Se il mio stare in rapporto con l'altro trae ragione solamente da considerazioni di convenienza, sarò libero nel senso dell'autodeterminazione, ma non certo in quello più significativo dell'autorealizzazione. La piena realizzazione dell'identità personale non può limitarsi al semplice rispetto dell'altruì libertà, prescindendo dalla relazione con l'altro; essa nasce dialogicamente come risposta alle nostre relazioni con gli altri e solo attraverso la relazione può tendere alla felicità.
- c) **Neutralità dello Stato.** La visione relativistica della libertà, tipica della concezione liberal-individualistica, ha favorito la confusione tra Stato laico, cioè Stato neutrale e imparziale nei confronti delle varie culture in esso presenti (posizione che condivido pienamente), e Stato indifferente, cioè uno Stato che si dichiara incapace di scegliere ovvero di differenziare tra culture diverse (aspetto questo che invece mi vede in totale disaccordo). La non possibilità di scelta viene giustificata dalla impossibilità di fissare un ordine tra diverse istanze culturali per via della non esistenza di un criterio oggettivo di scelta. Il relativismo culturale sostiene che tutte le culture sono uguali dal momento che ognuna di esse si costruisce il suo sistema di valori e dal momento che non possiamo di-

sponde di un criterio esterno con cui fissare gerarchie di valore. Non mi sembra difficile scorgere le debolezze di una simile linea di pensiero. In un recente saggio, Boudon evidenzia come siano le conseguenze che discendono da certi principi o valori a confermare o invalidare quei principi o valori. Quando dunque certi principi morali si dimostrano capaci, nei fatti, di generare risultati “positivi” o superiori a quelli che discendono da altri principi, diviene impossibile non riconoscere ad essi valenza oggettiva e ha senso parlare di quello che Boudon definisce “progresso morale”. La differenza tra relativismo culturale e relatività delle culture è dunque netta. Mentre il relativismo nega, in nome della pluralità delle culture, l'esistenza di valori oggettivi o che stanno alla base delle varie culture e quindi la possibilità del dialogo culturale, la tesi della relatività culturale vede come relativa solo la traduzione, la declinazione nei modi di una certa cultura di valori che mantengono una loro forza oggettiva.

- d) **Lo Stato laico, cioè neutrale, nel perseguire l'obiettivo di integrare le altre culture adotta quale presupposto per l'integrabilità che le culture presenti nel Paese facciano proprio un nucleo fondante di valori, ovvero quelli cui corrispondono i diritti universali dell'uomo.** L'accettazione da parte di chi è portatore di una particolare cultura di tale nucleo di valori marca la soglia al di sotto della quale non è possibile accogliere alcuna legittima richiesta di riconoscimento a livello istituzionale per quella cultura. D'altro canto, al di sopra di quella soglia, il compito da svolgere è quello di discernere ciò che, di una data cultura, è tollerabile, da ciò che è rispettabile, da ciò che è condivisibile. L'identificazione dei tre livelli di giudizio – tollerabilità, rispettabilità, condivisibilità – produce una conseguenza pratica significativa, ovvero quella di offrire un criterio sulla base del quale procedere all'attribuzione di risorse pubbliche ai vari gruppi di minoranze etno-culturali presenti nel Paese. Si potrebbe stabilire che le richieste giudicate tollerabili non ricevono risorse dallo Stato o dagli enti pubblici; le richieste rispettabili ricevono un riconoscimento a livello amministrativo; le richieste condivisibili vengono accolte nell'ordinamento giuridico del Paese ospitante, con tutto ciò che comporta in termini di allocazione di risorse pubbliche.
- e) **Lo Stato, in nome dei diritti del cittadino i quali, a differenza dei diritti dell'uomo non hanno fondazione giusnaturalistica, destinerà risorse ai gruppi portatori di culture altre per aiutarli a evolvere verso posizioni capaci di accogliere i diritti fondamentali dell'uomo.** È questo il significato della “toleranza condizionata”: ti aiuto perché tu possa fare posto, dentro la tua matrice culturale e secondo i modi propri della tua cultura, ai diritti fondamentali.

Quali sono in conclusione i punti di forza di questo modello? Essi sono sintetizzabili in tre punti:

- a) Il primo pregio è quello di rendere concretamente possibile il dialogo interculturale. In un importante documento del 1986 del Consiglio d'Europa si legge che l'opzione interculturale implica il “riconoscimento dei valori, degli stili di vita... ai quali si riferiscono gli esseri umani nelle loro relazioni con l'altro”. Nel testo si producono esempi e si danno consigli pratici, ma non si chiarisce l'interrogativo di fondo, ovvero che cosa si intende per riconoscimento. La proposta appena illustrata, invece, consente di definire con rigore cosa debba intendersi per riconoscimento e soprattutto di prefigurare uno spazio pubblico in cui una cittadinanza “laica” si rivela capace di valorizzare le identità culturali a patto che non attentino ai diritti umani.
- b) Il secondo è quello di rendere palese e trasparente a tutti, tanto alle autorità politico-amministrative e di polizia quanto ai gruppi di immigrati, le regole e i criteri in base ai quali le richieste di volta in volta avanzate verranno giudicate, eliminando così pericolosi spazi di discrezionalità.
- c) Infine, attraverso questo modello è possibile avviare un dialogo con quei segmenti del mondo islamico che hanno fatto dell'apertura nei confronti del mondo occidentale la loro ragione d'esistere. Inoltre, considerando che l'Islam definisce se stesso come “religione e cultura e politica”, arrivando all'affermazione secondo cui se lo Stato islamico è necessario per realizzare il messaggio di Dio, allora l'essere cittadino non si basa sullo *ius sanguinis* o sullo *ius loci* ma sullo *ius religioni*, sulla scorta dei cinque principi illustrati non dovrebbe essere difficile decidere quali richieste avanzate dagli immigrati provenienti dal mondo islamico sono accoglibili e quali irricevibili. In sostanza, esplicitando al proprio interlocutore il sistema di principi nei quali ci si riconosce, si facilita, oltre che la reciproca comprensione, la presa d'atto da parte del nuovo arrivato che i diritti umani hanno valore fondante anche per quelle culture che dichiarano di non volerli accogliere.

PRINCIPALI APPROFONDIMENTI DEL DIBATTITO

Il dibattito si è articolato su diversi punti tra i quali possono essere richiamati in particolare i seguenti.

- a) *È possibile parlare di evoluzione, di progresso morale senza mettere in crisi i valori di fondo di una cultura?* È possibile, secondo Zamagni, nella misura in cui non si chiede all'ospite di assumere i nostri modi di traduzione dei principi universali, spogliandosi della sua cultura e della sua identità, ma solo di sottoscriverli. Non esiste differenza di valori di fondo tra cultura occidentale e cultura asiatica; la differenza sta in una differente declinazione storica e culturale di tali valori (A. Sen).
- b) *Un'ulteriore obiezione riguarda la presunta universalità dei diritti fondamentali, che, a molti dei presenti in sala, sembra insostenibile. Il nucleo di valori cui si fa riferimento è in realtà quello prodotto dalla cultura occidentale.* Zamagni non nega che gran parte del mondo islamico non si riconosce in questi principi. Tuttavia ritiene compito dell'Occidente, che attraverso un lungo processo di evoluzione è arrivato a distillare un nucleo originario di valori, porsi al servizio degli altri, per guidarli sulla via di un progresso morale che, tenendo conto della diversa identità e cultura, porti alla consapevolezza di una condivisibilità universale di valori.
- c) *Per valutare le conseguenze di certi valori (combattendo il relativismo culturale), come sostiene Zamagni al punto 3) del suo modello, è innegabilmente necessario rifarsi a quegli stessi valori. Si entra così in un circolo vizioso. Come uscirne?* Secondo Zamagni se ne esce valutando la coerenza e la non contraddittorietà delle conseguenze rispetto ai principi, evitando così uno scontro tra principi aprioristico che non lascerebbe spazio al dialogo.
- d) *La posizione di Zamagni è in fondo molto vicina a quella di Sartori. In che cosa consiste la differenza sostanziale?* In realtà, Zamagni va oltre la posizione di Sartori. L'individualismo, che rispetta solo a livello privato e non pubblico l'identità, non è per Zamagni sufficiente e accettabile. All'essere umano, portatore di diritto, spetta per un principio di giustizia, il riconoscimento e il rispetto a livello pubblico.
- e) *L'individuo, secondo Zamagni, diventa persona perché si relaziona con gli altri. In questo modo tende alla felicità. L'uso di questo termine lascia molte perplessità.* In realtà il termine felicità è usato in senso di "eudamonia". La felicità è la proprietà della relazione tra uomo e uomo. Fondamentale è il recupero della dimensione della relazionalità che l'individualismo ha negato. Non basta accumulare beni e servizi per tendere o aumentare la felicità (aumenta solo l'utilità).
- f) *Da parte di un insegnante si evidenzia la difficoltà di capire e applicare un dialogo interculturale.* Secondo Zamagni, il modello proposto permette di avere a disposizione strumenti chiari e idonei per rendere possibile tale dialogo, sottolineando la differenza sostanziale tra "dialogo", inteso come comunicazione profonda che presuppone un confronto tra principi, e semplice "conversazione", ovvero la possibilità di parlare con l'altro in termini vaghi e non specifici.

Riferimenti bibliografici

- Appadurai, A., *Modernità in polvere*, Meltemi, Milano 2000.
Barman, Z., *Dentro la globalizzazione: le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma 2000.
Boudon, R., *Il senso dei valori*, il Mulino, Bologna 2000.
Galeotti, A.E., *Multiculturalismo*, Liguori, Napoli 1999.
Kymlicka, W., "Associazioni etniche e cittadinanza democratica", in *Ricerca*, 3, 2000.
Mandudi, A., *Jihad in Islam*, The Holy Coran Pu. House, Beirut 1980.
Mandudi, A., *The Islam law and Constitution*, Islamic Publications, Lahore 1980.
Sandel, M., *Liberalism and the limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
Sartori, G., *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*, Rizzoli, Milano 2000.
Sen, A., *Laicismo indiano*, Feltrinelli, Milano 1999.
Sen, A., *La ricchezza della ragione*, il Mulino, Bologna 2000.
Taylor, C., *Multiculturalismo*, Anabasi, Milano 1993.