

Claudio Corradetti e Andrea Spreafico

OLTRE LO «SCONTRO DI CIVILTÀ»:
COMPATIBILITÀ CULTURALE
E CASO ISLAMICO

Prefazione di Alessandro Ferrara



Fondazione Adriano Olivetti

Claudio Corradetti e Andrea Spreafico

Oltre lo «scontro di civiltà»:
compatibilità culturale
e caso islamico

Prefazione di
Alessandro Ferrara



© 2005 Fondazione Adriano Olivetti
Il testo può essere liberamente riprodotto
purché si citi la presente edizione.

INDICE

Prefazione di <i>Alessandro Ferrara</i>	7
Introduzione	11
<i>Capitolo Primo</i>	
Cultura: un quadro concettuale	23
1.1. I “contenitori”	24
1.2. I confini	34
1.3. Cultura, immigrazione e convivenza di culture	45
1.4. Uno schema d’insieme	59
1.5. Cultura e identità	66
1.6. Notazioni conclusive	89
<i>Capitolo Secondo</i>	
Relativismo culturale e cosmopolitismo dei diritti umani	99
<i>Capitolo Terzo</i>	
Islam, democrazia e diritti umani	145
<i>Capitolo Quarto</i>	
Euroislam d’immigrazione: il caso italiano	171
4.1. Considerazioni preliminari	171
4.2. Descrizioni e costruzioni dell’Euro-islam	173
4.3. Distorsioni e semplificazioni	185

4.4. I musulmani in Italia	195
4.5. Elementi conclusivi	205
Riferimenti bibliografici	209

PREFAZIONE

Un rivolgimento nel rivolgimento è quello che ha interessato le scienze sociali e la filosofia politica negli ultimi dieci o quindici anni. Considerata in stato di letargo profondo per due terzi del secolo appena concluso, mentre illustri nomi già si apprestavano a stilarne il certificato di morte, quest'ultima in particolare si è risvegliata d'improvviso con l'opera di Rawls e ha iniziato un galoppo che ancora non conosce soste. Nel seno di questo primo rivolgimento – che ha rimesso in piedi con grande forza una prospettiva normativa che si interroga intorno alla società giusta – la fase nuova apertasi con la fine della Guerra Fredda ha capovolto gli equilibri interni alla teoria politica mettendo capo a un altro importante cambiamento. Tradizionalmente meno centrali, in discipline legate all'orizzonte dello Stato-nazione, i temi legati alle relazioni internazionali, all'incontro di culture, ai diritti umani, al cosmopolitismo, alla giustizia globale ne sono diventati il cuore pulsante, quelli che più infiammano il dibattito.

Inoltre, i confini disciplinari si sono notevolmente allentati. La teoria politica più originale, soprattutto nei più dinamici contesti anglo-americani, lavora ora in stretto contatto con le scienze sociali, incrociando proficuamente linguaggi e pro-

* Università degli Studi di Roma – Tor Vergata.

spettive diverse senza più gli steccati che solo fino a qualche anno fa irrigidivano la comunicazione fra campi di ricerca tra loro vicini. Questo nuovo clima è pienamente riflesso nel lavoro di Claudio Corradetti e Andrea Spreafico, i quali si misurano coraggiosamente con una delle *big questions* del nostro tempo, saggiando criticamente la tenuta della tesi huntingtoniana del tendenziale “scontro di civiltà” e mettendo in campo un originale *mix* di considerazioni filosofiche nel merito del relativismo e della possibile traducibilità dei linguaggi, di teoria sociale e politica e di analisi sociologica empirica intorno al profilo culturale degli immigrati islamici in Europa. Il coraggio e il pregio del libro è quello di fare reagire insieme due piani: la domanda teorica intorno alla possibilità di un universalismo in grado di coniugarsi con la differenza delle identità e delle culture e lo sforzo di testare possibili risposte sul terreno concreto e pressantemente *topical* della tensione fra identità islamica e cultura occidentale.

Di rara completezza e al tempo stesso esemplare per capacità di sintesi è il capitolo iniziale dedicato al concetto di cultura. Riferimenti antropologici a Tylor, Levi-Strauss e Geertz si intrecciano con l'idea durkheimiana di cultura come elemento coesivo e con la riflessione di frontiera iscritta nel “comparativismo temperato” di Jean-Loup Amselle. Sul versante della teoria politica e sociale l'idea di cultura sottesa al multiculturalismo di Charles Taylor viene messa in rapporto con le critiche mosse da Gerd Baumann e anche con la elaborazione prodotta da Seyla Benhabib. Ma il pregio del capitolo è anche nel declinare insieme cultura e identità: il terreno di frontiera è esplorato alla luce dei contributi di scienziati sociali e politici e filosofi come Franco Crespi, Loredana Sciolla, Gilles Kepel, Michael Walzer.

Il capitolo che segue capitalizza su questa ricostruzione del concetto di cultura e si interroga intorno al modo in cui le differenze fra le culture possano essere mediate senza essere negate. Ripercorrendo l'argomento di Davidson sull'inconcep-

bilità dei fallimenti totali di intertraducibilità, l'autore del capitolo si sofferma sul concetto di parziale incommensurabilità delle identità e delle culture, per volgere la parzialità di questa incommensurabilità in una positiva traducibilità di queste ultime, seppure non immediata e diretta. La tesi è che vi sia una traducibilità almeno parziale sia sul versante cognitivo che su quello morale, ancorata non a principi che trascendono i contesti e che la ragione può cogliere, ma al venire in essere, nel mondo globale, di una comune umanità non più intesa solo quale creatura filosofica, ma come soggetto concreto.

Questa acquisizione è poi applicata alla giustificazione del cosmopolitismo dei diritti umani e sotto questa luce viene affrontato il tema di una possibile transizione delle relazioni internazionali verso una compiuta giuridicizzazione. Uno dei pregi del libro è nel fatto che questa discussione viene condotta da una prospettiva che tiene sempre un piede nel terreno fermo delle generalizzazioni empiriche. Per esempio, la possibilità di giuridicizzare le relazioni internazionali viene esaminata anche in rapporto alla tesi, di valenza fra le altre cose anche empirica, della Pace Democratica, ovvero la tesi per cui esiste un nesso dimostrabile anche statisticamente fra struttura democratica dei regimi e avversione alla guerra con altri Stati a regime simile. Ma il vero punto di aggancio con la dimensione empirica è dato dalla sfida posta dalla cultura e dall'identità islamica.

Gli ultimi due capitoli esplorano le aree di intersezione possibili fra Islam e l'idea di Stato democratico di diritto, fra Islam e diritti umani. La compatibilità della *sharia* con un ordinamento democratico e con il rispetto dei diritti umani viene argomentata con riferimenti interni all'orizzonte islamico – per esempio interpretazioni alternative, come quella di Talbi e di al-Maududi, del rapporto fra Scrittura e legittimazione a governare – e infine con riferimento al cosiddetto “Euroislam”, l'*ethos* sviluppato dagli immigrati in Europa all'incrocio fra

fede e cultura liberal-democratica, visto dall'angolatura specifica dell'immigrazione islamica in Italia.

Il pregio maggiore del lavoro di Corradetti e Spreafico è proprio quello di camminare con grazia su una sottile corda che li tiene sospesi fra due precipizi entrambi da evitare: quello di un universalismo insensibile alle culture, alle differenze, ai contesti e quello di un'ermeneutica che delle culture, delle differenze, dei contesti rimane irrimediabilmente ostaggio. Un camminare sul filo che prende le mosse da una domanda pratica del presente – lo “scontro di civiltà” è veramente una minaccia ineluttabile e, nel caso, come possiamo evitarlo? – e la affronta combinando elementi tratti tanto dalla riflessione teorica sull'identità e sulla traducibilità interculturale quanto dai nostri saperi intorno alle identità oggi a maggior rischio di entrare in tensione con l'idea cosmopolitica di diritti umani fondamentali, quella islamica in primo luogo. La migliore teoria nasce sempre così.

INTRODUZIONE

L'obiettivo di questo lavoro è quello di fornire una diversa lettura interpretativa dei rapporti tra culture: in particolare quelle che tendono a rifarsi alle tradizioni islamiche e quelle che sostengono di riferirsi ai valori della democrazia e dell'universalità dei diritti dell'uomo. Proporranno una lettura critica nei confronti delle interpretazioni di chi preconizza sempre più prossimi scontri di civiltà, incommensurabilità di valori, incompatibilità dell'islam con le regole delle liberal-democrazie, mancato desiderio ed impossibilità di integrazione degli immigrati provenienti da paesi islamici. "Critica" non nel senso che non riteniamo probabile o in atto uno scontro tra individui, gruppi, società e Stati differenti ed a volte appartenenti ad aree culturali diverse¹ – conflitto del resto

¹ Mentre scriviamo si sono da poco svolte le elezioni in Iran, che possono fornire l'occasione per nuovi conflitti, così come i terribili fatti di Londra del 7 e 21 luglio 2005, per i quali, come per tutti gli attentati che li hanno preceduti, occorre riflettere sulle cause profonde, dato che reagire con la guerra non basta ad eliminarle ma al contrario sembra acuirle, fomentando una spirale di aggressioni reciproche in cui civili di ambo le parti perdono la vita. Il susseguirsi di scontri, che producono insicurezza in tutte le popolazioni coinvolte – che a loro volta cercano la protezione di uomini "forti", eleggendoli, o appoggiandoli, ed affidandogli una ricerca di sicurezza che non troveranno mai –, finisce per creare una contraddizione di fondo: la ricerca di pace interna attraverso la guerra esterna, mentre l'unico fattore reale di pace è la sua pacifica ricerca. Il perseguimento del dialogo, allora, può essere utile a togliere consenso al terrorismo internazionale (così come

presente da sempre e che ora vede accentuato l'aspetto di lotta tra gruppi di terroristi internazionali, islamici ma a volte formati in Occidente o influenzati da elementi culturali occidentali, spesso però sostenuti e appoggiati da un più ampio e diffuso sentimento antiamericano nei paesi islamici e Stati, come gli Stati Uniti, spinti da una pluralità di motivazioni economiche, politiche, strategiche e culturali a un atteggiamento egemonico e di controllo sul mondo –, ma “critica” nel senso che tale conflitto non debba essere spiegato appoggiandosi principalmente, e comunque non esclusivamente, su una supposta incompatibilità ed incomunicabilità culturale-religiosa di una delle “parti” con l'altra. Per questo intendiamo offrire un'analisi delle potenzialità integrative delle culture in risposta alle tesi che hanno inteso costruire la nozione huntingtoniana di “scontro di civiltà” quale elemento interpretativo di riferimento di una forma di ineluttabilità storica. Contrariamente a quanto spesso considerato, le culture sono sistemi aperti pronti ad essere rideterminati al loro interno e capaci di includere nuove istanze provenienti dal contatto con altre forme di organizzazione sociale e culturale.

Cinque sono gli aspetti su cui tenteremo di muoverci per sostenere la suddetta lettura. Il primo è la nozione stessa di cultura, che contiene in sé la possibilità dell'incontro, in quanto può essere vista come costituita dai medesimi contenitori per contenuti in parte differenti ma riferibili alla nostra comune umanità. Il secondo è il dibattito sul relativismo epistemico e morale che può essere rigettato nelle sue versioni più radicali mostrando da una parte le innegabili possibilità di traducibilità inter-linguistica e dall'altra la possibilità, intesa anche come necessità, di una legittimazione inter-culturale di un noc-

un serio sostegno allo sviluppo) ma anche a chi pensa di imporre con la forza soluzioni di parte, proponendosi come paladino di valori e modelli di vita la cui capacità di attrazione è più limitata di quanto non ci si aspetti.

ciolo comune di diritti fondamentali universalmente condiviso. Il terzo, strettamente derivabile dal secondo, riguarda le condizioni favorevoli alla formazione di una giustizia cosmopolitica e alla diffusione della pace oltre i confini delle democrazie. Il quarto affronta il tema della cultura islamica nelle sue diverse declinazioni, nel tentativo di rintracciare criteri esegetici tali da presentare il testo coranico nella sua potenziale compatibilità ed apertura alla democrazia e ai diritti umani. Il quinto è la cultura degli immigrati islamici, che, a dispetto di quanto spesso viene dato per assunto nel momento di formazione delle politiche dell'immigrazione e di integrazione, presenta degli ampi caratteri di laicità e di favore nei confronti dell'integrazione, di cui si renderà conto mostrando i principali risultati delle ricerche effettuate nel caso italiano.

Quando si parla del rapporto tra culture "occidentali" e culture "islamiche", e ovviamente non solo tra loro, è necessario ricordarsi che sempre più difficilmente ciò che "è" e che accade in punti qualsiasi del nostro Pianeta può essere interpretato come elemento o avvenimento esclusivamente locale. I fenomeni sociali, economici, politici e culturali del nostro tempo trovano appropriate cornici d'analisi nel contesto globale. La fase più recente del processo di globalizzazione ha spesso prodotto un accrescimento del senso di superamento della concezione per cui lo Stato-nazione sarebbe l'unico ambito significativo in cui analizzare i fenomeni sociali, che oggi ne travalicano i confini rendendo a volte più utili i concetti meno istituzionalmente limitati di "società" (culturalmente disomogenee, ad esempio in seguito agli ingenti fenomeni migratori), di "cultura" – ambiti che possono entrambi attraversare più Stati – o quello, in formazione, di "società globale", nella quale gli individui e le culture interagiscono, cioè sono interattivi ed interdipendenti. Tale considerazione già ci avverte delle difficoltà che incontrerebbe chi volesse continuare a immaginare una cultura come nettamente distinta dall'altra, sia nel momen-

to della sua formazione sia in quello delle sue concrete ed attuali manifestazioni.

Anche se la disuguaglianza socio-economica, di “capacità” e di possibilità di “accesso”, la lotta per risorse scarse e le considerazioni geo-politiche e strategiche costituiscono importanti fattori esplicativi dell’incessante conflitto tra gli uomini, in questo libro si prenderanno in esame i fattori culturali, che contribuiscono a costruire più o meno delineabili fronti di scontro. L’elemento culturale, sebbene dotato di una sua autonomia e di una rilevanza apparentemente crescente nella formazione di separazioni e unioni tra individui nella nostra epoca, in realtà interagisce ed è inestricabilmente connesso agli altri elementi sopra ricordati. Se qui si è, in un certo senso “ingiustamente”, tentato di isolarlo dagli altri è perché su di esso spesso si concentrano tentativi di interpretazione del futuro del Pianeta che prevedono l’accrescersi della dimensione conflittuale appoggiandosi sulla capacità dell’identificazione culturale di riunire intransigenti e sopraffattorie schiere di persone incapaci di comunicare, di comprendersi, di trovare punti di convergenza per appianare conflitti che in realtà solo in parte hanno una natura culturale. In molti ambiti – spesso in quello dei mezzi di comunicazione di massa ed a volte anche in quello scientifico – si è diffusa la tendenza a fornire una spiegazione principalmente culturale per le difficoltà di convivenza, per le guerre, per il terrorismo, quasi a coprirne le altre ragioni. Qui diamo per assunta questa tendenza, la prendiamo “sul serio” e ci proponiamo di ragionare a questo livello al fine di smentire almeno un po’ le riflessioni che vedono nella cultura soprattutto un elemento di divisione: è vero, i contenuti della cultura forniscono la base per la differenziazione e la distinzione (ed il bisogno di distinzione svolge un ruolo chiave nella costruzione identitaria individuale e collettiva), ma l’affermazione culturale procede per schemi molto simili per tutti, si fonda su identiche esigenze, che rendono necessaria-

mente meno scontati e non inevitabili il passaggio da “distinzione” a “divisione” così come le affermazioni nette su supposte incompatibilità ed incommensurabilità tra culture. La cultura può essere vista più come il mezzo della divisione che come la sua causa. Come si vedrà nel corso del testo, in molti luoghi i riferimenti etno-religiosi diventano categorie politiche manipolate o manipolabili, attorno alle quali si sviluppano conflitti anche molto intensi.

La religione è uno degli aspetti della cultura che più sono chiamati in causa: nel caso dell'islam assume un ruolo esplicativo importante e che funge da collante per tutti coloro che ad esso si richiamano, ma è un elemento che deve essere valutato nei suoi rapporti di interazione con tutti gli altri contenitori di una cultura, per questo siamo in grado di rintracciare all'interno di quella che viene semplificando chiamata “civiltà islamica” una serie di divisioni altrettanto importanti. Possono ad esempio essere distinti, infatti, sia sunniti, sciiti, kharigiti e il sufismo e le loro numerose e rilevanti articolazioni interne, a seconda dei luoghi, delle epoche, delle scuole giuridiche e teologiche, degli orientamenti (ad esempio, il sunnismo maghrebino di interpretazione malakita è differente dalla tradizione hanbalita dell'Arabia Saudita), sia mondi musulmani con tradizioni religiose e caratteristiche etno-linguistiche, nazionali, statuali (si pensi anche alla distinzione tra Stati musulmani, in cui la maggioranza della popolazione è musulmana, e Stati islamici, in cui la legislazione si uniforma ai principi islamici: solo poco meno della metà dei musulmani vive in Stati in cui l'islam è anche – in parte o totalmente – dottrina dello Stato) e sociali ben differenti; a questo livello si possono distinguere fino a dieci aree diverse: la penisola arabica, i paesi del Machrek, l'Egitto ed i paesi del Maghreb, l'Africa sub-sahariana, l'area turca e balcanica, il mondo persiano sciita, l'Asia centrale, il sub-continente indiano, l'Asia sud-orientale, l'islam d'Occidente a sua volta distinguibile in quello europeo ed

americano². Anche per questo può essere utile una riflessione sul concetto di cultura e di identificazione culturale (che prende spunto da uno o più contenuti della cultura in combinazioni particolari), posto che le tradizioni culturali-religiose si sovrappongono a quelle preesistenti, in parte le assorbono, poi si modificano e si combinano nel tempo con altre per effetto dei contatti e degli scambi culturali (il che avviene anche per alcuni istituti ritenuti erroneamente specifici dell'islam come le mutilazioni genitali femminili, che invece rimandano a preesistenti tradizioni tribali).

Anche l'Occidente non è un attore unitario. Se nel caso dell'Europa Colin Crouch (1999/2001, p. 499) ci ha mostrato le numerose difficoltà che incontra chi voglia individuare i caratteri comuni rilevanti per poter parlare anche solo di una società europea occidentale distinta dagli Stati Uniti: «una ricerca del genere ottiene qualche risultato concreto, ma è necessario applicare un concetto di Europa che si estende e si restringe in varie direzioni, un'Europa 'a geometria variabile', allo stesso tempo, però, se si considerano i dissensi affiorati negli ultimi anni tra USA e UE – dall'atteggiamento verso l'allarme ecologico alla linea da tenere rispetto al conflitto tra israeliani e palestinesi ed all'attacco all'Iraq, ma anche tra chi è convinto che la forza vada usata senza troppi indugi contro ogni minaccia anche potenziale e chi è più propenso a ricorrere al diritto internazionale ed all'intervento delle istituzioni internazionali, alla mediazione ed al dialogo –, appare sempre più difficile parlare di Occidente come in passato, cioè come di un insieme di nazioni unite da valori ed interessi comuni. Il dibattito è comunque aperto: il possesso europeo di una «diversità ordinata, limitata e strutturata» in diversi settori, «a confronto con la diversità americana pluralista e disarticolata, inserita in una cor-

² Esiste anche un islam latino-americano.

nice di complessiva omogeneità» (pp. 512-513) si accompagna tuttavia al fatto che, ad esempio nel campo economico, «l'europeizzazione diventa diffusione di alcuni tratti tipicamente americani nella maggior parte delle società europee» (p. 519). Allo stesso modo il dibattito è aperto sugli effetti dell'ultima fase del processo di globalizzazione in termini di uniformazione: a livello globale la disuguaglianza socio-economica cresce, esistono processi di omogeneizzazione culturale ma anche processi contrari di costruzione di nuove differenze, fuori e dentro il Nord del mondo. Oggi la mescolanza ed il meticcaggio sono sempre più ovunque la regola, il cosmopolitismo come processo multidimensionale che vede l'accrescersi dell'interattività postnazionale di culture differenti fa sì che anche all'interno di Europa e Stati Uniti, così come all'interno dei singoli Stati che ne fanno parte, convivano già una pluralità di culture miste (una può essere quella islamica, l'islam d'Italia ad esempio). Il che rende quantomeno complesso immaginare scontri di civiltà distinte in termini culturali.

È all'interno di tale processo di ridefinizione continua delle macro-configurazioni identitarie sociali, economiche, storiche e culturali che il presente lavoro intende prendere posizione: come non è tollerabile l'accettare chiusure identitarie che si autoalimentino attraverso la negazione dell'alterità, allo stesso modo non è giustificabile, né realisticamente ipotizzabile, un livellamento politico-istituzionale imposto dall'esterno, senza che prima si sia sviluppato un sapere critico interno alla cultura di riferimento. La pace internazionale, se imposta con le armi e l'arroganza di una presunta "superiorità" intellettuale occidentale, non può avere lunga durata. È per tale ragione che la Teoria della Pace Democratica, nella sua pretesa di legittimare interventi armati presentati nella cornice retorica di un presunto raggiungimento di una pace internazionale, viene qui presentata criticamente nei suoi aspetti empirici contraddittori o persino, nella sua versione più recente, nella veste di

una giustificazione *ad hoc* di comportamenti aggressivi in politica estera. Il processo di pacificazione del mondo, per non rimanere utopia, necessita di un ripensamento critico interno da parte dei singoli individui che si riconoscono come eticamente motivati dai principi propri delle millenarie tradizioni religiose sulle quali oggi viene posta una linea di frattura insuperabile: Cristianesimo ed Islam. Favorire un distanziamento critico dei singoli dall'autoritarismo e dalla presunzione interpretativa di gruppi che tentano di imporsi come depositari del patrimonio culturale dei popoli significa riconciliare l'individuo con la storia e con le diverse forme di socializzazione all'interno della stessa tradizione.

In presenza di differenze, che certamente non vogliono essere annullate da questa forma di criticismo interno alle culture – e che aspira a riconoscere “cosa abbiamo in comune” e “cosa ci dobbiamo moralmente” –, i diritti umani possono svolgere il ruolo di paletti oltre i quali l'azione umana non ha diritto a spingersi. E tuttavia con ciò si può e si deve riconoscere una molteplicità di doveri non soltanto negativi, ma anche positivi, volti al sostegno ed alla difesa dell'autonomia morale degli individui. In tale senso risulta dunque ancora possibile recuperare una certa nozione di “cosmopolitismo dei diritti umani”, che si ponga come una condizione imprescindibile per orientare, dall'interno, le singole culture verso forme di attualizzazione di potenzialità intrinseche di apertura all'esterno e di contaminazione che costituiscono, a nostro avviso, il tratto caratteristico delle grandi civiltà. Si potrebbe così prepararsi a un dialogo interculturale come base di partenza per una pacificazione del mondo: nelle tradizioni religiose del cristianesimo e dell'islamismo non esistono vincoli restrittivi costitutivi, che ne prevengano aprioristicamente l'incontro. Pertanto, la stessa nozione di “relativismo culturale” deve essere intesa propriamente. Come non si può pensare a una forma di universalismo che non sia altro che la pretesa

generalizzazione di una visione assolutamente particolare del mondo, ad esempio attraverso l'imposizione di un credo religioso, allo stesso modo non si può intendere il relativismo semplicemente come l'evidenza di una molteplicità di "forme di vita". In altre parole, occorre mantenere distinta la nozione di relativismo da quella di pluralismo culturale, dove quest'ultimo sembrerebbe rappresentare più accuratamente il quadro dell'idea di diversità sostenuta in questo libro. Insomma, le differenze culturali sono sì costitutive del nostro essere uomini nel mondo, ma allo stesso tempo non cancellano le capacità linguistico-cognitive degli individui di avere accesso a sistemi diversi dai propri, né la possibilità di condivisione e di scelta di principi etico-normativi diversi da quelli della propria cultura d'appartenenza, o più semplicemente diversi dalle interpretazioni ufficiali della cultura di riferimento.

È allora possibile confrontarsi a livello interculturale su temi e principi a partire da punti di osservazione situati, che a loro volta, mediante un'attività critico-ermeneutica, ci conducano alla definizione di quanto possa sussistere in comune senza che con ciò si vengano ad operare scelte riduzionistiche di principio. Trovare tali forme comuni d'appartenenza vuol dire ridefinire in parte la propria identità culturale, rideterminandola come occorrenza specifica di un *type* mai completamente esauribile. Questo fornisce ulteriori ragioni a favore del carattere intrinsecamente storico e mutevole delle culture come forme identitarie di interpretazione che, se sottratte al confronto storico con i popoli, possono farsi portatrici di inaccettabili aberrazioni.

Dal punto di vista metodologico, infine, si è voluto sperimentare un tipo di ricerca capace di affiancare l'analisi empirica all'analisi teorico-concettuale, superando le tradizionali barriere disciplinari attraverso la coniugazione di approcci propri della sociologia, della scienza politica, della filosofia e della teoria politica. Si è creduto così di offrire un contributo

interdisciplinare utile a chi volesse muoversi in un settore, quale quello dell'analisi dell'incontro e dello scontro di culture, non solo costantemente protagonista dell'agenda internazionale, ma in cui le chiavi di una reale comprensione si trovano sempre all'incrocio tra più percorsi interpretativi e di studio. Pur consapevoli della necessità di ulteriori approfondimenti dei temi qui affrontati, ci auguriamo che il lettore possa comunque giovare di quello che è stato il nostro scopo fin dal momento in cui abbiamo cominciato a discutere ed a progettare questo lavoro: offrire un quadro interpretativo alternativo delle ragioni che oggi ci portano erroneamente ad attribuire alle stesse conformazioni interne delle culture storiche una connaturata propensione allo scontro o all'ecumenismo, un quadro che, ci auguriamo, sgombri almeno il campo da qualche fraintendimento di natura ideologica e di opportunismo politico.

* * *

Questo lavoro è il frutto di un interesse comune che ha portato chi scrive a discutere insieme ogni sua parte, così come ad assumersi congiuntamente la responsabilità per ogni opinione, errore e omissione*.

Desideriamo però ringraziare coloro che ci hanno generosamente fornito consigli ed aiuti. Innanzitutto Alessandro Ferrara, per la sua gentile disponibilità nel prestarci attenzione e per aver scritto la Prefazione di questo libro, cosa di cui siamo orgogliosi. Vogliamo ricordare poi Antonio Agosta, Maria Alicata, Ian Carter, Giovanna Ceccatelli Gurrieri, Caterina

* Frutto di un ragionamento comune, il testo è stato redatto da Andrea Spreafico per i capitoli Primo e Quarto e da Claudio Corradetti per i capitoli Secondo e Terzo; l'Introduzione, invece, è opera di entrambi.

Colarizi Graziani, Federica Cossu, Mario De Caro, Spyridon Flogaitis, Michael Frede, Giuseppe Giliberti, Sebastiano Maffettone, Giuseppe Scattolin, l'Associazione per la Ricerca Europea Latino-Americana (Arela) nella persona di Maurice Aymard ed in quella di Anna Spreafico Moriero. Infine, siamo sinceramente grati a Laura Olivetti per il sostegno che ci ha fornito e per averci permesso di pubblicare questo volume nei Quaderni della Fondazione Adriano Olivetti.

CULTURA: UN QUADRO CONCETTUALE

Per non lasciarsi sommergere dall'idea di uno scontro culturale inevitabile tra popoli e al fine di tentare di offrire uno sguardo "occidentale" alternativo (cioè non fondato su presupposizioni di incompatibilità) su uno degli ambiti a torto o a ragione considerati da esso più distanti, quello islamico, è bene cercare gli elementi comuni alle culture, e, ancor prima dei contenuti, occuparsi dei contenitori di cui è costituito il concetto di cultura. Per questo ora, fin dalla stessa nozione che le scienze sociali offrono di quest'ultima, ci preoccuperemo di rintracciare le possibilità di una visione unitaria dell'uomo, al di sotto delle differenze culturali individuali e collettive, il rispetto delle quali non contraddice la similitudine delle forme della nostra comune umanità. In questo modo ci auguriamo di proporre e contribuire a diffondere una lettura su cui riflettere, una "profezia" alternativa. Una profezia capace di non nascondere i conflitti che in diversi modi sono sparsi per il Pianeta ma non attribuendoli esclusivamente, ed in tal caso acriticamente, a fonti culturali, dimenticando la lotta neanche troppo sotterranea per il controllo delle risorse condotta a livello globale da una pluralità di entità, interstatali, statali e non statali, economiche, politiche, sociali e culturali; ciò vorrà dire, dunque, anche riuscire ad essere coscienti che la questione non è tanto sapere chi siano "veramente" i musulmani quanto cosa significhi ricorrere all'identificazione di "musulmano" in un dato con-

testo spazio-temporale. Sebbene in questo libro non ci si soffermi sulla dimensione economica (trascurata ad esempio da Huntington, 1996/1997, il quale però, rispetto ad altri analisti, almeno raccomanda la rinuncia all'imposizione di modelli occidentali e la ricerca delle comunanze culturali esistenti tra quelle che chiama "civiltà"¹), la sua importanza risulterà indirettamente, nel senso sopra indicato, dalle considerazioni che faremo sulla altrettanto rilevante dimensione culturale.

1.1. I "contenitori"

La cultura permette agli uomini di adattarsi al proprio ambiente ed al contempo di trasformarlo. Partendo dallo stesso bagaglio genetico le popolazioni hanno inventato soluzioni differenti ai problemi che incontravano, hanno cioè fatto scelte culturali comparabili. La cultura non interviene quando l'evoluzione organica umana è già compiuta, ma vi si innesta come sua componente imprescindibile; vi è interazione continua tra natura e cultura (Morin, 1973/1994). «La cultura è operante già

¹ Termine che, come si vedrà, abbiamo preferito non impiegare, dato che tende a imporre, più di quello di "cultura", un'etichetta unificante per realtà estremamente differenziate al loro interno e, invece, con molti punti di contatto e comunanza con l'esterno. Vi è chi, come Dassetto (2004) – che pure ricostruisce accuratamente l'impiego del termine "civiltà" –, ritiene che quello tra islam e Occidente sia un incontro di civiltà e non solo di culture, poiché l'islam fa riferimento a una dimensione religiosa e di appartenenza collettiva che va oltre le identificazioni nazionali e comunque di medio raggio e si caratterizza per la lunga durata, la profondità storica ed il coinvolgimento di gruppi umani vasti, ma il punto è che comunque i due termini finiscono per sovrapporsi ed il metro di scelta potrebbe essere quello del valutare quale comporta il minor grado di eccesso di semplificazione. Qui la religione è uno dei contenitori della cultura, un contenitore che oggi assume un rilievo particolare, in alcuni casi dominante, ma che deve essere visto in interazione con gli altri contenitori.

nella natura, e non solo in termini di evoluzione, ma anche in ciò che concerne il nostro rapporto sensibile col mondo, a cominciare dalla percezione: la nostra è una percezione culturalmente condizionata che impone al mondo percepito delle ‘regole’» (Rivera, 1997a, pp. 46-47), a loro volta influenzate dalla realtà empirica. Niente è puramente naturale nell’uomo, anche i bisogni fisiologici sono influenzati dalla cultura². Ancor più, negli ambiti dove non vi è o è minore il condizionamento biologico (sul quale cfr. Fukuyama, 1999/2001) i comportamenti sono orientati dalla cultura (sul ruolo della quale cfr. Geertz, 2000/2001) e dalla razionalità (cfr. Boudon, 1999/2000)³.

La cultura è un insieme accumulato nel tempo di “modelli culturali”, una struttura trasmessa storicamente di significati incarnati in simboli parzialmente durevoli (la cultura implica il significato), un sistema di concezioni grazie alle quali gli uomini comunicano, perpetuano e sviluppano conoscenze ed atteggiamenti verso la vita, una serie di meccanismi di controllo – schemi, prescrizioni, regole, istruzioni – per governare il comportamento (Geertz, 1973/1987): senza tali meccanismi gli uomini sarebbero disorientati nel loro agire (a causa delle lacune informative del loro bagaglio genetico), mentre la cultura, costituita da sistemi organizzati di simboli significativi, permette loro di dare una forma riconoscibile ai loro atti⁴, oltre che di renderli in parte reciprocamente prevedibili. La cultura sembra qui avere una funzione che Gehlen (1940-1966/1990) chiamerebbe di “sgravio”, di alleggerimento, nei confronti di

² Le differenze culturali tra i gruppi umani sono in gran parte spiegabili dai diversi sistemi di educazione.

³ Sull’interazione continua di cultura, natura e ragione cfr. Spreafico, (2005, pp. 110-119).

⁴ Vi può essere un conflitto latente tra le pulsioni istintuali e la cultura, ma lo stesso prodotto della loro interazione è una manifestazione della cultura.

un uomo flessibile ma povero di apparato sensoriale e malsicuro nei suoi istinti, di cui contribuisce a facilitare l'agire sociale⁵ ed il padroneggiamento dell'esistenza, come sostituto imperfetto dell'istinto; la cultura diviene una sorta di "seconda natura" dell'individuo, che lo guida nell'azione rendendogli disponibili sistemi di disposizioni durevoli e trasponibili, strutture e principi generatori e organizzatori di pratiche e di rappresentazioni, acquisite, interiorizzate ed incorporate dagli individui nel corso del processo di socializzazione al punto di dimenticarne l'esistenza: *habitus* che al contempo seguono la traiettoria sociale del gruppo o dell'individuo cui sono riferibili (Bourdieu, 1980) – e che sono legati alle capacità creative e riflessive degli uomini, grazie alle quali la cultura risponde e si adegua al mutare delle condizioni e delle esigenze.

La prima definizione di cultura in senso etnologico si trova nel lavoro dell'antropologo britannico Tylor (1871/1985), per il quale la cultura è il complesso insieme di conoscenze, credenze, arte, morale, diritto, costumi, capacità e abitudini acquisiti in gran parte inconsapevolmente dai membri di una società. Col tempo vengono introdotti (o ulteriormente specificati) altri elementi nel sistema organizzato, dinamico e mutevole di rapporti tra i "contenitori" della cultura: i prodotti delle abilità tecniche (dagli utensili alle abitazioni, dagli alimenti preparati al vestiario, ai monumenti) e le stesse attività di produzione

⁵ Come ricorda Crespi (2003, pp. 50-51), anche Luhmann (1975/1979) ha mostrato come la cultura – sotto forma di "mezzi di comunicazione" quali verità, amore, denaro, diritto e potere, i quali sottintendono valori, costellazioni di significati, modelli di comportamento codificati in ambiti diversi di esperienza – permetta di ridurre le difficoltà nelle interazioni sociali, limitandone la complessità (ad esempio, il denaro facilita i rapporti di scambio): la cultura appare «articolata in una pluralità di sottosistemi, autoriproduttori e autoreferenziali, di significati e di regole atti a rispondere ai problemi specifici dell'agire sociale».

(che insieme costituiscono la “cultura materiale” di Braudel, 1967/1977), la lingua, i comportamenti, la religione, i riti, i sistemi di valori, le ideologie, i miti, i giochi, i sogni, i simboli ed i modelli di significato, l’organizzazione sociale, le modalità di trasmissione delle conoscenze e delle tradizioni di generazione in generazione, la scienza, la filosofia e la letteratura, i modelli e le strutture educative, i modelli di rapporti tra le generazioni, i criteri di attribuzione degli status e di definizione della dignità delle persone, i criteri di valutazione della convenienza delle azioni, gli elementi non verbali come mimica, gestualità, gusto, il senso dell’ordine, le norme dell’igiene e dell’etichetta. Michel de Certeau (1980/2001) si è soffermato sulle attività quotidiane delle persone “ordinarie”, sui loro modi di fare, di consumare, di utilizzare i prodotti di consumo standardizzati; modi che producono una cultura popolare creativa e originale⁶; la caratteristica operazione del bricolage di ricombinazione degli elementi permette, infatti, la formazione di nuovi significati. Al contempo la cultura può essere vista come «ciò che conferisce senso all’esistenza umana» (Rivera, 1997a, p. 41) e che esprime un modo unico di essere uomo, per cui deve essere rispettata e protetta nelle sue espressioni simboliche, senza tuttavia ostacolarne la continua evoluzione.

Durkheim (1893/1962) ci offre ulteriori spunti di approfondimento con quella sorta di teoria culturale insita nella nozione di

⁶ Per la ricezione attiva e non subita della produzione culturale da parte delle classi popolari e per l’attenzione posta sulla cultura popolare e materiale si veda anche il filone dei *Cultural Studies*, che, a partire dal nucleo originario costituitosi attorno all’università di Birmingham negli anni Sessanta, si è espanso nel mondo, rifacendosi a una nozione di cultura come insieme di significati e valori, da un lato, e di pratiche concrete in cui i primi (che costituiscono un insieme di possibilità cui le seconde possono decidere di attingere) vengono espressi, dall’altro; per un panorama cfr. Mattelart e Neveu, (1996).

coscienza collettiva, che trascende e domina l'individuo e rappresenta l'insieme delle credenze e dei sentimenti comuni alla media dei membri di una società. Le rappresentazioni collettive, gli ideali, i valori comuni a tutti i componenti di un gruppo, trasmessi grazie all'educazione, rappresentano la sua coscienza collettiva che ne realizza l'unità e la coesione. Lungo una direzione simile, per Benedict (1934/1960) ogni cultura si distingue per il suo *pattern*, cioè per un certo modello di configurazione dei suoi elementi, per il suo orientamento globale; non è tanto la presenza o l'assenza di determinati elementi a contraddistinguerla, ma il modo in cui li combina in un tutto più o meno coerente, che rappresenta un certo tipo culturale in un arco di possibili combinazioni non illimitato e riferito a una gamma di scelte culturali in numero finito. Malinowski (1944/1962) ha poi sottolineato il fatto che ogni cultura forma un sistema i cui elementi – che hanno funzioni specifiche legate ai bisogni dell'uomo (cui rispondono con “istituzioni”) – sono interdipendenti e vanno studiati come tali, non separatamente; sebbene si debbano ricordare i limiti dell'approccio funzionalista, inadatto a rendere conto delle contraddizioni culturali interne: contro la concezione funzionalista di Malinowski, ma anche contro quella di Radcliffe-Brown (1963), bisogna ricordare che un elemento culturale non è necessariamente e strettamente funzionale ai bisogni umani e/o del sistema sociale in un certo momento. Non a caso Linton (1945) ha ricordato la necessità di fare attenzione al fatto che in una cultura possono coesistere più sistemi di valori e che ogni individuo – individuo e cultura sono due realtà distinte ma indissociabili, che non possono essere comprese isolate l'una dall'altra – interiorizza e vive tale cultura (in realtà solo la parte necessaria per adeguarsi alle sue regole) in modo parzialmente diverso, data la sua autonoma capacità creativa e di reinterpretazione a partire dal tema (si potrebbe aggiungere: creduto) comune.

Proprio su quest'ultimo aspetto bisogna insistere. La cultura per Durkheim aveva la funzione di fondare la coesione ed il

consenso sociale, orientando l'agire di individui che interiorizzano credenze e valori atti al mantenimento dell'ordine sociale. Anche per Parsons (1951/1965) la cultura assume prevalentemente una funzione di integrazione, che permette al sistema sociale di vedere gli attori individuali uniformarsi ai suoi imperativi funzionali. Entrambi i sociologi lasciano in ombra i processi attraverso i quali viene generata la cultura e trascurano il ruolo attivo degli individui nella sua produzione. La cultura, invece, può anche comprendere elementi contraddittori o essere diversamente interpretata da chi ritiene di rifarsi ad essa, per questo «il modo più corretto di considerare la cultura sembra essere quello di coglierla come un insieme di possibilità o di risorse, derivanti dall'esperienza individuale e collettiva, che vengono, di volta in volta, attualizzate dall'agire concreto in forme diverse, da verificare nelle situazioni particolari, senza che si possano stabilire principi generali sull'effettivo utilizzo di tali possibilità» (Crespi, 2003, p. 43). La cultura può dunque essere descritta come un repertorio diversificato (ed a seconda degli osservatori/studiosi più o meno disomogeneo o coerente) di contenitori/risorse al quale ogni individuo può attingere selezionando certi elementi al fine di costruire le proprie strategie d'azione⁷.

⁷ Per la considerazione della cultura come cassetta degli attrezzi da cui ciascuno può scegliere attivamente gli strumenti grazie ai quali agire, Crespi fa riferimento a Swidler (1986); alla "struttura" del sistema sociale, come insieme di regole e risorse culturali e materiali cui gli attori sociali possono decidere di rifarsi per agire e trasformarle e che al contempo condizionano il loro agire, di Giddens (1984/1990); alla notazione critica di Archer (1988) in base alla quale, pur interagenti, azione sociale e sistema culturale vanno tenuti distinti per cogliere meglio l'ordine temporale di eventuali situazioni di contraddizione o complementarietà tra trasformazioni o conservazione nel campo dell'azione e della cultura: ad esempio trasformazioni nell'azione possono, prevalentemente, precedere ed influenzare trasformazioni nel campo culturale e viceversa.

Come si vedrà anche più avanti, quando si proverà a delineare uno schema sintetico dei fattori interagenti compresi nella nozione di cultura, particolare rilievo assume il legame tra cultura e linguaggio⁸. Sulla scia di Sapir (1921/1969), per il quale la cultura è soprattutto un sistema interattivo di comunicazione, un insieme di significati messi in atto e comunicati nelle interazioni individuali⁹, Lévi-Strauss (1958/1966) ricorda come la cultura sia dotata di un'architettura simile a quella del linguaggio, fatta di opposizioni e correlazioni. Per l'antropologo francese la cultura è un insieme di sistemi simbolici interagenti (ad esempio il linguaggio, le regole matrimoniali, i rapporti economici, l'arte, la scienza, la religione), ciascuno dei quali esprime certi aspetti della realtà fisica e sociale, oltre che le relazioni tra queste due realtà e tra i sistemi simbolici stessi. Le possibili combinazioni interattive tra i suddetti sistemi, come si è già visto in Benedict, sono però in numero finito. Le società umane non creano in maniera assoluta, ma scelgono all'interno di un repertorio ideale di combinazioni possibili che si possono ricostruire facendo l'inventario di tutti i possibili contenuti osservati o potenzialmente rinvenibili all'interno di quelli che in precedenza abbiamo chiamato "contenitori" della cultura. La struttura sottostante ogni sistema simbolico è

⁸ Più in generale si potrebbe allargare il discorso alla semiotica, scienza dei segni e dei sistemi di significazione, in cui gli stessi oggetti della vita quotidiana possono diventare segni e comunicare significati, direttamente o attraverso i discorsi o i testi che li riguardano e gli attribuiscono un significato sociale. Ciò fino ad arrivare a concepire il mondo solo come discorso o testo: nel decostruzionismo, infatti, i segni non indicano un mondo "là fuori", ma rimandano a un altro insieme di segni attraverso cui il mondo ci giunge sempre pre-interpretato.

⁹ La cultura in generale può essere vista come il frutto della comunicazione, verbale e non verbale, interattiva tra i membri di un gruppo in interazione durevole, comunicazione che però muta a seconda dei contesti e produce dunque una eterogeneità di manifestazioni.

paragonabile alla struttura formale di un linguaggio, ogni elemento della cultura di una società può cioè essere decodificato in modo da scoprire la sua struttura di partenza. Per Lévi-Strauss vi è una struttura storica a partire dalla quale sono generate le svariate combinazioni del mondo empirico di superficie, una struttura che potrebbe essere immaginata come costituita da codici in forma di opposizioni binarie di fondo, a partire dalle quali vengono costruite le forme culturali più complesse.

Le critiche a Lévi-Strauss hanno riguardato la rigidità delle opposizioni binarie, la staticità delle strutture, l'irrilevanza che finisce per essere attribuita alle esperienze individuali, poiché la struttura di base sembra imporsi sui singoli ed esistere storicamente ed indipendentemente da essi, la sottovalutazione del ruolo delle disuguaglianze nel possesso del potere nella determinazione della presenza di determinati contenuti culturali piuttosto che altri, il sostanziale fallimento nella decifrazione del promesso "codice sottostante" la formazione della particolare combinazione di sistemi simbolici propria di una società. Ciò nonostante l'ambizione di Lévi-Strauss mantiene tuttora degli aspetti positivi. Egli si muove alla ricerca delle invarianti della cultura, cioè degli elementi culturali (categorie e strutture di base inconsapevoli) presenti in tutte le culture: «le culture particolari non possono essere comprese senza riferimento alla cultura, patrimonio comune dell'umanità al quale esse attingono per elaborare i loro modelli specifici» (Cuche, 2001/2003, p. 56). Vi è la possibilità di trovare regole universali corrispondenti ai principi indispensabili della vita in società. «L'antropologia strutturale si assume il compito di ritrovare ciò che è necessario ad ogni vita sociale, ossia gli universali culturali; in altre parole gli *a priori* di ogni società umana. Ciò posto, stabilisce le strutturazioni possibili, in numero limitato, dei materiali culturali, vale a dire ciò che crea la diversità culturale apparente, oltre l'invariabilità dei principi culturali fon-

damentali» (*ibidem*). L'antropologia strutturale vuole, insomma, risalire ai fondamenti universali della cultura, nel momento in cui la cultura sostituisce la natura.

Questo modo di concepire la cultura è molto importante ai fini del presente lavoro, in quanto contribuisce a formare una nozione di cultura meno rivolta alla separazione e che, invece, contenga in sé la possibilità di una visione unitaria dell'uomo, al di là delle sue pur importanti differenze individuali e collettive. Non è tanto importante se le specifiche invarianti culturali individuate da Lévi-Strauss siano corrette o meno, quanto l'idea generale di una medesima struttura culturale. Oltre ad alcuni contenuti di fondo comuni a tutte le culture, sono gli stessi, identici, contenitori ad accomunarle. Risulta così più difficile concepire *a priori* due culture differenti come incapaci di dialogo¹⁰, come impossibilitate al confronto, come inabili all'apprendimento reciproco ed all'acquisizione di valori unificanti. «Tutte le società condividono alcuni istituti culturali e alcune funzioni sociali: per esempio, la religione e la

¹⁰ A questo bisogna aggiungere che è stata una visione delle culture come totalità internamente coerenti e uniformi ad impedirci «di vedere la complessità del dialogo e dell'incontro globale tra civiltà – in cui consiste sempre più il nostro destino –» e ad incoraggiare «opposizioni binarie come quella tra 'noi' e 'l'altro'. Per fortuna, l'interesse attuale per il multiculturalismo e la cittadinanza multiculturale sta mettendo fine all'assillo del presunto attrito tra relativismo e universalismo, ai dibattiti dominati dalle tesi dell'"incommensurabilità" e dell'"intraducibilità" forte» (Benhabib, 2002/2005, p. 48). Relativamente alle possibilità del dialogo, di particolare interesse è inoltre lo studio di Jacqueline Rabain – citato in Cuche, 2001/2003, p. 53 – sui wolof in Senegal, pubblicato nel 1979: qui l'educazione dei bambini è rivolta ad evitare la loro singolarizzazione e privilegia il rapporto con l'altro, la comunicazione e le relazioni sociali; le conquiste sociali contano più dello sviluppo "personale" del bambino. Sembra profilarsi una cultura la cui caratteristica intrinseca risiede nell'apertura all'altro, una cultura che mostra le sue potenzialità di ibridazione e di disposizione alla plurivocità, presenti in tutte le culture.

funzione prescrittiva-proibitiva, vale a dire la tendenza a stabilire norme e divieti» (Rivera, 1997a, p. 40), come quelli inerenti la sessualità (ad esempio la proibizione dell'incesto); l'uomo, infatti, è «la sola specie animale che sia divenuta corresponsabile con la natura della propria evoluzione»¹¹ (Godelier, 1996, p. 30).

La cultura può essere vista come un insieme di contenuti descrittivo-cognitivi e prescrittivi riferibili a una serie di contenitori in un dato contesto storico-sociale e costituisce l'orizzonte al cui interno si conosce e si sperimenta la realtà, grazie alle forme di mediazione simbolica che la cultura stessa mette a disposizione. In questo "insieme" vi sono aspetti più "soggettivi" (ad esempio: credenze, modi di pensare) e aspetti più "oggettivi" (ad esempio: tradizioni e memorie collettive ricostruite, cumulate e codificate). La cultura è un sistema dinamico, misto, strutturato, tendenzialmente ma mai completamente coerente, i cui elementi sono tutti interdipendenti ma provenienti da fonti diverse nello spazio e nel tempo e per questo mai completamente integrati tra loro – e qui si inserisce la libertà degli individui e dei gruppi di modificare e manipolare la cultura, la quale «è un processo permanente di costruzione, distruzione e ricostruzione» (Cuche, 2001/2003, p. 80)¹²; come sottolinea Crespi (2003; ma cfr. anche Griswold, 1994/1997), l'azione è influenzata dalla cultura, e gli attori sociali sono in parte il prodotto della cultura della loro società, ma al contempo l'azione degli attori può trasformare attivamente le determinazioni culturali. La cultura è in grado di riflettere sulle proprie oggettivazioni, sia per spiegarle, giustificarle e legitti-

¹¹ Traduzione di chi scrive.

¹² Le trasformazioni culturali, inoltre, sono legate ai tipi di relazioni sociali esistenti tra gruppi ed individui con culture diverse. Si aggiunga anche il fatto che uno stesso insieme di individui può riferirsi contemporaneamente a più sistemi culturali.

marle (cfr. Berger e Luckmann, 1966/1969), sia per sottoporle a critica e così trasformare la costruzione della realtà. Se la continuità culturale nel tempo è più frutto di ideologia che di realtà, quella nello spazio apre interessanti fronti di discussione, poiché le singole culture non sono mai completamente estranee le une alle altre, non sono facilmente separabili, sono una composizione differente di elementi spesso comuni; non esistono culture “pure” e le persone appartengono contemporaneamente a più di un gruppo culturale.

1.2. *I confini*¹³

A questo punto è necessario affrontare gli importanti rilievi critici mossi da Amselle (1990/1999, 1996, 2001) all’idea di discontinuità culturale ed alle tentazioni essenzializzatrici della cultura. Egli si rivolge contro le classificazioni, le comparazioni e gli etichettamenti compiuti dalla maggior parte degli antropologi che, studiando in modo intensivo singole tribù o culture, le hanno isolate dal loro contesto spazio-temporale: «è perché ho bisogno di creare classificazioni e tipologie che mi servono elementi da classificare e, se posso legittimamente estrarli dal loro contesto, è perché fin dal principio, ho negato che tali elementi costituiscano delle unità politiche situate in un *continuum* socio-culturale» (1990/1999, p. 56). In questo modo «l’invenzione delle etnie è l’opera congiunta degli amministratori coloniali, degli etnologi di professione e di coloro che riuniscono le due qualifiche» (*ibidem*). Gli amministratori coloniali avevano bisogno di suddividere in aree omogenee i territori che dovevano gestire. Qui entrano in gioco gli etno-

¹³ I paragrafi 1.2. e 1.3. costituiscono una parziale rielaborazione di quanto contenuto in Spreafico (2005, pp. 219-235).

logi africanisti che, grazie alle loro monografie etnografiche, descrivevano strutture sociali, attività economiche e pratiche religiose come se fossero specifiche del gruppo che decontestualizzavano, proprio mentre lo prendevano in considerazione. L'interazione tra la "ragione etnologica" e l'azione degli amministratori finiva per spezzare i *continua* culturali, le catene di società di cui, in realtà, bisognerebbe «postulare un sincretismo originario, una mescolanza di cui è impossibile dissociare le parti» (p. 189). Ragionare per "logiche meticce" significa riconoscere l'azione di costruzione prodotta dall'esterno su identità che sembrano nuove, e favorire una visione fondata sulla continuità culturale, fatta di confini deboli. Ciò in opposizione alla logica separatrice che, sebbene per fini diversi, secondo l'antropologo francese sarebbe propria anche del multiculturalismo.

Molto spesso le persone restituiscono all'etnologo contemporaneo l'immagine di se stessi che l'etnologo ha dato loro. Gli etnologi hanno costruito e diffuso la nozione di cultura – una nozione che merita una ricostruzione preliminare, sulla quale gli scienziati sociali possano basarsi per rendere più meditate le loro analisi¹⁴. A tale nozione oggi è spesso asso-

¹⁴ In particolare riguardo a come le culture non siano e non siano mai state universi chiusi, compatti, nettamente distinguibili, stabili e originari, a come le culture siano in primo luogo «il prodotto di un'invenzione e di una rappresentazione, che sia quella del gruppo che parla di sé, quella dell'antropologo che parla di un certo gruppo oppure quella del senso comune che parla di noi e degli altri» (Rivera, 1997a, p. 48), a come la creazione di una cultura dipenda anche dalla posizione dell'osservatore, a come l'autoidentificazione con una cultura sia sempre contestuale, a come l'identificazione culturale possa essere più oppositiva che positiva, a come la cultura possa essere anche vista come organizzazione di differenze interne, tendente a fornire a queste una certa uniformità, a come i codici ed i simboli che rendono coerente una certa cultura possano essere condivisi pur non attribuendo loro esattamente la stessa interpretazione.

ciata quella di identità, ma, sebbene possa essere giusto porre l'accento sulle specificità identitarie e sul carattere relativo dei valori promossi da ogni società, «il corollario di questa generosa abitudine è l'erezione di barriere culturali impermeabili che fissano ogni gruppo nella sua singolarità» (p. 69). Prendendo ad esempio il caso francese, in cui la nuova destra si avvale dei difetti della ragione etnologica, Amselle ritiene che l'attribuzione di differenze e l'etichettamento etnico siano profezie autorealizzative e che comportino, al contempo, una dissennata affermazione dell'identità etnica francese. All'interno della Repubblica, «le idee di assimilazione, integrazione ed inserimento sono inseparabili da un contesto razziale, cioè da un approccio che privilegia la fusione dei diversi segmenti della popolazione» (1999, p. 30) nell'unità razziale del corpo nazionale, fondata sul postulato della fusione tra franchi e galli¹⁵. Rimane dunque la bipartizione tra popolazione pura e popolazioni straniere immigrate e nate da immigrati che, una volta classificate dalle ricerche sociologiche (ad esempio in *beurs*, *harkis*, armeni, ebrei, sud-est asiatici, centro-africani, etc.)¹⁶, infrangerebbero la supposta purezza originaria – l'invasione di cui parla il Front National – con la loro supposta differenza. Ogni categorizzazione etnica rinvia a una supposta purezza originaria e prevede una costruzione che opera, in base a determinati rapporti di forza, in funzione di certi obiet-

¹⁵ Vi è un certo consenso attorno a una visione della storia di Francia che mette in primo piano l'omogeneità etnica della nazione e che instaura così una differenza radicale tra i francesi e gli altri. Si tratta di una sorta di concezione razzologica della storia che fa dell'assimilazione repubblicana un processo riposante sulla fusione o sulla mescolanza delle razze (cfr. Amselle, 1996, pp. 16-17). L'antropologo francese rileva come, da questo punto di vista, il fatto che alcuni si oppongano all'assimilazione in nome della difesa dell'integrità dell'identità francese e che altri vi siano invece favorevoli non modifichi la realtà dell'esistenza di questo modo di intendere tale processo.

¹⁶ Per un esempio più preciso si veda Tribalat (1995, 1996).

tivi ed in relazione al contesto sociale (la comunità culturale è allora una costruzione simbolica frutto della combinazione di obiettivi e rapporti di forza tra chi può imporre una categorizzazione e chi la subisce e poi la assume).

Amselle arriva a sostenere che sono le insufficienze dello stesso modello repubblicano in quanto incapace di essere repubblicano fino in fondo, cioè universale, a provocare classificazioni e razzismo: «lasciando a ogni individuo libertà identitaria, cioè rinunciando ad assegnare a un individuo qualunque una identità data, foss'anche meticcias, si rinuncerà a classificare gli individui presenti sul territorio nazionale in francesi, stranieri, discendenti di stranieri nati sul territorio nazionale, immigrati di seconda generazione, tutte categorie che hanno come unica funzione quella di sancire le categorie razziali soggiacenti alla demografia» (p. 38)¹⁷. Ma vi è dualità anche quando si parla di diritti dell'uomo da un lato e del cittadino dall'altro, ed ambiguità quando si adotta l'espressione "Repubblica francese", dove l'uguaglianza è pensata nel quadro di una nazione chiaramente connotata e poi limitata ai soli cittadini, il tutto nel quadro di quello che viene chiamato il «carattere cattolico inconfessato delle nostre istituzioni» (*ibidem*). Sebbene imperfetto, però, il sistema repubblicano viene considerato preferibile a quello che crea, favorisce e separa determinati gruppi *ad hoc*; la soluzione – a giudizio di chi scrive illusoria – viene individuata nel mescolare socialmente i gruppi facendo scomparire le frontiere che li separano.

In una prospettiva "continuista", la cultura è costituita da un insieme instabile e seriale di pratiche conflittuali o pacifiche

¹⁷ Ma in termini ideali si potrebbe lasciare a ciascuno libertà identitaria e facilitare un'autoclassificazione successiva e su richiesta, in base a quelli che, da parte di coloro che desiderano farlo presente, vengono considerati i legami e le identificazioni più importanti.

con le quali gli attori sociali rinegoziano continuamente la loro identità, fissarle per Amselle irrigidisce tali identità (e uno degli attori che produce questo effetto è lo Stato burocratico centralizzato, associato alla scrittura ed al capitalismo a stampa). Ma in realtà vi è un nucleo più interno di ogni identità che si modifica lentamente e si riferisce a determinati elementi culturali che rimangono più stabili di quelli riferibili alla parte più esterna. Per lo studioso francese, perché una cultura diventi tale è necessario uno sguardo esterno (ad esempio quello di un'altra "cultura" dominante) che vi si interessi, che abbia uno scopo, un progetto, e sia detentore della forza di assegnare ad altri un'etichetta la quale, riunendo pratiche in realtà più ampiamente disseminate, costruisca una comunità immaginaria di cui poi si riappropriano gli stessi che hanno subito l'assegnazione di diversità. È l'oblio delle condizioni di produzione della cultura che consente di trattarla come tale. Allo stesso tempo ogni cultura è anche il risultato di un rapporto di forze interne – che anche in società segmentarie e lignatiche si scontrano, ben lontane dall'essere sotto un'unica coscienza collettiva come pensava Durkheim e molto più fluide ed aperte, oltre che meno "tradizionali", delle nostre. Quello che si è abituati a pensare come tradizione è frutto di continua negoziazione e rapporti di forza, così come lo sono l'identità e la cultura. Ovviamente un'identità per attecchire deve anche rispondere a un bisogno che le preesiste, ma anch'esso può essere indotto, magari sfruttando quella che sembra un'ossessione del nostro tempo: il bisogno di distinguersi, che non passa solo per elementi ascrivibili come genere o colore della pelle (ma oggi è possibile cambiarli) ma anche per identificazioni mutevoli come classe, nazionalità, fede politica, passione calcistica.

Curioso è poi constatare che il "cambiamento radicale di metodo", rivolto ad adottare una posizione intermedia tra universalismo e culturalismo mediante l'allargamento dell'oriz-

zonte delle società locali e la pratica di un “comparativismo temperato” (Amselle, 1996, p. 53), atto a privilegiare il tutto sulle parti e tale da raggruppare in un unico insieme etnie e culture prima erroneamente distinte, finisca poi per riferirsi a “civiltà” comuni (ad esempio quella dell’Africa occidentale sudano-saheliana, cfr. 1990/1999, p. 90). Se è un bene pensare di non dividere persone che hanno molti punti in comune e di raggrupparle in complessi omogenei di più ampie dimensioni che elaborano continuamente la loro cultura in base a determinate condizioni, meno chiaro è come, dove e perché si possano trovare nuovi confini, solo più ampi, come quelli della civiltà – se questo è l’orizzonte, alla fine ricorda un po’ quello identificato da Huntington (1996/1997, 1993)¹⁸. Più inte-

¹⁸ Secondo Immanuel Wallerstein (1992, p. 215) una civiltà è «una particolare concatenazione di elementi – visione del mondo, cultura (sia cultura ‘alta’ che quella materiale), consuetudini e strutture – che forma una sorta di entità storica coesa e coesiste (seppur non sempre simultaneamente) con altre varietà del medesimo fenomeno». Per un approfondimento del concetto di civiltà si veda lo stesso Huntington. Non bisogna dimenticare, tuttavia, la giusta osservazione dei critici del politologo americano (sui quali cfr. ad esempio Rivera, 2002; Cotesta, 2002a; Scartezzini, 2000), che ricordano come esista anche uno scontro intraculturale all’interno di ogni civiltà e vi siano differenze e contrasti anche nel modo in cui una stessa religione o una stessa cultura vengono vissute all’interno di differenti paesi. Allo stesso tempo, però, secondo Huntington (1996/1997, p. 48) la civiltà può rappresentare il raggruppamento più ampio in cui una persona possa identificarsi: una civiltà rappresenta «il più vasto raggruppamento culturale di uomini ed il più ampio livello di identità culturale che l’uomo possa raggiungere dopo quello che distingue gli esseri umani dalle altre specie». Questo fa sì che persone sparse per il mondo, appartenenti a Stati differenti, collocate in realtà locali totalmente diverse, possano lo stesso sentirsi come un tutto, un “noi”, grazie alla sensazione di appartenere a una comunità culturale più vasta, i cui confini, benché non nettamente delimitati, sono confini reali (p. 49). Per mostrare come molto dipenda dallo sguardo che poniamo sulle cose, e come più punti di vista si possano anche sovrapporre nella stessa persona, si vuole infine ricordare qualche passaggio di Kapuściński (1998/2003, p. 32): «in Africa ogni grande comunità ha la sua cultura, un suo sistema di usi e di

ressante è forse la citazione che Aime (1999, pp. 27-28), sviluppando le considerazioni di Amselle, fa dei concetti di creolizzazione e di opacità proposti dallo scrittore martinicano Glissant (1964/2003, 1996/1998). La cultura occidentale ha una tendenza a comprendere le cose erigendo delle barriere tra la pluralità delle loro manifestazioni, che invece sono come una catena indefinita e continua, una unità articolata totalmente in cambiamento, all'interno della quale è possibile rivendicare un diritto all'opacità, per cui si può convivere senza capire e capirsi completamente: «l'opacità non è un muro, lascia sempre filtrare qualcosa»¹⁹. Per Glissant l'identità ha una "radice rizomatica", cioè ramificata, e non deve salvaguardare alcuna purezza, dato che la creolizzazione è in atto in tutto il mondo.

Prima di considerare criticamente quanto esposto sinora si vuole ricordare che il ricorso alla nozione di cultura in ogni caso non scompare. Il suggerimento potrebbe anche essere letto nel senso di fare attenzione a non separare ciecamente e nettamente ambiti etnico-culturali in genere più ampi di quan-

fedì, una propria lingua e i propri tabù, e tutto ciò forma un intrico incredibilmente complicato e misterioso. Per questo i grandi antropologi non hanno mai parlato di "cultura africana" o di "religione africana" in generale, ben sapendo che non esiste niente di simile e che l'essenza dell'Africa sta nella sua sconfinata varietà. [...] Invece il pensiero europeo, incline alla riduzione razionale [...] e alle semplificazioni, fa volentieri di ogni erba un fascio, accontentandosi di facili stereotipi». Prima, però, lo stesso autore diceva che oggi nel cuore dell'Africa gran parte delle comunità «occupano territori sui quali in passato non abitavano. Provengono tutti da qualche altra parte, sono tutti immigrati. Il loro mondo comune è l'Africa, ma nel suo ambito hanno errato e si sono spostati per secoli (in vari luoghi del continente questo processo è ancora in atto). Da ciò deriva la caratteristica di questa civiltà che più colpisce, e cioè la sua temporaneità, la provvisorietà, la mancanza di continuità materiale. [...] L'unica continuità che perdura, mantenendo unite le singole comunità, è la continuità delle tradizioni razionali e rituali, il culto profondamente sentito degli antenati» (p. 23).

¹⁹ Cit. in Aime (1999, p. 28).

to si è stati portati a considerare. Indipendentemente da reificazioni ed essenzializzazioni, lo studio delle particolarità culturali rimane di grande utilità per comprendere il comportamento di chi ci sembra agire diversamente da noi. Un esempio ci è fornito dall'etnopsichiatria.

Alla base di questa disciplina, fondata negli anni Cinquanta da Georges Devereux, vi è la considerazione e l'attenzione verso la differenza culturale; un'attenzione che spinge a studiare le comunità di immigrati ed i loro problemi senza dimenticare che l'osservazione deve porre grande attenzione alla specificità culturale dell'insieme dei soggetti che le compongono. Tobie Nathan (1993, 2001) sottolinea infatti l'importanza di curare gli immigrati e le loro sofferenze psicologiche riconoscendo e tenendo conto delle loro appartenenze culturali, anche nell'organizzazione stessa delle cure, il che non comporta necessariamente chiuderli per sempre in una cultura (che, come si è visto, in parte si modifica e si mescola), ma supporre che essa esista ed influenzi il modo stesso con cui un paziente concepisce i suoi stessi problemi e si attende risultati da un metodo di consultazione piuttosto che da un altro. Così come è praticata in Francia l'etnopsichiatria è un sistema terapeutico teorico e tecnico che agisce in gruppi pluriculturali (cioè, semplificando, composti sia da terapeuti "occidentali" sia da terapeuti dello stesso paese del paziente, oltre che di altri paesi ancora) rivolti al dialogo ed all'ascolto di un individuo non francese d'origine, accompagnato da persone appartenenti o legate alla sua famiglia, mediante sedute di confronto svolte nella lingua d'appartenenza, secondo modi di fare e di pensare conformi alla cultura di provenienza, grazie all'aiuto di concetti e oggetti che hanno corso nel suo universo culturale, dalle teorie implicite alle credenze²⁰. Anche qui le cri-

²⁰ «La 'théorie' à partir de laquelle nous allons penser le désordre du patient est toujours la théorie ayant cours dans son univers culturel» (Nathan,

tiche si rivolgono spesso alla presupposizione che l'immigrato pensi ed agisca ancora solo secondo i parametri di una cultura reificata e resa immobile nel tempo, tuttavia, seguendo i resoconti delle sedute, è possibile notare che il paziente porta in sé elementi e credenze della sua "cultura" d'origine, per quanto vasta, sfumata ed indefinita la si voglia considerare (ed i terapeuti sono culturalmente preparati ad agire in quell'ambito ed a cogliere oltre che a proporre riferimenti ad esso), sebbene sia capace di fare riferimento ai modi di pensare ed agire della cultura del paese ospite. È la possibilità di giostrare tra le due che fornisce risultati e permette determinati successi. È possibile che un paziente immigrato da alcuni anni in Francia sia capace di spiegare i suoi problemi in termini comprensibili da un qualsiasi terapeuta tradizionale francese, quando però gli è permesso di discuterli nella propria lingua d'origine ed in riferimento a quelle che in Francia potrebbero essere considerate credenze irrazionali sembra che si riescano ad ottenere effetti che le precedenti pratiche cui il paziente si era sottoposto non erano riuscite in nessun modo ad ottenere.

In questo caso bisogna pensare all'ambito culturale in cui una persona ha interiorizzato alcuni aspetti del suo rapporto con se stesso ed il suo corpo, oltre che alcune modalità di concettualizzazione degli eventi della vita che non è bene trascurare. Mettere in luce la produzione ed i rapporti di forza che hanno dato luogo a quelle che vengono etichettate come cul-

1993, p. 43); l'immersione nel suo mondo culturale (e dunque, si potrebbe aggiungere, non necessariamente l'etnia) riguarda anche le rappresentazioni della malattia, le tecniche terapeutiche, i proverbi. L'osservato è «notre principal informateur sur son propre cadre de référence» (p. 41). «La culture d'un sujet est une partie indissociable de son être» (pp. 37-38), ciò mentre la psicopatologia, nata nel Diciannovesimo secolo, ha sempre implicitamente postulato un soggetto universale ed indipendente dal proprio universo culturale.

ture essenzializzate non deve spingere a considerare sempre superabile la differenza, proprio perché fin dall'inizio siamo socializzati in essa e produciamo schemi di pensiero da essa influenzati, che ci fanno sentire simili ad alcuni e differenti da altri. Inoltre, l'influenza dei riferimenti culturali – sebbene progressivamente attenuati, mescolati e ricreati – persiste nel tempo e continua ad agire nelle seconde e terze generazioni che (come mostra l'etnopsichiatria) nei momenti di difficoltà, non solo legate all'emarginazione, alla povertà, al riconoscimento, ma anche alle “normali” difficoltà esistenziali giovanili, a volte cercano in un passato che non conoscono bene dei punti di appoggio, delle nuove radici. Si tratta di una costruzione artificiale di riferimenti culturali attuata recuperando una cultura che non è propria, ma dei genitori o dei nonni che sono immigrati.

A questo punto alcune considerazioni tenteranno di mettere a confronto le due prospettive – quella di Amselle e quella qui portata avanti. L'atto stesso di classificare e distinguere nel momento in cui si studia una realtà sociale comporta la sottolineatura delle differenze. Che l'atteggiamento di cercare la differenza piuttosto che la similitudine sia o meno naturale nel ricercatore, fatto è che spesso comporta il ritagliare una realtà da un contesto più ampio che sarebbe potuto essere descritto diversamente, ad esempio da chi invece di essere colpito dalle differenze tra gli uomini lo fosse dai loro punti di contatto e di somiglianza. Chi si cala in una realtà sociale in cerca di differenze finisce per trovarle con grande facilità, chi lo fa in cerca di somiglianze avrà molte più difficoltà nel separare una parte da un'altra e nel tracciare dei confini tra di esse (ad esempio tra “islam” e “occidente”). All'interno di una più o meno vasta area geografica gli abitanti ci sembreranno molto più simili o molto più diversi tra loro a seconda di come li osserviamo (il che non esclude – e questo sarà uno dei punti su cui si insisterà – che essi percepiscano e ritengano rilevanti differenze tra loro diffe-

renti da quelle notate da un osservatore esterno). Nel momento stesso in cui si sottolinea una differenza si sottovaluta un possibile punto di contatto e di “connessione”. Nel momento in cui si indagano i flussi migratori che da certe parti del mondo giungono in un’altra si tendono a supporre ed in parte si contribuiscono a generare delle divisioni: ad esempio si può dire che nel “nostro” paese giungono marocchini, tunisini, albanesi, senegalesi, etiopi, e così via. Se poi si cerca di valutare il processo di “integrazione” si presume che il “mio” paese sia costituito da una popolazione omogenea da tempo che deve trovare il modo di convivere con persone non solo differenti, ma differenti tra loro, alcune delle quali possono essere ritenute più facilmente integrabili di altre, anche se il filtro con cui le si sono classificate le ha già distinte in categorie poi utilizzate in politiche di convivenza. Come si è visto, la politica e gli studiosi hanno un ruolo nella costruzione della differenza. Si può tuttavia pensare che, ammesso tutto questo, sia anche necessario valutare il vissuto delle persone e dei gruppi, la loro auto-percezione. Nonostante tutte le azioni reificatrici, differenziatrici ed essenzializzatrici messe in atto, le differenze possono comunque venir percepite, non comprese come imposizione e ritenute degne di essere riconosciute, indipendentemente da come si sono prodotte. Se si dà preminenza al vissuto, le comunità culturali esistono e richiedono, per molti motivi differenti, tutela²¹. Si ribatte che così si perpetuano e si intensificano azioni che tendono a separare un uomo dall’altro, che creano muri, che ghettizzano. Si risponde che forse è proprio sottovalutare l’esigenza umana di distinguersi e di appartenere che crea insicurezza di sé, che non permette di illudersi di avere un passato e un futuro che si condivide con alcuni e non con altri. L’arrivare a pensarsi come una comunità terrestre non può essere un

²¹ Per una posizione differente su questo aspetto cfr. Matera (2004).

obiettivo costruito forzosamente, deve essere una conquista compiuta da persone a cui non è negata la possibilità di credere nell'importanza del contesto costruito che ha contribuito a formarli. Il che non esclude lo sperare che l'epoca della globalizzazione riesca ad allargare tali contesti, limando i confini costruiti e ricostruiti incessantemente dagli uomini.

L'attuale periodo della globalizzazione non comporta una riduzione della diversità culturale²². Si tratta di una globalizzazione che ha avuto diversi precedenti nella storia: Amselle (2001, p. 8) ricorda ad esempio (e dunque ciò è avvenuto anche in altre aree culturali ed in altri periodi storici) una prima fase di globalizzazione manifestatasi nell'Africa occidentale nel Decimo secolo con l'islamizzazione di un'area che ha fornito un referente universalista in rapporto al quale le culture africane occidentali hanno dovuto riaggiustarsi. Questa fase di globalizzazione musulmana, che a sua volta ne suppone altre anteriori, ha affrontato l'ulteriore fase di globalizzazione rappresentata dalla colonizzazione europea. Quella attuale, infine, è più intensa, su scala più ampia e, come in passato, ci propone numerose possibilità di connessione tra culture, identità che si costituiscono e ricostituiscono in riferimento a più culture, in relazione a *patchwork* di significati fluttuanti oggi ormai deterritorializzati. Ogni cultura ne contiene molte altre ed è legata alle altre e magari si esprime attraverso elementi propri di altre. Il punto è che non ne siamo sempre coscienti.

1.3. *Cultura, immigrazione e convivenza di culture*

È forse possibile tentare di fare una sorta di piccolo racconto esemplificativo del ragionamento appena condotto senza

²² Sebbene il dibattito sia aperto al riguardo cfr. Cotesta (1999; 2004).

alcuna pretesa di corrispondenza con la successione reale degli avvenimenti. Una persona emigra dalla parte di mondo in cui vive in un'altra insieme ad altre persone che come lui professano una certa religione, che rappresenta per loro un elemento molto importante, sebbene plurale e differenziato al suo interno. Essi condividono anche la stessa lingua, lo stesso colore della pelle, la credenza di avere gli stessi antenati e di avere un'origine comune lontana nel tempo, di avere le stesse pratiche, comportamenti di base, sistemi di valore e così via. Molto probabilmente nei fatti quanto creduto non corrisponde alla realtà: non hanno origini comuni, molte altre persone parlano la loro stessa lingua e praticano la stessa religione. Probabilmente vi sono stati politici e studiosi che in passato hanno contribuito a distinguerli ed a farli sentire diversi da altri che erano come loro. Probabilmente quando arrivano in un nuovo paese subiscono politiche e rappresentanti che ne esaltano le supposte differenze. Quello che desiderano è una vita migliore e per averla ed integrarsi nella nuova società in cui giungono sono disposti a scendere a patti con quelle che sentono come le proprie particolarità. Tanto più che tali particolarità in realtà sono una costruzione ed il prodotto di più elementi differenti con origini differenti ed in continua trasformazione. Inoltre, essi condividono già con chi vive nel paese di arrivo molti elementi e pratiche.

A seconda di come si svolge il loro inserimento nel nuovo paese, a seconda del successo, della soddisfazione, o dell'emarginazione e dell'esclusione, i riferimenti culturali che ritengono di essersi portati dietro, che nel frattempo si sono ulteriormente modificati, vengono valutati con maggiore o minore affetto. Se la vita nel nuovo paese non ha dato i risultati sperati, magari i figli dei figli dei primi venuti – che a causa della situazione di povertà e di esclusione si sentono anche privati di dignità – cercano di recuperare autostima riprendendo e ricostruendo elementi culturali di riferimento dei nonni,

o riallacciandosi a un riferimento culturale più o meno legato a quello di altri emarginati presenti nello stesso paese, ricostruito in funzione rivendicativa. Nell'epoca del conflitto di classe sarebbe potuto essere un riferimento non etnico-religioso, ma in una situazione in cui i poveri e gli emarginati sono spesso provenienti da paesi differenti da quello in cui vivono quest'ultimo riferimento è a portata di mano. Sicuramente una politica che conseguisse il miglioramento degli standard di vita potrebbe migliorare la situazione e contribuire a disinnescare il processo rivendicativo, ma forse è proprio in una società di benessere diffuso che le rivendicazioni di tipo culturale emergono autonomamente, poiché una volta superato il problema della cittadinanza sociale ci si rivolge a quello dell'essere riconosciuti in quanto portatori di un'identità specifica per quanto artificiale essa sia. Certo, probabilmente chi cerca nella religione lo strumento con cui lottare contro un mondo che lo esclude all'inizio non la interpreta come riferimento puro, il riconoscimento del quale ha valore di per se stesso ma come strumento scelto, emancipativo e di sicurezza identitaria. Col tempo poi questo riferimento può però divenire qualcosa che ha significato in sé, anche perché divenuto simbolo di una lotta compiuta per una maggiore uguaglianza. A questo punto il percorso finisce per connettersi con quello compiuto da chi, "autoctono", ha pensato di lottare per un futuro di giustizia per tutti coloro che percepiscono o vogliono percepire la loro supposta differenza culturale come un elemento degno di essere perpetuato nel tempo, quanto più sentono che contribuisce a farli sentire veramente chi sentono di essere (l'autenticità del singolo, inoltre, può essere vissuta come connessa solidalmente a una collettività che sente di condividere gli stessi elementi; l'identità individuale si forma in riferimento a un gruppo e l'immagine sociale di cui gode questo gruppo di appartenenza contribuisce a formare e rafforzare stima e consapevolezza di sé). Nel momento in cui si percepisce o si sceglie

di percepire tale affinità con altri si dimentica, non si considera o non si comprende che si tratta di una reificazione, di una costruzione, che non esistono culture pure, che si possono notare più continuità culturali che differenze, più connessioni che confini, ma si vuole vivere o si è indotti a vivere tale affinità come se fosse pura e reale e per la quale, vissuta come importante, si può lottare. Perché non lottare per mettere in risalto ciò che ci unisce come uomini piuttosto che per ciò che ci distingue? Perché – lo si ripete ancora – solo riconoscendoci reciprocamente ciò che ci appaiono come identificazioni importanti per noi, e riconoscendo il nostro bisogno di distinzione, per quanto effimero o meschino possa essere, il nostro bisogno di appartenenza, possiamo poi compiere il passo successivo e complementare di vederci tutti soprattutto come esseri umani sottoposti a rischi comuni e a un unico destino²³.

Gerd Baumann (1999/2003), tuttavia, sottolinea il rischio di reificazione che una rigida identificazione di una comunità con una cultura comporta. Vi è chi crede in una cultura nazionale unificata (all'interno di Stati-nazione impregnati di religioni civili, di specifiche trame e fedi nazionali quasi religiose²⁴), chi riconduce la propria cultura all'identità etnica e chi considera la propria religione come la propria cultura; ma si tratta di credenze che devono essere discusse. Dato che in Europa la maggior parte delle minoranze etniche e religiose sono composte da immigrati recenti non cittadini (a parte la Gran Bretagna) che non possono avvalersi dello strumento dei diritti civili per raggiungere maggiore uguaglianza, e data la

²³ Per questo non bisogna negare in assoluto l'utilità e la complementarietà del decostruire le identità mostrandone le modalità artificiali di costruzione, al fine di «proteggere ciò che vi è di universale in ciascuno di noi» (Amselle, 1996, p. 179).

²⁴ Come ad esempio in Francia sembra esistere una religione/ideologia antipartecolarista della razionalità metareligiosa e della laicità.

scarsa effettività dei “diritti umani”²⁵, vi è la spinta a rivolgersi ai così detti “diritti di comunità”, cioè diritti di gruppi caratterizzati da una particolare identità fondata sul criterio dell’etnicità o della religione, gruppi in cui confluirebbero i non cittadini. L’invito di Baumann è qui però rivolto a distinguere la concezione essenzialista della cultura da quella processuale. Se la prima «concepisce la cultura come l’eredità collettiva di un gruppo, cioè come un catalogo di idee e di pratiche che modellano sia la vita collettiva e individuale sia i pensieri dei singoli membri» (p. 32), agendo, in parte in modo plausibile, come uno stampo che stabilisce nel tempo la differenza tra giusto e sbagliato, tra noi e loro, per la seconda è vero che la cultura fa l’uomo ma contemporaneamente quest’ultimo la ricostruisce, la rielabora e la cambia incessantemente. La cultura esiste mentre viene eseguita e proprio in quel momento muta di significato. L’etnicità è un’identità situazionale, contestuale e contestabile, ancora meglio è un’identificazione socialmente flessibile, costituita tramite il contatto sociale. È l’etno-politica che, ad esempio, mobilita e reifica l’etnicità irrigidendola e funzionalizzandola ad interessi politici ed economici²⁶.

²⁵ Baumann (1999/2003, p. 147) rivendica intanto diritti effettivamente garantibili concessi sulla base di diritti di residenza, legati a una residenza di medio termine, legale o illegale. Si potrebbe aggiungere che tutti dovrebbero poter godere ovunque di certi diritti, ma il fatto di risiedere in un paese dovrebbe mettere in connessione con tutte le garanzie ed i doveri in esso presenti e dati ai cittadini. Questo è forse più importante di alcune concessioni di diritti a cittadini non residenti.

²⁶ È bene, però, non dimenticare la continua e complessa intersezione ed interazione che interessi e valori hanno all’interno di un’identità: se è vero che gli aspetti immateriali e simbolici delle identità individuali e collettive hanno altrettanta importanza degli aspetti legati agli interessi, «le identità, individuali e collettive, devono essere considerate come un insieme di riferimenti valoriali e simbolici da una parte e di interessi dall’altra. Valori, intesi in senso lato come elementi culturali di riferimento all’interno delle identità, e interessi, intesi in riferimento alla sfera dei beni materiali nell’accezio-

Ma l'etnicità assume significati e connotazioni diverse tra coloro che sentono di condividerla a seconda del clima sociale in cui ne viene fatta esperienza, sebbene molti tendano a relazionarsi alle identità etniche che gli altri gli attribuiscono.

Anche la religione è spesso «essenzializzata come se si occupasse di sacri testi immutabili, piuttosto che di convinzioni di persone vive e mutevoli» (p. 74). Ma la religione non può essere universalmente definita, la sua definizione è storicamente situata, risponde spesso ad interessi politici ed ideologici (ad esempio nel mondo occidentale moderno ci si è sforzati di separarla dalla politica, dal diritto e dalla scienza) che cercano di delimitarla all'interno di confini ben più rigidi di quanto in realtà non siano. Il presunto carattere di assolutezza della religione viene sfruttato per tradurre in termini religiosi conflitti di altra natura. La reificazione della religione può servire, poi, «agli interessi di élite religiose che vogliono contrastare indesiderati cambiamenti sociali, o a confortare i credenti che considerano la propria religione come l'unica cosa rimasta immutata in mezzo a tutti i sommovimenti» (p. 75) di un mondo globalizzato. I media ed i leader di ambo le parti contribuiscono a fornire un'immagine omogenea e durevole di religioni, come quella musulmana, in realtà estremamente differenziate ed invece pensate come gruppi culturali uniti da storia, tradizioni e valori. Tale reificazione produce altra reificazione da parte di coloro i quali sono sottoposti alla prima; a questa si aggiunge quella prodotta dalle politiche di aiuto alle minoranze (ad esempio attraverso la registrazione delle comunità religiose, l'aiuto fornitogli dallo Stato e la devoluzione ad esse di alcune sue funzioni – in Gran Bretagna ma non solo). Tutto ciò contribuisce ad occultare la natura relazionale della religione. Se

ne più ampia e non strettamente economica, sono quindi dimensioni 'complementari' per la definizione di un'identità» (Santambrogio, 1996, p. 113).

la religione e l'etnicità hanno tali caratteristiche processuali, è facile capire come pure la loro interazione non possa che avere una natura ben lontana dal poter essere essenzializzata, sebbene nei fatti finisca per esserlo²⁷.

Secondo Baumann bisogna essere consapevoli del fatto che ciascuno di noi vive in più culture in evoluzione di diverso tipo, che si intersecano in più punti, formando una configurazione di fratture trasversali e dando luogo a culture trasformate e spesso mescolate. Anche se essenzializzare e reificare una cultura è utile per esigere diritti ed avanzare rivendicazioni collettive, la nozione di cultura cui gli studiosi dovrebbero fare riferimento è quella di una cultura flessibile. Ciò che spesso vengono chiamate differenze culturali «sono di fatto atti coscienti di differenziazione, e ciò che chiamiamo identità essenziali sono di fatto identificazioni processuali». Allo stesso tempo però, se “possedere” una cultura è farla, «tuttavia ogni gesto volto a fare la cultura sarà descritto come un atto di riconferma di un'entità potenziale già esistente» (p. 98). La cultura, insomma, è sottoposta a una duplice costruzione discorsiva, essenzialista e processuale. La cultura può dunque essere definita come una costruzione discorsiva duale che oscilla tra due poli: «è la 'ricostruzione conservativa di un'essenza reificata in un dato momento, e la nuova costruzione esplorativa di una azione processuale nel momento successivo» (p. 101).

²⁷ Vi è ad esempio un fattore non scelto (ma tuttavia interpretato diversamente a seconda degli ambienti sociali) che spinge l'osservatore a semplificare erroneamente: il colore della pelle. Quest'ultimo può assumere maggiore o minore rilievo nel tempo e nelle società, può essere sia il simbolo della discriminazione dall'esterno sia quello della rivendicazione dall'interno, in ogni caso, forse a causa della sua “visibilità”, finisce per essere lo strumento di reificazioni di diverso tipo, coprendo con una medesima etichetta persone che potrebbero ritenere di appartenere a religioni, etnie, gruppi anche molto diversi.

La teoria multiculturale dovrebbe considerare la cultura come un processo dialettico. Ciò che le osservazioni di Baumann non sembrano però tenere nel dovuto conto è che sì la cultura è flessibile e frutto di continue trasformazioni ed intersezioni, e che sì le persone tendono a concepirsi come pluriculturali, ma a seconda delle situazioni esse sottolineano ed in un certo senso essenzializzano un confine, una cultura, e ci costruiscono attorno una comunità, ciò tanto più in una situazione come quella in cui si trovano molti immigrati per cui agire in questo modo è funzionale a resistere a condizioni di emarginazione e disuguaglianza (anche nella sociologia delle migrazioni se ne trova conferma: si pensi ad esempio alla pluralità di ruoli svolti dalle “reti migratorie” etniche, alla loro funzione economica, imprenditoriale, identitaria ed integrativa, sulle quali cfr. ad esempio Ambrosini, 2005, p. 83, 89, 96). Questo è un fatto che non può essere trascurato da chi vuole avvalersi della concezione processuale per combattere il riconoscimento di diritti di comunità per quanto riduttivi ed essenzializzatori essi siano.

In base alle considerazioni prima esposte, il sociologo tedesco arriva a contestare alcuni aspetti del multiculturalismo come riconoscimento impostato da Taylor (1992/2001). Uno dei punti che viene rilevato è che ogni minoranza chiede in realtà forme di riconoscimento differenti e che dunque il concetto di riconoscimento abbraccerebbe troppe cose diverse, un altro è che alcune culture non sono considerate meritevoli di quella presunzione di uguale valore in base alla quale per altre è invece considerato un bene che ne sopravvivano le espressioni, ad esempio quella linguistica, sebbene ciò che viene ritenuto cultura possa magari essere stabilito solo da alcuni leader.

Lo studioso canadese viene accusato di avere una concezione essenzializzante dell'identità individuale e collettiva e di non mettere veramente in pratica quella che è invece da con-

siderarsi una delle sue più riconosciute conquiste: pensare l'identità come processo dialogico²⁸. Ma se la cultura è un processo dialogico di costruzione di senso con gli altri ed attraverso di essi, e se questo in fondo fa sì che gli altri divengano parte della nostra cultura multiculturale, ciò non toglie che alcuni gruppi di persone possano voler comunque perpetuare specifici aspetti della loro "cultura multiculturale" – aspetti cui attribuiscono grande importanza per il loro essere veramente se stessi, aspetti che sentono di condividere con altri rispetto ai quali, proprio per questo, si sentono particolarmente uniti, anche se si tratta di un'illusione, anche se si trattasse di una reificazione cosciente. L'unico fattore che in questo caso continua a non avere controllo è l'azione di leader portatori di interessi che normativizzano le identità; bisognerà a quel punto valutare di volta in volta se, quanto e come tale azione si distacchi dai desideri delle persone che subiscono l'influenza o le scelte dei leader e se e come essa le costringa a pensare in termini più riduttivi e reificanti di quanto altrimenti non farebbero – inoltre, da un lato la comunità creata da un leader viene poi spesso vissuta comunque come scelta, e dall'altro in alcuni casi le identità non sono indotte dall'alto ma nascono

²⁸ Il tratto generale della vita e della mente umana è il suo carattere fondamentalmente dialogico, ciascuno di noi definisce sempre la sua identità nel dialogo con, ed a volte contro, «le identità che i nostri altri significativi sono disposti a riconoscerci» (Taylor, 1991/2002, pp. 39-42; 1992/2001, pp. 17-19). La formazione ed il mantenimento delle nostre identità rimangono dialogici per tutta la vita. Ma si veda anche Morin (1987/1988, p. 24): «il principio dialogico implica che due o più 'logiche' differenti siano legate in un'unità, in maniera complessa (complementare, concorrenziale ed antagonistica) senza che la dualità svanisca nell'unità». Questo processo provoca dei fenomeni di mutua contaminazione tra gli elementi antagonisti, e comporta, inoltre, «delle crisi per ognuno dei termini della dialettica, senza che mai uno di questi soccomba, e anzi si avvale della crisi per rifondarsi e rinnovarsi» (p. 98) in maniera feconda.

dal basso. Esiste una rete elastica di identificazioni incrociate, dialogiche, mutuamente situazionali e continuamente pronte a varcare i confini reificati, allo stesso tempo che tali confini vengano reificati è innegabile, per più motivi ed interessi concorrenti, tra i quali la necessità illusoria di stabilità, di riferimenti cui appoggiarsi nel tempo ed a cui viene attribuita un significato esistenziale, sebbene contestuale, cui ci si aggrappa tanto più intensamente quanto più lo si sente minacciato, misconosciuto, rifiutato o anche solo trattato con indifferenza. La storia ci ha mostrato le degenerazioni causate dai processi di essenzializzazione della cultura, allo stesso tempo ci insegna come negare il riconoscimento possa comportare la radicalizzazione delle costruzioni identitarie.

Ma la questione non finisce qui. Nel caso dell'identità islamica degli immigrati in Europa, il processo di individualizzazione tende a rendere elettiva, a partire dalla seconda-terza generazione, l'appartenenza comunitaria (cfr. Caniglia, 2003), dunque reversibile ed aperta all'ibridazione. Anche se l'elemento della scelta va maggiormente contestualizzato, nel senso che ciò che può essere percepito come una scelta è in alcuni casi ed almeno in parte influenzato dalla cultura dei genitori, dalla composizione del quartiere in cui si vive, dalle effettive possibilità di scelta che si arrivano anche solo a conoscere (l'offerta di possibili scelte non è illimitata ma, seppure oggi sempre più vasta, è condizionata da fattori come il luogo e la famiglia in cui si nasce), pur rimanendo in buona parte una scelta. Dunque, se si vuole rispondere alla domanda di Baumann (1999/2003, p. 130): «consideriamo i cosiddetti altri come una parte necessaria di ciò che noi siamo?», si può rispondere di sì, il pensiero "multirelazionale" ci porta a sentire e promuovere una certa convergenza culturale con gli altri, ma in prima battuta non con tutti gli altri, prima con alcuni insieme ai quali, a seconda delle situazioni, abbiamo, sentiamo di avere, diamo luogo, creiamo una cultura comune, che

ci sembra ben rappresentare il nostro essere, che ci permette di esprimerlo e che poi desideriamo valorizzare e veder riconosciuta, sebbene dall'esterno possa apparire solo come una "differenziazione relativa" o come una identificazione dialogica situazionale. Come lo stesso sociologo tedesco riconosce, a seconda dei fini, vengono scelti e usati sia il discorso culturale processuale sia quello essenzializzante.

È vero che ogni individuo non è determinato da una cultura, così come è vero che ogni cultura è già multiculturale prima dell'arrivo dei migranti, ma, di quella che arbitrariamente può essere considerata una cultura, può essere bene preservare almeno solo quegli aspetti che stanno a cuore a chi eventualmente chiede il rispetto di determinate pratiche; porre l'accento sulla differenza non vuol dire poi dimenticare di compiere l'importante ricerca di ciò che accomuna gli uomini, anzi, siamo più propensi a cercare la relazione e la comunione con lo straniero, i punti comuni di contatto e di dialogo, una volta che, da ambo le parti, ci sentiamo rassicurati sulla possibilità di essere rispettati nella nostra differenza. Per questo non ci si sente di calcare troppo sulle pur giuste preoccupazioni di studiosi antiessenzialisti ma preoccupati dalle derive multiculturaliste, preoccupazioni che – un altro esempio può essere dato da Aime (2004) quando sottolinea l'eccesso di attenzione sulle diversità culturali come possibile causa di costruzione di barriere, di proiezione di differenze che sarebbe invece possibile superare, attenuare o ignorare, e che invece vengono sfruttate per interessi politici più che culturali – non sempre contribuiscono a chiarire che la nostra comune umanità è costituita anche da un incessante anche se mai stabile desiderio di distinguersi. La cultura, infatti, è una costruzione storico-sociale, che segue la particolare configurazione gerarchica dei rapporti sociali tra gruppi in contatto, i quali producono la propria differenza adottando un meccanismo di distinzione che li spinge ad esaltare certe differenze piuttosto

che altre a seconda del contesto di rapporti di forza sociali del momento. Ciò senza dimenticare le capacità di influenza delle minoranze attive nei confronti della maggioranza (Moscovici, 1976-1979/1981), per cui il più forte non impone mai totalmente e definitivamente il suo ordine culturale al più debole, ma vi è una influenza reciproca, sebbene di entità differenti secondo i casi. Anche quando un gruppo sociale domina su un altro, la cultura del secondo può resistere, trasformarsi in modi inattesi e mantenere una sua coerenza in situazione di dominio. La produzione di differenza culturale è inarrestabile.

In diversi modi, quindi, la cultura continua ad essere un punto di riferimento per il dialogo nella sfera pubblica, proponendosi come luogo dell'affinità elettiva e della sensazione di somiglianza. Chi rivendica diritti culturali ne chiede il riconoscimento alle autorità pubbliche della società più ampia nella quale si vuole integrare. Egli si vuole integrare in uno spazio pubblico comune in cui però vuole essere riconosciuto con le sue specificità²⁹. L'adesione a una cultura non indica

²⁹ Permettere alle persone di essere chi pensano di essere, di esprimere la loro cultura e di sviluppare la loro identità anche, ma non solo, in relazione ad essa favorisce l'integrazione; questo è il fine del multiculturalismo. Se all'inizio il multiculturalismo agisce, o spera di farlo, nella direzione della perpetuazione nel tempo delle culture minoritarie, in realtà i "portatori" di tali culture mutano col tempo i loro riferimenti ed acquisiscono quelli del paese ospitante senza perdere quelli di cui vedono riconosciuta e promossa l'esistenza. Proprio il fatto di non essere ostacolati in questo processo, avendo garantita la possibilità più ampia di potersi riferire ad elementi comunitari, porta a coniugare questi ultimi con quelli già presenti nel paese di arrivo; ciò favorisce l'integrazione. Se nascessero nuove e create differenze il multiculturalismo potrebbe, se potenziato, ricominciare da capo: all'inizio permetterebbe di perpetuarle e poi, grazie alla naturale, spontanea, coniugazione di esse con la cultura dominante, finirebbe per integrarle e produrre maggiore omogeneità di quanto probabilmente non accadrebbe se venisse innescata la spirale disconoscimento-radicalizzazione-chiusura. Ferrara (1996, p. 202), a differenza di quanto si sostiene qui, ritiene che non

la volontà di separarsi dagli altri e di allontanarsi e rifiutare un determinato e più ampio ambito istituzionale e spaziale, ma il desiderio di trasformarlo eliminando la nettezza della separazione tra sfera pubblica e sfera privata, il desiderio di inserirsi in esso aprendo lo spazio pubblico alla considerazione delle differenze portate dai gruppi minoritari. Una sfera pubblica che trascura le differenze rischia di non riuscire ad integrarle e riesce solo a disconoscerle senza eliminarle, le lascia fermentare e chiudere in se stesse, rinuncia a un canale di articolazione e trasmissione degli interessi. Valorizzare la funzione integrativa della comunità culturale è invece considerarla come primo ambito di confronto e discussione, un ambito di prossimità culturale. In democrazie, come quelle contemporanee, che già hanno difficoltà ad agire in ambiti come quelli dello Stato-nazione senza perdere in qualità (ad esempio, in generale, in termini di efficacia dell'attivismo politico non manipolato della popolazione), rivalutare in termini non disgregativi una delle modalità di trasmissione e di possibile dialogo, come quella comunitaria, può essere una strada da valutare (cfr. Spreafico, 2005).

Tale operazione deve tuttavia essere effettuata con la consapevolezza che non esistono comunità culturali pure, cioè con la coscienza della complessità dei fenomeni di acculturazione

si possa pensare che ogni cultura, magari giovane (ma quale cultura in realtà non mescola elementi passati e recenti?), possa ottenere la protezione «che si accompagna alla presunzione di eguale valore solo perché i suoi membri sono particolarmente risolti nel definirla 'una cultura', e che tale presunzione vada indirizzata agli individui. Ma (e l'osservazione riguarda anche Taylor) se le culture non sono essenze ma costruzioni dialogiche in trasformazione, si può stabilire che una certa cultura ha integrato una società per generazioni? Si concorda, invece, sul fatto che, interagendo, le identità concorrano a formare un'identità sovraordinata più ampia, complementare, più debole ma «capace di dirimere i contrasti fra le identità parziali che la compongono» (p. 203) e le convivono accanto.

o interpenetrazione di culture, che si manifestano quando gruppi culturali differenti entrano in un contatto continuo e diretto, che modifica continuamente il sistema culturale di uno, di alcuni o di tutti i gruppi coinvolti, spesso con effetti secondari non previsti. In questa situazione ogni cultura considerata, in misura diversa, seleziona e prende in prestito alcuni elementi culturali, e non altri, in base alla propria logica dominante. Si compiono nuove sintesi culturali e reinterpretazioni dei rapporti tra significati ed elementi culturali: nuovi elementi acquisiscono antichi significati, vecchi elementi acquisiscono nuovi significati. Non solo, sembra che gli elementi non simbolici di una cultura (quelli tecnici e materiali) siano più facilmente trasferibili degli elementi simbolici (ad esempio quelli religiosi ed ideologici) (Cuche, 2001/2003, p. 69). Gli immigrati islamici in Europa hanno già acquisito in patria – o ne approfondiscono l'acquisizione una volta immigrati – gli aspetti tecnico-materiali “occidentali”, mentre si scontrano più frequentemente con quelli simbolici, poiché tendono a mantenere più a lungo nel tempo i propri, pur trasformandoli. Avvalendosi di quello che Bastide (1970/1971) ha chiamato “principio di dissociazione”, gli immigrati possono ad esempio partecipare della razionalità occidentale ed al contempo rimanere legati a un'affettività legata ad aspetti religiosi tradizionali, senza sentire contraddizioni per questo, anzi tale suddivisione in compartimenti gli permette di difendere alcuni aspetti della loro identità culturale da un lato e di essere adattabili e pronti ai cambiamenti della nuova situazione dall'altro. Il contatto con altre culture in Europa può invece mettere in discussione l'equazione “occidente” = universalismo come assoluto indubitabile. Si consideri, inoltre, che la funzione che un elemento culturale aveva in una certa cultura difficilmente sarà mantenuta in un'altra, in cui, pur magari mantenendo la medesima forma, assumerà un diverso significato; ciò a seconda del sistema in cui potrebbe venirsi ad inserire e del suo contesto storico-sociale.

1.4. *Uno schema d'insieme*

Una schematizzazione delle componenti che entrano in gioco quando si parla di cultura è offerta dalla prospettiva narrativa delle azioni e della cultura proposta da Benhabib (2002/2005), che invita a distinguere e tenere presenti i due punti di vista interagenti dell'osservatore sociale (ad esempio lo studioso) e dell'agente sociale³⁰. Mentre il primo tende a imporre unità secondo le modalità già viste grazie ad Amselle, il secondo esperisce «le proprie tradizioni e storie, i propri rituali e simboli, i propri strumenti e le proprie condizioni materiali di vita per mezzo di condivise, benché controverse e controvertibili, descrizioni narrative» (p. 23)³¹.

³⁰ Vi è o può essere comunicazione ed influenza reciproca tra osservatori, tra agenti, e tra osservatori ed agenti. La realtà è il frutto della comunicazione degli attori sociali tra loro e con gli scienziati sociali: se da un lato ciascuno di essi è da considerarsi come già inserito in un determinato mondo di significati culturali, dall'altro lato la costruzione della realtà sociale è anche il prodotto intersoggettivo del ruolo attivo degli attori in relazione. Il rapporto interattivo di influenza tra cultura ed agire sociale è stato approfondito dall'interazionismo simbolico. È stato poi Schutz (1962/1979) a mostrare come i significati soggettivi inizialmente presenti nel vissuto individuale, nell'esperienza, dei singoli vengano sottoposti – grazie alla comunicazione sociale – a un processo di oggettivizzazione, astrazione e generalizzazione che dà luogo al sistema complesso di significati culturali condivisi costituente una cultura. A quel punto la cultura, prodotto dell'agire, orienta l'agire, fornendogli degli schemi interpretativi, tipizzazioni e modelli con cui semplificare l'osservazione e l'interazione sociale.

³¹ Non solo, in generale – secondo l'etnometodologia di Garfinkel (1967) – le persone si spiegano ciò che c'è o che avviene nel mondo con dei “metodi” attraverso i quali si fanno un'idea della realtà e quindi la costruiscono (ad esempio attraverso le pratiche continuamente negoziate di spiegazione contestualizzata e di etichettatura dei fenomeni). Tali “metodi” sono i modi, i procedimenti di senso comune, con cui le persone interpretano e si spiegano il mondo che le circonda e che, al contempo ed allo stesso modo, usano anche per affrontarlo, e dunque per fare ed agire in esso. Le modalità di azione con cui i membri di una società producono situazioni quotidiane e specifiche sono uguali alle procedure che impiegano per renderle spiegabili.

Che la cultura si presenti attraverso descrizioni narrative controverse accade per due ragioni principali. Innanzi tutto, le azioni e le relazioni umane prendono forma attraverso una duplice ermeneutica: identifichiamo 'ciò' che facciamo attraverso la 'descrizione' che ne diamo; la parola e l'atto sono ambedue originari, nel senso che pressoché ogni azione umana che, in quanto non consista nel grattarsi il naso, sia socialmente significativa viene colta come un certo 'tipo di azione' attraverso le descrizioni che gli individui agenti o gli altri ne forniscono. È quanto si verifica anche laddove, anzi, specialmente laddove vi sia disaccordo tra chi agisce e chi osserva. La seconda ragione per cui la cultura si presenta attraverso descrizioni controverse risiede nel fatto che le azioni e le interazioni umane si costituiscono non solo per mezzo delle narrazioni che vanno insieme a costituire un 'intreccio', ma anche tramite gli atteggiamenti valutativi degli attori verso i propri atti. In altre parole, esiste un secondo ordine di narrazioni, il quale comporta un atteggiamento normativo verso le descrizioni degli atti del primo ordine. Ciò che chiamiamo 'cultura' è l'orizzonte formato da queste posizioni valutative, mediante le quali l'infinita catena delle sequenze spazio-temporali viene suddivisa in 'buono' e 'cattivo', 'sacro' e 'profano', 'puro' e 'impuro'. Le culture si formano attraverso opposizioni binarie perché gli esseri umani vivono in un universo valutativo (p. 25).

Si potrebbe osservare, tuttavia, che nelle società odierne non sempre la valutazione di azioni umane socialmente significative è facilmente incasellabile nelle categorie discrete "buono"/"cattivo" e così via, ma lo è semmai lungo un *continuum* in cui ai due poli si trovano le suddette categorie, delle quali si tendono tra l'altro a mettere continuamente in discussione le caratteristiche identificative. Alle indicazioni di Benhabib si può poi aggiungere che sia l'atto della descrizione che quello della valutazione sono frutto dell'interazione tra osservatori ed agenti, i quali sono anche influenzati dai loro interessi e dai loro obiettivi, oltre che dall'influenza reciproca ed interattiva dei tre aspetti che in generale coesistono nell'azione umana: la cultura preesistente, il condizionamento biologico e le capacità di astrazione della ragione (cultura/natu-

ra/ragione). Tanto la descrizione e la valutazione, quanto il contenuto presente nei differenti contenitori della cultura prima descritti, passano attraverso il linguaggio, la teoria sul quale è di dimensioni tali³² da sfuggire agli obiettivi di questo lavoro, tanto che qui può essere solo ricordato al contempo come presupposto, veicolo e contenuto della cultura.

Pur con la dovuta prudenza, come si è visto necessaria quando si parla dei confini di una cultura, è possibile, infine, riferirsi ai noti criteri identificativi del concetto sociologico di “gruppo” individuati da Merton (1957/1959): il primo è la presenza di una certa frequenza nell’interazione sociale, il secondo è l’auto-definizione di appartenenza, il terzo e ultimo è la definizione altrui di appartenenza. Un gruppo è così costituito da persone in rapporti di interazione durevole (qui però nel senso che sono interagenti in quanto contribuiscono continuamente, magari anche solo trasformandola leggermente mentre ricevono e usano un contenuto culturale, a formare e ad agire la cultura che percepiscono come accomunante) che si autodefiniscono – e vengono definiti come tali dai membri e dai non membri – come culturalmente appartenenti al gruppo stesso (ciò non impedisce che si possa essere parte di più gruppi contemporaneamente). Questi criteri non tracciano confini netti né precisi, esistono modalità più o meno intense di appartenenza, vi sono continue entrate e uscite; è possibile immaginare una grande rete di azioni reciproche in cui le connessioni tra i nodi rappresentano i legami tra gli individui e la loro qualità. Non vi è corrispondenza assoluta ma parziale tra un gruppo e una cultura, più culture possono essere presenti all’interno di un gruppo e più gruppi possono credere di condividere gli stessi contenuti culturali. Si può appartenere al medesimo gruppo anche senza coesistere sullo stesso territorio, lo stesso è per la cultura: non

³² Cfr. ad esempio Crespi (2005).

è detto che vi sia contiguità spaziale tra coloro che ritengono e sono ritenuti far parte di un certo sistema culturale (un esempio è dato dagli immigrati musulmani e dalla nozione di *Umma*, la comunità dei credenti).

Gli esseri umani assumono coscienza di ciò che fanno quando ne compiono un resoconto e ne compiono una valutazione. Questo procedimento dà luogo a più narrazioni divergenti di una stessa cultura. L'osservatore, «colui che cerca di comprendere e controllare, classificare e rappresentare la cultura altrui» (Benhabib, 2002/2005, p. 141), tende a proporre una visione unitaria, uniforme ed armonica delle culture, mettendo a tacere i punti di vista discordanti e contraddittori, e a cedere alle narrazioni dominanti. A quelli che “agiscono” una cultura, invece, essa si presenta come un complesso di descrizioni e valutazioni antagonistiche ed al contempo coerenti; la presenza di contestazione indica che la cultura è viva, ha significato, e continua ad essere raccontata e ricostruita. La natura internamente discorde della cultura è evidente in quella che alcuni chiamano “cultura islamica”, le cui narrazioni interne presentano al contempo diversi punti di contatto e di divergenza. La Tavola 1 fornisce un quadro sintetico del discorso sin qui condotto sulla nozione di cultura, mostrando l'interazione dei numerosi fattori intervenienti. Se questo schema d'analisi è utile, lo è per tutte le culture di cui l'insieme attori-osservatori hanno raccontato l'esistenza.

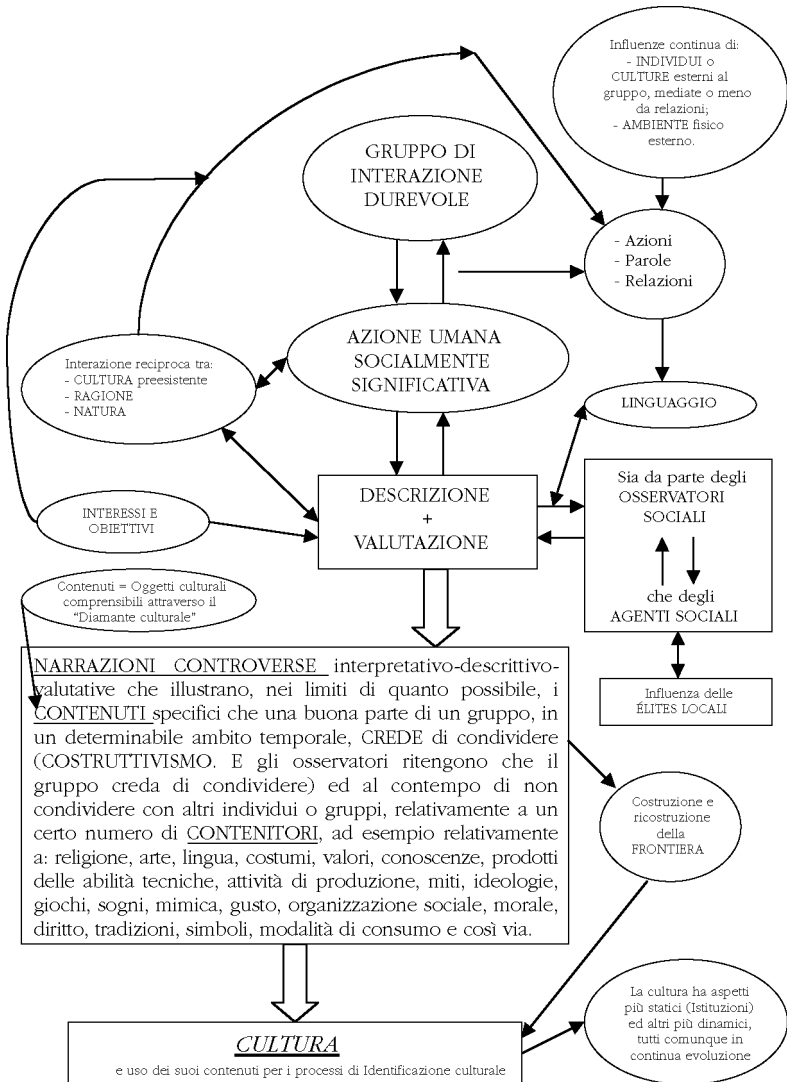
Il senso che ogni “contenuto” assume all'interno di una narrazione culturale può essere compreso avvalendosi dello strumento euristico da Griswold (1994/1997) chiamato “diamante culturale”. Tale schema d'analisi si fonda su alcune assunzioni: a) la sociologa americana, nel rivolgersi a una comprensione che leghi insieme la prospettiva delle scienze sociali con quella delle discipline umanistiche, sottolinea come la cultura si riferisca «al lato espressivo della vita umana – comportamenti, oggetti e idee che possono essere visti come esprimen-

ti, o rappresentanti, qualcos'altro» (p. 25). b) La cultura di un gruppo influenza la sua struttura sociale e viceversa: cultura e struttura sociale sono interrelate ma distinte a fini analitici. c) Quello che qui si è chiamato “contenuto” Griswold lo identifica come “oggetto culturale”, cioè come «significato condiviso incorporato in una forma», ovvero come «espressione significativa che è udibile, o visibile, o tangibile, o che può essere articolata» (p. 26); ad esempio, una particolare acconciatura dei capelli o una specifica dottrina religiosa possono essere oggetti culturali. Affinché un elemento possa essere considerato effettivamente un oggetto culturale dobbiamo, tuttavia, considerarlo sotto il profilo del significato che ha assunto storicamente per chi lo usa e per chi lo ha prodotto. In sintesi: un oggetto culturale ha un significato (lo simboleggia), è immerso nella storia, è differente in luoghi differenti, è parte di un più vasto sistema culturale, locale o globale. La cultura è frutto delle interrelazioni tra i suoi oggetti culturali costituenti. d) Gli oggetti culturali sono tutti creati da esseri umani, in buona parte in seguito a più o meno dirette o indirette forme di interazione collettiva. e) Oltre ai creatori altre persone fanno esperienza di oggetti culturali, è solo quando questi ultimi «diventano pubblici, quando passano nel circuito del discorso umano, che essi entrano a far parte della cultura e diventano oggetti culturali» (p. 30) in senso proprio; ecco nuovamente il passaggio per la narrazione. Tutti gli oggetti culturali, dunque, devono avere delle persone che li ricevano (li ascoltino, li leggano, li osservino, li pensino, li comprendano, li ricordino, li pubblicino, partecipino ad essi e così via) attivamente, dato che i ricevitori culturali sono a loro volta produttori di significato. f) “Oggetti culturali”, “creatori” e “ricevitori” sono ancorati al contesto del “mondo sociale”, cioè ai modelli ed ai bisogni economici, politici, sociali e culturali del gruppo sociale di riferimento in un determinato momento. Si potrebbe aggiungere tuttavia che, come si è visto, il mondo

sociale può essere riferibile a gruppi la cui estensione è frammentata nello spazio, ad esempio a seconda della collocazione dei ricevitori, i quali, indipendentemente dal grado di consapevolezza che ne hanno, sono interagenti in quanto contribuiscono a trasformare la cultura nel momento in cui la vivono; per questo non è sempre facile determinare quali sono i loro bisogni politici ed economici complessivi, quale è l'ambiente sociale di riferimento e quale è la sua struttura sociale.

Il diamante culturale può dunque essere visualizzato come un quadrilatero ai cui quattro vertici si collocano 1) l'oggetto culturale che di volta in volta si vuole prendere in esame, 2) i suoi creatori, 3) i suoi ricevitori 4) ed il mondo sociale cui tutti sono ancorati. Le linee che connettono ciascuno dei quattro vertici a tutti gli altri sono sei (i quattro lati e le due diagonali del quadrilatero). Una comprensione sociologica completa di un dato oggetto culturale/contenuto richiederebbe la comprensione preliminare dei quattro vertici e dei sei legami tra di loro. Ad esempio, oltre ad avere informazioni circa i produttori ed i consumatori, possono essere di grande interesse le modalità con cui l'oggetto culturale, di cui conosceremo le caratteristiche in rapporto con altri oggetti prodotti nella stessa cultura, viene diffuso dai produttori e recepito dai ricevitori; utile può poi essere il sapere qualcosa sul modo con cui l'oggetto culturale si adatta al suo contesto sociale, o sul perché un dato oggetto in una certa società viene prodotto da alcuni e non da altri e perché solo alcuni sono in grado di riceverlo. Grazie a queste analisi interattive la narrazione valutativa di cui si dispone intorno a un elemento culturale sarà più comprensibile e più facile sarà la sua collocazione all'interno della più ampia ed articolata narrazione di una cultura.

Tavola 1 - Cultura.



3.5. *Cultura e identità*

Per completare il quadro ora delineato e per osservare ancora quale uso può essere fatto della cultura da parte di gruppi più o meno identificabili è a questo punto necessario soffermarsi brevemente sulla distinzione che può essere fatta tra cultura ed identità culturale. L'identità culturale si avvale delle narrazioni della cultura per operare una distinzione tra “noi” e “loro”; dunque, i processi di costruzione identitaria individuale e collettiva possono usare alcuni dei contenuti della cultura – magari manipolandoli, o fornendone particolari interpretazioni piuttosto che altre – per tracciare delle frontiere simboliche tra chi ritiene (o decide di ritenere) di condividere determinati contenuti e chi viene ritenuto non condividerli. La costruzione identitaria non si nutre di soli riferimenti, appartenenze, di natura culturale, ma, per fare un esempio, anche di appartenenze sociali come l'età o il genere, sebbene poi quella che può essere vista come un'appartenenza sociale possa dare luogo a forme di cultura (ad esempio le culture giovanili) corrispondenti.

Al fine di chiarire il discorso è meglio fare un passo indietro e partire dall'identità. Secondo Crespi (2004) l'identità³³ è data dalle risposte a due domande: “chi sono io?” e “che cosa sono io?”. Riuscire a rispondere alla prima vuol dire definirsi nella propria irripetibile unicità considerando le proprie esperienze, la propria memoria narrativa ed il proprio corpo, e soprattutto aver tentato di riflettere su di sé, accrescendo la propria autoconsapevolezza in riferimento al passato ed ai progetti per il futuro, tuttavia il risultato che si ottiene è sempre parziale, in continua evoluzione, non esauriente e chiaro. L'identità personale ci distingue ma non ci determina. Rispondere alla seconda do-

³³ La digressione sull'identità che segue costituisce una parziale rielaborazione di quanto contenuto in Spreafico (2005, pp. 180-190 e 212-213).

manda vuol dire fare riferimento, come si vedrà meglio più avanti, alle appartenenze a differenti unità socio-culturali che tendono a definire in termini di similitudine l'identità sociale dell'individuo. L'identità personale e quella sociale, che insieme costituiscono l'identità individuale, sono complementari – non sempre si riesce a distinguerne i confini – e connesse: la formazione dell'identità personale, infatti, «avviene sia attraverso identificazioni selettive con immagini culturali e sociali, sia attraverso la presa di distanza rispetto a queste ultime o, al limite, la loro negazione» (p. xi); per Crespi, inoltre, nell'epoca postmoderna il riferimento all'identità personale tende a prevalere su quella sociale³⁴, sebbene siano ugualmente importanti: l'individuo corre un duplice rischio, «da un lato, se si adegua troppo ai modelli codificati della sua identità sociale, finisce per essere dato per scontato, perdendo il potere che gli deriva da un certo grado di imprevedibilità all'altro, affermando in modo eccessivo la sua singolarità, egli può diventare un estraneo per gli altri, non riuscendo più a comunicare con loro» (p. 81).

Sia l'identità personale – la formazione dell'autocoscienza dipende dal suo essere riconosciuta da un'altra autocoscienza – sia l'identità sociale si costruiscono solo attraverso l'interazione

³⁴ Sebbene in termini variabili da individuo a individuo, ogni persona ha potenzialmente una capacità riflessiva tale da consentirgli, una volta «rafforzato il proprio sé sulla base della similarità che gli ha permesso di ottenere il riconoscimento nel suo contesto sociale, di elaborare successivamente, a partire dalla propria esperienza personale, una forma di identità maggiormente fondata sulla rivendicazione della sua singolarità o differenza» (Crespi, 2004, p. 77). Indeterminatezza, specificità individuale e riferimento al contesto ambientale convivono in proporzioni differenti in individui differenti, in cui l'autosocializzazione comporta sia similarità che differenza, in una tensione che non sfocia mai in una compiuta definizione e determinatezza; «le tendenze volte ad assolutizzare l'identità sociale e quella super-egoica nascono principalmente dal tentativo di evadere da tale insicurezza» (p. 83) esistenziale il cui maggiore controllo accrescerebbe l'autonomia dell'individuo.

con gli altri ed il riconoscimento reciproco dell'effettivo esserci di ciascuno. Come ricorda Crespi, tale riconoscimento assume più forme, dall'amore alla simpatia, alla stima, all'apprezzamento che viene dato delle proprie capacità professionali o sportive, al prestigio sociale, all'attribuzione pubblica di diritti e così via. Il mancato riconoscimento impedisce l'importante processo di realizzazione del sé per gli altri da cui si cerca di essere visti e riconosciuti nelle proprie manifestazioni di esistenza. Per ogni individuo e per ogni gruppo sociale è importante il reciproco riconoscimento, «la richiesta di quest'ultimo e il bisogno di consolidare la stima di sé possono essere considerati come moventi fondamentali dell'agire umano, fornendo così una categoria interpretativa assai più ampia e significativa che non, ad esempio, quella di interesse» (p. xv); come del resto sembrano mostrare anche le richieste di riconoscimento per la differenza culturale (sebbene in esse interesse e riconoscimento convivano), le quali non dovrebbero però essere messe in condizione di venir manipolate dall'alto in direzione della creazione di identificazioni assolutizzate ed innaturalmente irrigidite, facendo leva sul desiderio di riconoscimento per quello che può essere percepito come riferimento culturale importante.

Amin Maalouf (1998/1999) sottolinea come ciascuno di noi abbia una sola identità individuale fatta di molteplici appartenenze (frutto, come si è già visto, di autopercezione e di percezione dell'altrui riconoscimento), anche conflittuali, secondo un dosaggio che non è mai lo stesso da una persona all'altra. L'identità individuale è in continua trasformazione, in seguito allo scontro, al confronto, alla sovrapposizione ed al dialogo delle appartenenze, alcune delle quali vengono considerate più importanti di altre, ma non in maniera assoluta³⁵. Appartenenze

³⁵ Un esempio: «là dove gli uomini si sentono minacciati nella loro fede, è l'appartenenza religiosa che sembra riassumere la loro intera identità. Ma

che l'eterogeneità di ruoli e credenze da coordinare e la necessità di collegamento temporale tra passato, presente e futuro in un insieme dotato di senso rende debolmente integrate. Alcune appartenenze sono ereditate, altre scelte o frutto di combinazioni casuali. Appartenenza religiosa, nazionale, etnica, linguistica, familiare, amicale, professionale, sportiva, a un'istituzione, a un ambiente sociale, a un quartiere, a un villaggio, a un sindacato, a un'impresa, a un partito, a un'associazione, a gruppi che condividono passioni, preferenze sessuali, handicap fisici, rischi ed altro ancora costituiscono possibili e complementari tipi di appartenenze cui ci si può legare.

Vi è chi (cfr. Gasparini, 1995) ha cercato di definire l'appartenenza come un sentimento di partecipazione attiva, di attaccamento emozionale nei confronti di qualcosa verso cui si prova della lealtà, come una ricerca di integrazione, di adesione a un insieme collettivo condiviso ed allo stesso tempo come un modo per costruire e consolidare la propria identità individuale – legata alla cultura ed al tempo in cui il singolo si trova –, fornendole una relativa stabilità³⁶. L'identità personale e le appartenenze collettive coesistono (anche se nel tempo una può o meno prevalere sulle altre): «esiste almeno una

se a essere minacciati sono il loro idioma materno e il loro gruppo etnico, allora si battono accanitamente contro i loro stessi correligionari» (Maalouf, 1998/1999, p. 20).

³⁶ «Il processo personale di identificazione non è che uno sforzo incessante per preservare il proprio 'essere', un'attività, mirante alla stabilizzazione e alla continuità, che cumula le esperienze di socializzazione delle diverse età della vita e le ricomponne nel presente. Per fare ciò, questo lavoro individuale sull'identità (la sintesi dell'io) si accompagna alla proiezione in un'utopia collettiva o piuttosto si rifrange in un immaginario comunitario, così che si produce un'identificazione, fittizia e altalenante, con un riferimento collettivo mobile, che può essere maggioritario o minoritario, alienante o precario». Così Gallissot (1997, pp. 117-118) sintetizza efficacemente la pluralità di aspetti del processo di identificazione.

parte del concetto di sé dell'individuo che deriva dalla sua appartenenza a uno o più gruppi sociali e dal significato normativo ed emotivo che egli assegna a quest'appartenenza» (Pistoi, 1983, p. 87n; Sciolla, 1983³⁷; 1993).

Il bisogno di “sentirsi parte” di un collettivo per costruire la propria identità individuale è un bisogno umano fondamentale che gli individui tendono spontaneamente a gratificare una volta soddisfatti quelli fisiologici e di sicurezza. Ma anche le stesse collettività hanno bisogno dell'appartenenza degli individui per mantenersi in vita. Gli individui concepiscono loro stessi all'interno di confini che li rendono affini ad altri che con loro li condividono. Quello di appartenenza entra così in contatto anche col concetto di “identità collettiva”. L'appartenenza etnica, quella nazionale, l'appartenenza a movimenti sociali, per fare un esempio, possono configurare una delimitazione di confini e una costruzione di simboli tali da poter parlare anche della formazione di identità collettive (magari basate sulla percezione di una comune e reciproca appartenenza da parte dei membri di quel determinato movimento sociale o di quella particolare nazione, fondati sulla percezione di qualche forma di similitudine o di una comunanza di interessi), dinamiche, parzialmente in movimento ed evoluzione. Dunque, se l'appartenere del singolo a un'entità più ampia da un lato risponde all'esigenza della costruzione dell'identità individuale, dall'altro può configurare un'identità collettiva di questa entità, data (ma solo in prima approssimazione, poiché l'identità collettiva in realtà possiede proprie caratteristiche specifiche non riducibili a un aggregato di appartenenze individuali) dalla somma delle singole appartenenze ad essa – sebbene sia poi nei fatti difficile trovare il momento in cui un'i-

³⁷ Si tratta di un'antologia di approfondimento sociologico sul tema dell'identità, cui si rimanda.

dentità collettiva si sarebbe formata, mentre è facile inventarlo, azione spesso intrapresa da élite che mescolano ai propri fini memoria e oblio della storia.

Come per l'identità individuale, anche per quella collettiva si rileva, infine, «che non è il contenuto intrinseco dei gruppi (linguaggi, culture, ecc.) che costituisce l'identità collettiva e la fonte di identificazione motivazionale per i singoli, ma la valutazione positiva che deriva dal confronto con altri gruppi rispetto a cui ci si differenzia» (Sciolla, 1993, p. 504). Sulla scia di Barth (1969/1994) – per il quale, in un contesto di relazioni tra gruppi, alcuni contenuti culturali vengono adottati da un gruppo per distinguersi dagli altri, l'identità collettiva culturale è dunque costruita in funzione delle esigenze relazionali e di scambio sociale dei membri – Sciolla ricorda che la definizione di confini è da ritenersi «una componente fondamentale per caratterizzare l'identità collettiva dei gruppi etnici e delle nazioni. Mentre per queste ultime i confini assumono un carattere territoriale e giuridico [...], per i primi possono anche essere sociali in senso lato [...]. L'accento posto sui confini significa che le identità collettive si basano sui processi di inclusione e di esclusione, che distinguono 'noi' da 'loro'» (Sciolla, 1993, p. 504).

L'appartenenza, infatti, è anche un bene sociale distribuibile: Walzer (1983/1987), ritiene che quella alla comunità (*membership*) sia il bene più importante che possa essere distribuito. L'essere membri permette di usufruire di misure comunitarie di sicurezza ed assistenza. I non-membri non hanno un posto assicurato nella collettività e possono sempre esserne espulsi. Ma l'appartenenza o la non-appartenenza non sono le sole possibilità, si può appartenere a un paese povero o a uno ricco, appartenere a un paese democratico o a uno autoritario e così via.

L'appartenenza più intensa ed immediata degli individui va ai gruppi vissuti per primi e più a lungo, come la famiglia o

determinabili altri gruppi (le teorie “primordialiste” considerano l'appartenenza al gruppo etno-culturale come la prima appartenenza, e quella che stabilisce i legami più importanti, in cui si condividono le solidarietà più profonde). Più in generale è possibile distinguere almeno tre dimensioni concettuali dell'appartenenza (cfr. Gasparini, 1995, p. 289), che si intersecano ed implicano vicendevolmente, anche se ognuna, a seconda delle situazioni, può tendere a prevalere sulle altre: 1) quella sociale, 2) quella territoriale e 3) quella culturale. Il “qualcosa” che può costituire l'elemento cui si riferisce un'appartenenza può essere dato 1) dal gruppo sociale e dalle relazioni sociali vissuti più frequentemente ed in grado di suscitare le emozioni più intense; 2) da elementi dello spazio a cui vengono attribuiti significati, cioè che vengono a simbolizzare qualcosa: centri, punti fissi, confini, paesaggi, aree determinate; 3) dai valori, dalle idee, dagli usi, insomma dai contenuti che costituiscono la cultura vissuta e percepita come condivisa dai membri di un gruppo in una determinata epoca (Maalouf aggiungerebbe che l'appartenenza linguistica è uno dei riferimenti culturali più importanti). Un esempio: l'appartenenza alla nazione, o all'etnia, possono coinvolgere i tre aspetti ma difficilmente potrebbero fare a meno del terzo.

Ferrara (1998/1999, pp. 164-191) ha ulteriormente approfondito e specificato la questione dell'identità collettiva, sotto il profilo della sua coerenza, vitalità, profondità e maturità, cioè delle quattro dimensioni dell'autenticità o realizzazione delle identità da lui individuate. Alla base esistono dei gruppi di individui, i quali possono ritenere di condividere al loro interno determinate rappresentazioni o costrutti simbolici che in qualche modo li fanno sentire simili l'uno con l'altro. La natura della somiglianza può essere culturale (dunque viene condivisa un'identità collettiva culturale, basata su credenze e valori simili), sociale (l'identità collettiva sociale si basa, ad esempio, sul vedere l'altro partecipante della stessa identità

come collocato allo stesso livello della stratificazione sociale), politica, psicologica, storica, generazionale, di genere e così via – «a seconda della specifica prospettiva da cui possiamo percepire delle somiglianze o delle differenze» (p. 166). In concreto esiste comunque una fitta rete di interrelazioni tra i diversi tipi di identità collettiva e dunque differenti combinazioni di fattori (ad esempio culturali, sociali, psicologici e politici: per cui un'identità collettiva culturale può anche essere politica e sociale, in diverso grado) che tengono insieme i gruppi. Per Ferrara (al quale si rimanda per ogni approfondimento), poi, ogni tipo di identità collettiva può essere guardata da prospettive di tipo diverso: culturali, sociologiche, politiche e psicologiche. Ogni prospettiva permette di individuare certi costituenti minimi dell'identità collettiva in genere. In una prospettiva culturale, ad esempio, i costituenti minimi di un'identità collettiva sono: a) il possesso, da parte dei partecipanti, di una memoria o tradizione comune; b) l'esistenza di strumenti per la riproduzione dell'identità e delle forme culturali, ad esempio il linguaggio comune; c) l'anticipazione positiva di un auspicato stato futuro del gruppo.

Sotto il profilo della coerenza, per ricordare un aspetto tra i tanti, è interessante osservare che la coesione di un'identità collettiva è soprattutto funzione della non contraddittorietà dei costrutti simbolici che la costituiscono, ad esempio credenze, norme, sistemi di valori (secondo Weber tensioni e contraddizioni sono inevitabili in ogni identità collettiva, anche se il loro superamento accresce il potenziale di razionalizzazione dell'identità collettiva stessa). Quando tale coesione è scarsa, l'identità collettiva non riesce ad imporre ai membri un sufficiente grado di lealtà e rischia di essere abbandonata, da qui le preoccupazioni per la coesione di una società. Come osserva Wieviorka, una identità collettiva deve veicolare una risorsa, un apporto di senso. Perché si decida di riconoscersi in essa o di rivendicarla, quest'ultima deve proporre dei signifi-

cati culturali, un'etica, un modo di vita, dei riferimenti, in mancanza dei quali l'individuo può rimanere solo nella propria produzione di sé, privo di un principio positivo cui ispirarsi (2001/2002, p. 118). Per il sociologo francese una identità collettiva è l'insieme dei riferimenti culturali su cui si basa il sentimento di appartenenza a un gruppo o a una comunità, reale o immaginata. Tali riferimenti sono sempre meno un'eredità incosciente e disegnano un sistema di valori che definisce l'unità del gruppo (p. 133).

Il concetto di identità collettiva rappresenta una chiave di lettura utile a dar conto del fenomeno etnico. Anche se ogni individuo condivide con altri alcune appartenenze ma non la sua identità individuale, un gruppo fondato su individui che ritengono di condividere una o più appartenenze può costruirsi un'identità collettiva. Quest'ultima, come quella individuale, si trasforma nel tempo, ma fornisce agli individui compresi sotto il suo ombrello la sensazione di essere differenti da altri. È l'elemento soggettivo introdotto da Weber che risulta molto importante. All'interno del paragrafo che in *Economia e società* viene dedicato all'"origine della credenza nella comunanza etnica" si trovano dei passaggi di rilievo:

La credenza nella parentela di origine, – non importa naturalmente se essa sia in qualche modo fondata – può avere importanti conseguenze specialmente per la formazione di comunità politiche. Questi gruppi di uomini che nutrono – sulla base di affinità [...] – la credenza soggettiva di una comunità di origine (in modo che questa diventi importante per la propagazione della comunità) saranno da noi chiamati [...] gruppi 'etnici'; e ciò prescindendo dal fatto che una comunanza di sangue sussista oggettivamente o no. La comunanza 'etnica' [...] non è [...] essa stessa comunità, bensì soltanto elemento che agevola la formazione della comunità. Essa potenzia le comunità più diverse, e soprattutto [...] quella politica. D'altra parte la comunità, in prima linea quella politica, suscita di solito – per quanto artificiali possano essere le sue articolazioni – una credenza di comunità etnica, lasciandola dietro di sé anche dopo la propria caduta [...].

In condizioni di scarsa diffusione di un agire sociale razionalmente oggettivato, quasi ogni associazione, anche se creata in modo puramente razionale, attrae una ulteriore coscienza di comunità nella forma di un affratellamento personale sulla base della credenza in una comunanza 'etnica'. [...] Le comunità possono a loro volta produrre sentimenti di comunanza che permangono durevolmente, anche dopo la scomparsa della comunità, e che vengono sentiti come 'etnici' (1922/1961, pp. 397-399).

Il ruolo della credenza soggettiva sembra essere importante nella formazione di comunità politiche a base etnica. La cruda attualità dei conflitti che oggi come ieri attraversano il mondo trova alcune delle sue radici in credenze soggettive e nell'immaginazione (che, proprio grazie alle sue grandi potenzialità, può avere, all'opposto, anche una valenza positiva). Le comunità cui si riferiscono molte parti in lotta sono state credute esistenti spesso immaginandone le comunanze, o inventandone le tradizioni (cfr. Hobsbawm-Ranger, 1983/1994). Si possono creare nuove comunità immaginando di appartenere a una di esse considerata prima esistente nel passato e poi temporaneamente dimenticata.

L'importante contributo di Anderson (1983-1991/2000), riferendosi alla nazione (di cui ricostruisce le determinanti del sentimento di appartenenza ed i fattori che la hanno resa immaginabile), impiega il termine "comunità immaginata", cioè generata dalla mente di un numero significativo di persone e caratterizzata dall'essere pensata in termini di fraternità: «le nazioni vengono immaginate e, in seguito, modellate, adattate e trasformate» (p. 167). Ma in generale «è immaginata ogni comunità più grande di un villaggio primordiale dove tutti si conoscono (e forse lo è anch'esso). Le comunità devono essere distinte non dalla loro falsità/genuinità, ma dallo stile in cui esse sono immaginate» (p. 27). Anche il fattore temporale ha dunque la sua importanza: quella che oggi potremmo pensare come una comunità, in passato potrebbe non

essere stata pensata in tal modo dai suoi componenti, e viceversa. In proposito, oltre all'immaginazione dei membri conta anche quella di chi non lo è. Se una collettività è composta da individui che hanno un senso di solidarietà in quanto dividono dei valori comuni, un gruppo per essere tale deve essere anche riconosciuto dall'esterno.

Queste considerazioni tornano utili anche nel momento in cui affrontiamo la differenza culturale e le comunità che su di essa possono essere costruite. Gli immigrati che giunti in un paese vengono sin dall'inizio pensati dall'esterno come appartenenti a un gruppo differente da quello dei residenti, se frustrati nello sforzo che molti compiono di entrare nella comunità dei cittadini, possono cercare riparo materiale ed identitario nella costituzione di comunità fondate su differenze culturali-religiose, anche se ciò che li unisce all'inizio è magari solo una comune condizione di marginalità e disuguaglianza sociale. Il processo è comunque ambivalente e, nei casi in cui si manifesta, può anche essere il prodotto di interessi o comunque dell'azione di singoli uomini capaci di sfruttare le risorse simboliche dell'immaginario collettivo. Le credenze soggettive e la forza dell'immaginazione sono creative e permettono di dare senso: possono generare configurazioni collettive vissute come reali e per le quali si è disposti al sacrificio.

Kepel descrive il caso delle rivendicazioni comunitarie che si esprimono utilizzando un lessico musulmano all'interno delle nostre società post-industriali. Parte dei nuovi proletari che si trovano ai margini del mercato del lavoro e vivono nei quartieri degradati delle grandi periferie urbane, riallacciandosi all'islam – a cui vengono attribuiti significati assai diversi (si tratta comunque di un Islam in buona parte reinventato in base ai bisogni della causa) – effettuano «volontariamente una rottura culturale, sulla base di un'identità comunitaria, con i valori dominanti delle nazioni di cui per lo più sono cittadini di diritto ma che, secondo loro, di fatto li escludono. Questa rottura

comunitaria è sia un modo di difendersi di fronte a un ambiente sociale disumanizzato o ostile, sia un modo per mobilitare i 'fratelli' e per trattare collettivamente, a loro nome, con le autorità» (1994/1996, p. 32). Viene costruita un'identità alternativa mediante insegnamenti e comportamenti che esacerbano l'alterità e la differenza (ad esempio rispettando rigorosamente tutti i divieti e le prescrizioni religiose). Anche Wieviorka (2001/2002, p. 124) fa riferimento all'invenzione delle identità collettive, prendendo ad esempio il "capovolgimento del marchio" seguito da uno "spostamento" verso nuove identità messo in atto da comunità di afro-americani negli Stati Uniti: l'esempio della "Nazione dell'Islam" di Farrakhan è proprio uno di quelli considerati da entrambi gli studiosi francesi.

Come sappiamo, la considerazione della differenza comporta quella dei raggruppamenti in cui quest'ultima si manifesta e del senso che ciascun individuo attribuisce alla propria appartenenza a una o più di essi. Tuttavia, sotto il termine "identità collettiva" figurano raggruppamenti anche molto diversi. Ad esempio, Maffesoli (1988-2000) ricorda che, se la vita in società non si svolge più tanto a partire da un individuo razionale e solitario ma è ormai prima di tutto fusione emozionale e comunitaria in gruppi/tribù³⁸, anche dal piacere dell'orizzontalità e della fraternità dobbiamo partire per comprendere le trasformazioni della nostra epoca. Si tratta qui di gruppi che, estendendo il campo dei riferimenti, possono essere legati a certi spazi territoriali ma anche non esserlo, dispersi o localizzati, caratterizzati dall'incrociarsi di codici estetici, di flussi di immagini, dal ruolo della moda e degli stili di vita come produttori di senso condiviso, si tratta di gruppi

³⁸ Maffesoli (1988-2000, p. 54): «La beuverie, la parlerie, la conversation [...] qui ponctuent la vie de tous les jours font 'sortir de soi', et, par là, créent cette 'aura' spécifique qui sert de ciment au tribalisme».

aperti, instabili, a termine, anche virtuali (tribalismo comunicativo), simbolici, si tratta di “tribù” di individui che vivono soprattutto emozioni, sensazioni ed anche elementi culturali comuni, elementi che però vanno al di là dei referenti cui tradizionalmente pensiamo quando trattiamo della differenza etnico-culturale.

A questo punto sembra bene allora soffermarsi brevemente sulla distinzione che può essere fatta tra “gruppo” ed “etnia”, tra “gruppo” e “gruppo etnico”. Il discorso di Maffesoli³⁹, che riguarda aggregazioni empatiche e temporanee, si applica a una concezione dei gruppi non necessariamente coincidente con quella coperta dal termine “etnia” e che soprattutto valorizza spesso aspetti diversi dell’essere insieme.

³⁹ La proposta neotribale di Maffesoli assume una prospettiva descrittiva che mostra avalutativamente (cfr. Pulcini, 2001, pp. 168-169) il rinascere di nuove forme di socialità sotterranea in cui la dimensione comunitaria permane in modalità non più progettuali, ma «spontanee, quotidiane ed empatiche il cui fine è unicamente quello dell’essere insieme, del condividere un’esperienza o un sentimento comune» (p. 168) nel presente. La comunità è una sorta di cristallizzazione particolare di emozioni comuni; «dans cette perspective ‘formiste’, la communauté se caractérisera moins par un projet (*pro-jectum*) tourné vers l’avenir que par l’effectuation *in actu* de la pulsion à être-ensemble» (Maffesoli, 1988-2000, p. 36). La forza delle cose, la prossimità e la condivisione di uno stesso territorio (cfr. pp. 215-263, ad esempio 230: «le lieu devient lien [...] l’agrégation autour d’un espace est une donnée de base de toute forme de socialité»), reale o simbolico, la promiscuità, producono insiemi sociali che vivono sensazioni comuni: «ce qui est privilégié est moins ce à quoi chacun *volontairement va adhérer* (perspective contractuelle et mécanique) que ce qui est *émotionnellement commun à tous* (perspective sensible et organique)» (pp. 40-41). Le differenti reti costituite dalle neotribù costituiscono la microstruttura della società postmoderna, fatta di aggregazioni temporanee in cui l’essere momentaneamente insieme costituisce un valore in sé che permette di sviluppare eventuali relazioni di solidarietà. I gruppi etnici sono solo uno dei numerosi esempi di tribù comunitarie ricordati dal sociologo francese; ad esempio, si trovano anche quartieri, *happenings* musicali, mode *new age*, feste folkloristiche, gruppi di solidarietà ed associazioni di aiuto reciproco.

I criteri con i quali si cerca di classificare gli individui dividendoli in gruppi etnici sono estremamente variabili e mutevoli di importanza nel tempo. Due individui possono parlare la stessa lingua ma non condividere la stessa religione, né far parte della stessa organizzazione economica o politica; inoltre, ciò che li fa sentire simili può perdere di rilevanza di fronte ad altri criteri col cambiare della situazione. L'etnia è quindi un prodotto della costruzione sociale legato a quella che l'etnologo norvegese Fredrik Barth (1969/1994) chiama la "costruzione della frontiera": non è tanto il contenuto culturale a definire un'etnia quanto la frontiera soggettivamente percepita dai membri di un gruppo nei confronti degli altri gruppi⁴⁰, frontiera che, di volta in volta, si basa su determinati indicatori distintivi. Adirittura, «due gruppi di individui possono non percepire alcuna frontiera tra di loro, mentre vivono in sistemi simbolici [...] molto diversi» (Kozakai, 2000/2002, pp. 25-26); allo stesso modo, «un gruppo etnico può adottare alcuni tratti culturali di un altro gruppo, come la lingua o la religione, e continuare tuttavia a sentirsi distinto dall'altro» (*ibidem*). Ciò che conta è il modo in cui certe differenze culturali vengono utilizzate in quanto simboli della differenziazione tra i gruppi e quali significati distintivi vengono attribuiti ai simboli scelti in un certo contesto spazio-temporale. La minaccia esterna (seguendo i suggerimenti di Simmel), o anche solamente la costruzione dell'estraneo è un elemento di stimolo alla costruzione per opposizione dell'identificazione etnica. Una volta stabilita una frontiera simbolica (mobile e mutevole nel tempo), artificialmente ma storicamente determinata, gli individui rac-

⁴⁰ Simmel (1908/1989, p. 531) notava come il limite sia «un fatto sociologico che si forma spazialmente», frutto di un processo di delimitazione psichica. Il limite contribuisce a rafforzare l'unità degli elementi di una sfera separandoli dalle altre, anche se poi all'interno di una stessa sfera esistono diversi gradi di appartenenza.

chiusi all'interno si percepiscono e vengono percepiti progressivamente come un'etnia che, attraverso la comunicazione e la partecipazione alle stesse attività economico-politiche, diviene culturalmente omogenea. Come ricorda Pistoï (1983, pp. 83-84), «se l'esistenza dell'etnicità è sempre correlata alla presenza di certe caratteristiche distintive [...] nessuna di queste caratteristiche e nessuna particolare correlazione di esse è base necessaria e/o sufficiente a configurare l'esistenza di un gruppo etnico. Una categoria di persone qualificata da certe caratteristiche comuni non diventa gruppo etnico a meno che le variazioni misurabili sui parametri di queste stesse caratteristiche non vengano ad assumere una salienza sociale. L'elemento determinante nel configurare l'esistenza di un gruppo etnico è quindi quello dei processi di categorizzazione sociale (compiuti dalla società esterna al gruppo) e di autocategorizzazione (effettuata dagli appartenenti al gruppo stesso)».

Questa concezione relazionale e costruttivistica, che Toshiaki Kozakaï adotta nella prospettiva della psicologia sociale e secondo l'esempio di Serge Moscovici – il quale, come si è visto, ha a sua volta sottolineato (in 1976-1979/1981) l'importanza dell'influenza delle minoranze attive nei confronti della maggioranza⁴¹ –, ci permette di mostrare un procedimento di

⁴¹ Il rapporto di categorizzazione è di influenza reciproca tra maggioranza e minoranza e non solo dalla prima verso la seconda. In generale l'esito dell'influenza sociale «è sempre in favore della parte capace di modellare il suo comportamento in modo da essere più attiva e da adottare in qualsiasi caso lo stile di comportamento appropriato» (Moscovici, 1976-1979/1981, p. 253). La simmetria dei rapporti d'influenza comporta la presa di coscienza della necessità di distinguere influenza e potere, riducendo l'ingerenza fondata sullo status. Si ricorda poi qui di passaggio come anche Moscovici citasse il bisogno di riconoscimento sociale dei gruppi minoritari, ad esempio quelli etnici, come caso di spinta all'attivazione al fine di vedere riconosciuta la propria esistenza e le proprie capacità agli occhi della maggioranza (sebbene "riconosciuta" non coincida con "approvata"). La ricerca di

costruzione della differenza e, intanto, di ricordare che l'etnia rappresenta una forma di identità collettiva, o meglio di identificazione collettiva (spesso si preferisce usare il termine "identificazione" al posto di quello di "identità", per ridurre l'errata sensazione di perennità dell'identità collettiva), la cui costruzione (cfr. anche Rivera, 1997b) segue le dinamiche ora illustrate.

Gli uomini sentono il bisogno – ad esempio per formare la loro identità – di distinguersi da alcuni e di avvicinarsi ad altri. Data l'uguaglianza che deriva dall'essere tutti esseri umani, il processo di distinzione si appoggia su elementi costruiti artificialmente, in base alle epoche, ai pregiudizi correnti, a superstizioni ereditate, ad elementi esteriori, all'uso di elementi culturali. Una volta costruita la differenza e categorizzati i membri ed i non-membri, quando e se un elemento esterno, un non-membro (categorizzato artificialmente come tale), cerca di superare il confine e di divenire simile agli occhi dei membri, confondendo i loro parametri – che gli hanno permesso di dire: questo è diverso da me e da altri simili a me –, essi tendono a reagire sottolineando la sua pretesa origine differente. Se il tempo e l'abitudine possono agire – dopo un po' (cioè nel medio-lungo periodo), infatti, ciò che sembrava diverso e poteva produrre agitazione comincia a risultare familiare e non più così distante –, si arriverà all'accettazione del tentativo di

visibilità e di riconoscimento porta la minoranza a perseverare attivamente per lunghi periodi nel tentativo di acquisire influenza, magari sostenendo coerentemente le proprie posizioni nel tempo, con lo scopo di essere integrata nel campo sociale senza perdere necessariamente la sua identità; ciò grazie a una valutazione positiva del suo sforzo e del coraggio di rimanere fiduciosa in una situazione in cui all'inizio viene considerata come deviante da parte di una maggioranza in cui poi riesce a indurre un mutamento di percezione. Il percorso di integrazione di una comunità in una società più ampia è il frutto di un processo instabile di influenza reciproca all'interno di un sistema sociale in continua trasformazione.

integrazione, di superamento della frontiera, e si cambieranno i parametri, stabilendo nuove differenze. Si potrebbe aggiungere che, quando la costruzione della differenza parte mettendo in risalto elementi come il diverso colore della pelle o una religione differente, allora tale elemento simbolico di distinzione può risultare più difficile da oltrepassare; non va però dimenticato che, anche se una religione è più vicina alla nostra di altre, è il fatto che la categorizziamo come elemento differenziatore che ci fa sentire distanti, mentre una religione realmente diversa, se non ha subito lo stesso processo di categorizzazione (magari perché si mostra apparentemente meno visibile), non viene vissuta come un pericolo. Una volta operata una categorizzazione che distingua un gruppo dall'altro, si manifesta poi il desiderio dei membri di un gruppo di mostrare la propria superiorità su quelli vicini o simili.

L'impressione del mantenimento nel tempo dell'identità collettiva etnica deriva dal fatto che la modifica che essa in realtà subisce è progressiva, graduale ed impercettibile; vi è però un'interruzione dell'identità, non vi è un'essenza⁴², un'identità immanente al gruppo. Bisogna aggiungere poi che, come ricorda Tariq Modood (1998/2003), l'identificazione etnica non è necessariamente collegata alla partecipazione personale alle pratiche culturali distintive, come quelle legate alla lingua, alla religione o all'abbigliamento. Vi è, infatti, chi manifesta una identificazione etnica persino senza prendere parte a tali pratiche (ad esempio nelle seconde generazioni di immigrati, la cui identità etnica rimane forte, anche se si è trasformata). Gli indicatori identitari evolvono e sono sostituiti da altri, lentamente ma ineluttabilmente⁴³. Le generazioni di un gruppo

⁴² Sull'“antiessenzialismo” si veda Modood (1998/2003).

⁴³ Un esempio: la frontiera identitaria degli abitanti del Québec in rapporto ai canadesi anglofoni era prima focalizzata sull'aspetto religioso (cattolici

etnico non si sostituiscono tutte in una volta, ma attraverso un processo lento e graduale che produce la convinzione dell'immutabilità dell'identità collettiva (cfr. Kozakaï, 2000/2002, pp. 71-72) costituitasi nel momento in cui il gruppo ha costruito la prima frontiera che lo distingueva dagli altri, utilizzando di volta in volta criteri distintivi quali lingua, religione, credenza mitica nella medesima discendenza, riferimento simbolico a un particolare territorio di provenienza, usi e così via.

Come ricorda Tullio-Altan (1995), la formazione dell'identità etnica è una delle figure principali del patrimonio simbolico della cultura umana, nessun *ethnos* può prescindere per la sua costituzione da un nucleo simbolico fondamentale che gli dia senso e valore. Allo stesso tempo il patrimonio simbolico, che fa parte della cultura di un popolo, appare condizionato storicamente dalle vicende di una data società, dato che «la cultura non è tutto, in una storica formazione sociale, bensì solo la componente di un insieme di dimensioni che, nel quadro di un dato ecosistema, si articola [...] nel senso dell'economia, delle forze sociali, delle istituzioni politiche, insieme di cui la cultura partecipa in modo interattivo, e cioè al tempo stesso determinante e determinato⁴⁴» (p. 9).

contro protestanti) e poi si è spostata sulla lingua francese. In altri casi, di fronte alla presenza di migranti, la frontiera può subire diversi spostamenti – il processo di integrazione è di evoluzione reciproca, sia per gli autoctoni che per gli stranieri – e può anche arrivare a sparire, o può permanere in forme particolari; in ogni caso sembrano essere le pratiche alimentari, i tratti culinari degli immigrati, quelle più persistenti nel tempo, spesso più di altre caratteristiche culturali, come la religione e l'uso della lingua materna.

⁴⁴ Le formazioni storico sociali sono multidimensionali nel senso che «risultano dall'attiva compresenza di una situazione ecologica, di una determinata pratica economica di produzione per la sopravvivenza, di un insieme di forze socialmente attive, di un sistema di controllo del potere politico in senso ampio, e di un patrimonio culturale. [...] Il patrimonio culturale [...] presenta due facce: quella del sapere concettuale [...] e quella dei fenomeni di mitopoiesi da cui nascono i prodotti simbolici della cultura» (Tullio-Altan, 1995, pp. 29-30).

La creazione umana di un simbolo datore di valore (detta mitopoiesi) è un processo che si articola in tre momenti: il primo è quello della destorificazione, in cui un particolare elemento della realtà concreta (un aspetto della realtà naturale, un prodotto dell'operare umano, un evento della storia, una persona o un gruppo, un'istituzione, una parola o un testo, un progetto, un sistema di idee, uno stato d'animo specifico e così via) viene decontestualizzato e situato idealmente in una dimensione metastorica a-temporale. Il secondo è quello della trasfigurazione di quell'elemento destorificato della realtà in un'immagine mitica esemplare. Il terzo è quello che vede concludersi il processo di costruzione del simbolo con l'identificazione dei soggetti umani con la suddetta immagine, che diviene così una parte costitutiva della loro stessa vita cui dà senso e valore.

L'*ethnos* è «quell'elemento della cultura di un gruppo sociale nel quale si manifesta la sua identità in chiave di vissuto simbolico, come valore centrale condiviso e aggregante» (p. 33). La partecipazione a una comune realtà identitaria, «come a un valore simbolico autenticamente vissuto, fornisce ai singoli membri di un gruppo sociale quell'insieme di motivazioni per le quali questi si sentono spontaneamente indotti ad assolvere nell'interesse della collettività quei compiti tanto istituzionali quanto individuali, che loro spettano in base alla loro collocazione specifica nel corpo sociale, ricavandone il sentimento gratificante di aver compiuto il proprio dovere. Grazie all'*ethnos* vissuto come valore, avviene la coincidenza degli interessi personali e degli imperativi sociali. Questo sentimento di appartenenza, e dei diritti e doveri che ne conseguono, può essere definito una 'religione civile'» (p. 30). Tullio-Altan perviene alla costruzione del tipo ideale di *ethnos*, complesso simbolico vissuto dai vari popoli come costitutivo della loro identità e come principio di aggregazione sociale, tramite la trasfigurazione mitico-simbolica di tre elementi cul-

turali (1: la «memoria storica in quanto celebrazione del comune passato⁴⁵», 2: le norme e le istituzioni, «tanto di origine religiosa quanto civile, sulla base dei cui imperativi si costituisce e si regola la socialità del gruppo», 3: la lingua attraverso la quale «si realizza la comunicazione sociale», p. 21) e di due elementi naturali (4: i lignaggi, i rapporti di parentela e dinastici⁴⁶, 5: la madre-patria ed il «territorio⁴⁷ vissuto come valore in quanto matrice della stirpe e dei prodotti della natura, e come fonte di suggestione estetica e affettiva», *ibidem*), nell'ordine: *epos, ethos, logos, genos, topos* (cinque componenti simboliche «che in un processo di lunga durata vengono a costituire il contenuto di autocoscienza di un popolo e la sua ragion d'essere come tale», p. 118). Bisogna aggiungere, infine, che, trattandosi di un tipo ideale, non tutte le componenti devono poi essere necessariamente presenti, o avere la stessa importanza, nella configurazione reale di una determinata etnia.

La connotazione etnica di un gruppo (data dal tipo di caratteristiche/componenti simboliche/contenuti percepiti e costruiti come accomunanti e distintivi in un certo momento) lo distingue dai gruppi cui ci si è riferiti seguendo Maffesoli, legati a una semplice e temporanea condivisione di emozioni comuni (un gruppo di partecipanti a un concerto può esserne un esempio) e non ancora uniti dall'idea (più o meno realistica o immaginata) di una condivisione prolungata, ereditata o scelta, di alcuni contenuti culturali, sebbene sulla distinzione si possa discutere (ad esempio cosa vuol dire prolungato? E temporaneo?), dato che il confine tra gruppo e gruppo etnico (tra identificazione collettiva di un certo tipo e identificazione col-

⁴⁵ La memoria storica degli eventi gloriosi che hanno presieduto all'unificazione e caratterizzazione di un popolo come soggetto storico.

⁴⁶ Il ceppo genealogico originario da cui ritiene di discendere un popolo.

⁴⁷ Su cui vive un popolo.

lettiva etnica) è fluido e anch'esso non delimitabile in maniera netta.

Proprio in relazione ai discorsi fatti sui gruppi etnici si vuole qui fare un'ultima e ulteriore precisazione commentando alcune recenti affermazioni di Beck (2003, p. 13):

ancora oggi perfino nelle scienze sociali ha conservato la sua forza sanguinaria la leggenda secondo cui, affinché siano possibili l'identità, la politica, la società, la comunità, la democrazia, il soggetto deve delimitarsi e circoscriversi rispetto a ciò che gli è estraneo. La si potrebbe chiamare teoria territoriale 'o... o' dell'identità. Essa presuppone uno spazio difeso da steccati (mentali), perché siano possibili l'autocoscienza e l'integrazione sociale. Una metateoria dell'identità, della società e della politica che è semplicemente *falsa sul piano empirico*. Nata nel contesto delle società e degli Stati della prima modernità, delimitati territorialmente, essa universalizza tale esperienza storica assumendola a 'logica' del sociale e del politico (nazionalismo metodologico).

Se in generale sembra giusto accogliere la critica a quello che il sociologo tedesco chiama l'"errore-prigione dell'identità", che non considera la transnazionalizzazione della nostra immaginazione emotiva, prodotta ad esempio da mass-media capaci di stimolare una compassione e un'empatia cosmopolitiche, meno corretto appare negare il fatto che le identità si costituiscano anche attraverso la costruzione artificiale di frontiere mutevoli nel tempo. La necessità di distinguersi dall'"altro" non vuol dire arrivare necessariamente a identità congelate e separate, anzi. Senza dubbio le identità sfuggono o travalicano i confini ed i controlli nazionali, ma anche perché li attraversano costruendo nuovi e temporanei confini, non necessariamente territoriali: proprio i media permettono una condivisione senza omogeneità territoriale di elementi accomunanti e trasversali lungo tutto il pianeta. Si costruiscono, si sfaldano e si ricostruiscono comunità che valicano continuamente e di fatto i vincoli spaziali delle società nazionali;

sono una sorta di società temporanee che hanno, però, dei confini mentali rispetto a ciò che viene artificialmente considerato come estraneo, il che non esclude che i suoi membri non siano capaci di decidere di aprirsi ad esso concordando nuovi confini e contemporaneamente di sentirsi parte di altri gruppi con le loro delimitazioni. La necessità di uno sguardo cosmopolita su di una realtà che è divenuta tale non vuol dire poter fare a meno delle differenze.

La costruzione antiessenzialista dell'identità (non oggettivista, ma neanche soggettivista, piuttosto relazionale: cfr. Barth, 1969/1994) comporta l'esistenza di comunità mutevoli di rivendicazione. Seguendo la lezione di Edward Said (1978/2001) a proposito della creazione del concetto di "Oriente" da parte dell'Europa e dell'"Occidente", è possibile sottolineare l'importanza dell'azione creatrice dell'uomo⁴⁸. Quest'ultima può agire non solo nella direzione dell'autocostruzione ma anche in quella della costruzione dall'esterno, in base ai rapporti di forza esistenti in un determinato periodo storico; come dice Said: «idee, culture e vicende storiche non possono venire comprese se non si tiene conto delle forze storiche, o più precisamente delle configurazioni di potere, che a esse sono sottese» (p. 15). Anche recentemente, prima di morire, lo studioso arabo è tornato a ricordare l'inconsistenza ontologica delle etichette cul-

⁴⁸ L'antiessenzialismo di Said sottolinea a più riprese la continua costruzione dell'identità, ed a volte la sua radicale invenzione (in sintonia col successivo lavoro curato da Hobsbawm e Ranger sull'invenzione della tradizione 1983/1994), come processo storico, sociale, intellettuale e politico legato alla distribuzione del potere ed all'egemonia di determinati sistemi discorsivi. Quando si discute dei caratteri di un'identità comunitaria, il contesto interpretativo non va mai trascurato (seguendo l'epistemologia della costruzione). Si tratta, inoltre, di «sfidare l'idea che le differenze comportino necessariamente ostilità, un assieme congelato e reificato di essenze in opposizione, e l'intera conoscenza polemica costruita su questa base» (Said, 1978-1994/2001, p. 348).

turali opera dell'uomo, «in parte come autoaffermazione, in parte come identificazione dell'Altro. Queste grandi finzioni si prestano [poil] facilmente alla manipolazione e all'organizzazione delle passioni collettive» (Said, 2003, p. 41).

Non tutti i gruppi hanno lo stesso potere e le identità sono oggetto di conflitto tra designazioni esterne ed autodesignazioni. Chi detiene il potere ha maggiore forza nel far riconoscere la propria categorizzazione della realtà, le proprie rappresentazioni dei, e distinzioni tra i, gruppi. Un esempio attuale può oggi essere fornito dalla diffusione in Europa dello stereotipo di un islam unico ed indifferenziato, nei confronti del quale forse bisognerebbe valorizzare maggiormente l'altrettanto costruita dimensione dell'auto-percezione, dell'auto-identificazione. In molte società contemporanee è presente la tendenza alla semplificazione e riduzione a unità delle identità collettive minoritarie, questa eliminazione delle sfumature rende più semplice passare alla fase di etichettamento negativo, la quale provoca forti ed a volte pericolose reazioni.

Quello che importa qui sottolineare è che ogni persona si sente vicina e più o meno legata a più gruppi contemporaneamente nel corso della sua vita; tali legami cambiano ed anche i gruppi stessi modificano nel tempo i loro caratteri identificanti, scegliendo e costruendo gli elementi distintivi (a loro volta frutto di sincretismo), a volte comunque preesistenti ma per vari motivi divenuti importanti (quando possibile anche le strategie identitarie sono una risorsa sociale). Ciò non toglie che in determinati momenti, e sotto le pressioni più diverse, alcuni di questi gruppi assumano una rilevanza non trascurabile per i singoli che sentono di farne parte e che questi ultimi li vivano come una comunità grazie alla quale realizzare (o pensare di poter realizzare) se stessi o realizzare interessi privati. Per autenticità o per egoismo, o per altri motivi, fatto è che l'individuo quando pensa a sé può arrivare a pensare anche a un gruppo (o più) all'interno del quale è per

lui importante vivere ed in relazione al quale si sente spinto a sviluppare i propri ragionamenti ed atteggiamenti, rivolti al presente ed al futuro. Quando vi sono delle decisioni importanti da prendere, il suo pensiero non è solo riservato alla sua persona ma comprende l'ambito di riferimento che ha per lui un significato e che gli fornisce senso, dunque egli lotta per gli interessi comuni ed individuali allo stesso tempo. Forse non è un bene fingere che tali gruppi non si formino, e può essere bene avvantaggiarsene stimolando il dialogo al loro interno, dato che chi sente di avere qualcosa in comune può avere se non più possibilità almeno interesse a comprendersi, per poi magari raggiungere posizioni condivise dalla maggioranza, le quali saranno a loro volta esposte in un'arena pubblica più ampia e differenziata, ma non distante. Il senso di appartenenza a collettività sempre più ampie può essere coltivato e non è necessariamente ostacolato dalla presenza di gruppi intermedi. Proprio quando l'esistenza di tali gruppi nel sentimento delle persone viene negata esse possono sentirsi spinte a radicalizzare le proprie posizioni. Soprattutto nei casi di emarginazione, in cui difficile è sentire di esistere individualmente, si può essere tentati di esistere collettivamente, per sé e rispetto allo sguardo degli altri. Pensare alla libertà dell'individuo non vuol dire pensarlo isolato, ma pensare alla pluralità e sovrapponibilità delle sue appartenenze; esse non vanno temute ma stimolate e riconosciute proprio perché non si chiudano e divengano, al contrario, una risorsa (cfr. Walzer, 1997/1998) anche grazie alla ricchezza di contenuti culturali che veicolano.

1.6. *Notazioni conclusive*

A conclusione di questo percorso all'interno della nozione di cultura, con le dovute cautele (legate alle diverse specifica-

zioni fatte nei paragrafi precedenti), è possibile vedere la cultura come un sistema narrativo globale di interpretazione del mondo e di strutturazione dei comportamenti cui fa parzialmente riferimento un gruppo (parzialmente delimitabile attraverso i criteri adottati per illustrare la Tavola 1); tale cultura, inoltre, è il frutto di un processo di elaborazione di significati interdipendenti quasi permanente, in relazione al quadro sociale vigente all'interno ed alle influenze provenienti dall'esterno ed alle loro modificazioni. L'interpretazione del mondo, e dunque l'elaborazione di significati, si avvalgono di "contenitori" comuni a tutti i gruppi e a tutti gli individui, comuni all'umanità. La cultura, infatti, può anche essere descritta – lo si è visto all'inizio – come un repertorio diversificato (ed a seconda degli osservatori/studiosi più o meno disomogeneo o coerente) di contenitori/risorse al quale ogni individuo può attingere selezionando certi elementi/contenuti/oggetti culturali al fine di costruire le proprie strategie d'azione, oltre che per esprimere la propria umanità e dare un senso alla propria vita.

Un'ulteriore specificazione va fatta, infine, per il caso dei gruppi di immigrati – che, tra l'altro, almeno nella loro componente musulmana, saranno analizzati nella parte dedicata all'euroislam ed al caso italiano. Il contatto che un immigrato ha con individui con culture diverse, spesso già anticipato grazie ai media (socializzazione anticipata), porta sia l'uno che gli altri ad elaborare alcune trasformazioni culturali, più o meno forti a seconda del tipo di emigrazione (ad esempio se più "comunitaria", o più familiare, o più individuale). In parte possono essere proprio le strutture sociali e familiari del gruppo d'origine cui i migranti sentono di appartenere «a permettere di spiegare le differenze nei tipi di integrazione e di acculturazione, all'interno della società d'accoglienza, degli immigrati provenienti da uno stesso paese. Così, ad esempio, a seconda che essi provengano da comunità contadine tradizionali o

da gruppi sociali urbani, la loro traiettoria di inserimento sarà molto diversa» (Cuche, 2001/2003, p. 136). A questo bisogna aggiungere poi che «i modelli d'integrazione nazionale specifici di ciascuno Stato influiscono considerevolmente sul divenire sociale e culturale degli immigrati» (p. 138). Le politiche dell'integrazione contribuiscono ad influenzare il grado di attaccamento alle tradizioni culturali del paese di provenienza (più o meno trasformate), così come il recupero e la ricostruzione-reinvenzione/reinterpretazione delle tradizioni dei genitori o dei nonni da parte delle seconde e terze generazioni. «Lo studio dei migranti permette di capire, praticamente 'in diretta', come si forma una cultura, come, partendo dallo scambio, avviene la mescolanza che sfocia in una nuova configurazione culturale, in cui il vecchio si unisce al nuovo in un sistema profondamente originale» (p. 141) – la cui narrazione interpretativa interna si interseca con quella degli osservatori esterni, ed in cui la dimensione collettiva relazionale e quella soggettiva di vissuto personale sono continuamente intrecciate a costituire una rete mutevole di identificazioni.

Nel momento in cui ci si approccia all'islam, infine, sarà bene tenere conto di un importante (e non sempre facilmente separabile dagli altri) contenitore della cultura: la religione. Spesso quest'ultima ha un particolare rilievo nel contribuire a formare identità culturali collettive, oltre che per integrare e rendere maggiormente solidale e coeso un gruppo sociale (cfr. Durkheim, 1912/1963; sul sociologo francese e sulle forme di permanenza del sacro nella modernità si vedano anche Rosati, 2002a, 2002b, e Seligman, 2000/2002), insieme ad altre istituzioni culturali come l'educazione ed i mass-media. Tuttavia, il contributo di Taylor (1999-2002/2004), che sviluppa le intuizioni di William James, permetterebbe di considerare anche un approccio più individuale alla religione, che al contempo ne mostra aspetti condivisibili in più ambiti spazio-temporali. Spunti interessanti in questa direzione vengono ad esempio

dalle tre forme di angoscia spirituale che assillano l'uomo ancora oggi e che la religione contribuisce ad alleviare: a) il senso di un male che ci avvolge, al quale si tende a reagire auspicando un ordine garantito spesso difeso con il moralismo; b) il senso del peccato personale ed il bisogno di liberazione (oggi l'adesione al protestantesimo evangelico, in grande espansione nel Mondo, o quella alla Nazione dell'Islam negli Stati Uniti, sono legate anche a questo aspetto); c) il sentimento di malinconia dovuto alla perdita di significato, alla scomparsa della garanzia del significato, poiché le sue fonti – tradizionali, teologiche, metafisiche e storiche – possono essere messe in dubbio (in questo caso la religione appare una risposta all'intrinseca insensatezza delle cose; un motivo, quest'ultimo, che sembra poter essere rintracciato anche in Weber [1920/1995], in cui la religione è rivolta a fornire un senso situato al di là dei significati ordinari della vita quotidiana, in una situazione in cui esiste un bisogno umano, postulato come universale, «di venire a patti con la realtà della propria 'finitezza' e con la realtà della 'incontrollabilità' o irriducibile contingenza degli effetti del proprio agire nel mondo. La realtà della morte, della sofferenza e della discrasia fra merito morale e fortune mondane costituiscono tre facce di questo piano comune, a partire dal quale è possibile analizzare il modo in cui le culture religiose si sforzano di governare la contingenza e la finitezza, di conferire loro un senso, ed un senso che sia coerente» [Ferrara, 1995, p. 30]⁴⁹).

⁴⁹ In una modernità caratterizzata da un ritorno al politeismo dei principi, «ciascuno incorporato in una sfera di valore autonoma e dotata di una dinamica propria», connotata da sfere dell'agire sociale reciprocamente irriducibili e ciascuna con una propria forma di razionalità contestuale, il processo di razionalizzazione weberiana finisce per portarci a «scegliere i nostri dèi, consapevoli che non si dà più una forma di vita indirizzata a un unico bene. Dobbiamo convivere con l'idea che il senso siamo noi a darlo al mon-

Per Taylor – la cui interpretazione, come si vedrà, tende in parte ad entrare in contrasto con quelle che mettono in risalto la permanenza del sacro nella modernità – con la diffusione dell'individualismo “espressivo” e della cultura dell’“autenticità” (per la quale ciascuno ha il proprio modo di realizzare la propria umanità ed è importante scoprire, scegliere e vivere questo modo proprio, invece che conformarsi a un modello imposto dall'esterno) nelle aree in cui negli ultimi cinquanta anni si è affermata una condizione di benessere, di ricchezza, e una rivoluzione individualizzante nei consumi, la vita o la pratica religiosa divengono frutto di una scelta personale che abbia senso nei termini dello sviluppo spirituale sin lì percorso dal singolo. Si tratta di una situazione postdurkheimiana⁵⁰ poiché la dimensione spirituale dell'esistenza si stacca nettamente dalla sfera politica, «nel nuovo ordine espressivista,

do» (Ferrara, 1995, p. 33) ed imparare a vivere nella pluralità, magari anche una pluralità, si potrebbe aggiungere, di atteggiamenti e manifestazioni di tipo religioso: la pluralizzazione dei quadri di riferimento morali diviene un fenomeno di massa che vede il diffondersi di atei, agnostici, seguaci di nuove e variegate posizioni religiose.

⁵⁰ «Mentre nell'originario ordine paleodurkheimiano le persone sentivano spesso che era loro dovere obbedire all'ordine di abbandonare i loro istinti religiosi, poiché questi, differendo dall'ortodossia, non potevano che essere eretici o quantomeno inferiori; mentre coloro che vivevano in un mondo neodurkheimiano sentivano che la loro scelta doveva conformarsi al quadro di riferimento globale della 'chiesa' o della nazione preferita [...]; nell'epoca postdurkheimiana molte persone appaiono riluttanti di fronte alla richiesta di conformarsi. [...] Per molte persone, oggi, rinunciare alla propria via per conformarsi a un'autorità esterna semplicemente risulta incomprensibile» (Taylor, 1999-2002/2004, p. 69), ciascuno comincia a seguire il suo cammino di ispirazione spirituale magari rispettando e non danneggiando quello degli altri. Al contrario, per Seligman (2000/2002) la permanenza del sacro ed il riemergere di identità e legami di carattere religioso in molte parti del mondo si fondano sulla necessità umana che l'identità personale non sia solo autonoma ma anche, in alcuni suoi aspetti, costituita in riferimento a un'autorità eteronoma interiormente giustificata e al bisogno di sacro.

il nostro legame con il sacro non deve necessariamente essere incluso in uno specifico e più ampio quadro di riferimento, sia esso la 'chiesa' o lo Stato» (Taylor, 1999-2002/2004, p. 66). Questa linea di tendenza trova numerose ed importanti resistenze e si scontra anche con tendenze opposte, ad esempio quelle della destra cristiana e della chiesa cattolica negli Stati Uniti, o anche con ambiti, come quello islamico non d'immigrazione (quello di alcuni dei paesi a maggioranza musulmana), in cui l'espressivismo dell'autenticità non ha (mai?/ancora?) attecchito, e qui la questione potrebbe essere legata al domandarsi se la diffusione del benessere, della cultura del consumo individuale e della democrazia possa innescare ovunque processi postdurkheimiani di questo tipo. In ogni caso, il filosofo canadese ritiene che la dimensione spirituale degli individui-consumatori formati in seguito alla diffusione postbellica della ricchezza non sia più intrinsecamente legata alla società di appartenenza, alle sue tradizioni, e tenda a sganciarsi dalla partecipazione a pratiche religiose collettive⁵¹. Una società postdurkheimiana vede l'appartenenza religiosa sempre più sganciata dall'identità nazionale, con adesioni di diverso tipo: vi saranno persone che condurranno una vita religiosa basata sull'esperienza personale individuale, ma anche molti che troveranno la loro dimora spirituale in chiese; i legami collettivi continueranno ad esistere, dato che «il nuovo

⁵¹ In generale viene ricordata la crescita del numero di chi più facilmente ed apertamente si definisce ateo, agnostico o privo di religione, di chi non pratica ma dichiara comunque di seguire una confessione o di credere in Dio, di chi ha fede in qualcosa di impersonale e superiore, di chi si pone fuori dalle ortodossie, di chi segue pratiche New Age o che legano spiritualità e terapia, di chi combina insieme religioni differenti, di chi prega pur non essendo certo di credere. I "postdurkheimiani", inoltre, sono più aperti al multiculturalismo, il che è comprensibile se si smette di legare religione e società nazionale.

quadro di riferimento ha una componente fortemente individualista, ma ciò non significa necessariamente che il contenuto sarà individualizzante. Molti finiranno per aderire a comunità religiose estremamente potenti, perché è lì che li condurrà il loro senso della spiritualità» (p. 76). Clima postdurkheimiano ed identità neodurkheimiane continueranno a coesistere ed anche ad entrare in contrasto, ad esempio nei gruppi che si sentono oppressi o minacciati, e che hanno una certa identità storica o etnica, le persone potrebbero voler contare su emblemi religiosi come fattore di unificazione, la religione rimarrebbe parte importante, sebbene spesso manipolata, dell'identità collettiva.

Come ricorda Costa (2004, pp. 122-123), «secondo la diagnosi tayloriana, dunque, nelle società occidentali contemporanee il sacro in senso stretto cesserebbe progressivamente di svolgere qualsiasi funzione sociale e politica. Perciò non è sbagliato definire 'postdurkheimiana' la condizione di tali collettività, in quanto i loro membri desacralizzano radicalmente il legame sociale riducendolo al minimo comune denominatore del rispetto reciproco e del mutuo beneficio». Il punto è che Taylor non sembra disposto «ad accettare un'immagine del sacro totalmente mondana e immanentizzata» (*ibidem*), cosa che lo divide da chi, come Rosati (2002a, 2002b), non vede nella modernità un ridimensionamento del sacro e del codice simbolico attraverso cui si esprime ma una sua permanenza nel mondano, nella sfera secolare. Ai nostri fini importa però capire se religione e politica abbiano effettivamente preso strade distinte come lascia pensare Taylor per il Nord del Mondo, in che misura questo non avviene nei paesi islamici, e in che termini, invece, gli immigrati musulmani in Europa possano essere visti come più vicini alla situazione degli autoctoni, cioè pronti a sottoporre la dimensione religiosa a una scelta individuale autonoma di religiosità, in presenza di una costante umana universale: il bisogno personale di senso. Ha probabil-

mente ragione Scattolin (2004, p. 65) quando, mentre riflette sulle prospettive dell'incontro o dello scontro di culture, afferma che è «nella perdita o nella caduta del senso del suo esistere e del suo vivere che si situa il vero pericolo per il futuro dell'umanità», poiché l'uomo incontra difficoltà nel vivere a lungo senza senso; la religione e/o l'uomo possono rappresentare una fonte di speranza in questa direzione.

In periodi, come quello attuale, dove l'insicurezza percepita è molto elevata, la religione si può infine proporre come sostituto delle ideologie secolari in parte ormai in crisi. In generale, ovunque il livello di rischio percepito e di insicurezza individuale e sociale risulti elevato – per differenti motivi e situazioni – più diffusa e sentita sarà la dimensione e la pratica religiosa, tanto quella islamica quanto quella cattolica. All'interno delle società del rischio globale – descritto da Beck (1986/2000) – vi è un'ulteriore correlazione tendenziale tra insicurezza e religiosità: donne, anziani, poveri, immigrati, minoranze etniche spesso registrano più elevati livelli di religiosità. Nel Sud del mondo, ma anche in un paese d'immigrazione come gli Stati Uniti (dove, inoltre, ancora ci si appoggia e contemporaneamente si distorce la tradizione politico-religiosa della “religione civile” descritta da Bellah, 1966), i riferimenti religiosi possono tuttavia facilmente essere usati per legittimare rivendicazioni e mobilitazioni non religiose – ciò anche grazie al fatto che attualmente i media e la comunità internazionale rivolgono più facilmente la loro attenzione ai fenomeni che hanno un aspetto religioso. Una serie eterogenea di attori politico-economico-sociali fa un frequente uso strumentale dell'identificazione religiosa, al fine di mobilitare individui a scopi politico-economici e solo secondariamente effettivamente o parzialmente religiosi (cfr. Gritti, 2004).

Una volta fatte queste precisazioni sulla dimensione religiosa, e una volta delineato lo schema comune in base al quale ogni cultura può essere descritta, è ora possibile compiere un

secondo passo avanti per concepire i rapporti tra culture differenti in un'ottica di compatibilità e di incontro; ci riferiamo all'analisi delle possibilità di traducibilità reciproca tra culture che verrà condotta nel prossimo capitolo.

Capitolo Secondo

RELATIVISMO CULTURALE E COSMOPOLITISMO DEI DIRITTI UMANI

2.1. La definizione di cultura fino ad ora elaborata lascia aperto il problema del relativismo culturale sia in termini linguistico-epistemici che morali. Tale doppia prospettiva con la quale si intende affrontare simile argomento, poggia sull'idea che entrambi gli ambiti siano soggetti a *standard* normativi specifici che contribuiscono in modo determinante a costituire le condizioni stesse di possibilità sia della significazione che della moralità in generale¹. Nelle riflessioni che seguono si tenterà di mostrare come un nucleo di proprietà linguistico-epistemiche ed etico-normative siano necessarie al fine di postulare la traducibilità e interpretabilità interculturale in modo tale

¹ Il relativismo normativo si distingue sia dal relativismo descrittivo che dal relativismo metateorico, o metaetico. Il relativismo descrittivo, infatti, si limita all'osservazione della pura differenza esistente tra i vari sistemi morali, senza con ciò esprimere giudizi di valore sul fatto che tale differenza valoriale sia normativamente giustificata in riferimento a contesti culturali differenti (come invece farebbe il relativismo normativo). Il relativismo metateorico, invece, asserisce l'impossibilità di definire la nozione di verità morale *tout court*, farovendo così posizioni di carattere nichilista o emotivista. Se il relativismo descrittivo può conciliarsi con teorie antirelativiste sul piano normativo, il relativismo metateorico, da parte sua, può rigettare posizioni di relativismo normativo escludendo parimenti la possibilità di corrette dimostrazioni di verità morali, come ad esempio nel caso dell'"equilibrio riflessivo" rawlsiano.

da favorire un superamento, sia sul piano epistemico che morale, dell'idea di scontro di civiltà precedentemente menzionata. Tale strategia argomentativa, infatti, una volta trasposta sul piano etico conduce al riconoscimento di un nucleo d'intuizioni cross-culturali attorno alle quali le grandi civiltazioni si sono venute a costituire senza con ciò si escluda l'idea di un pluralismo culturale. Secondo tale ristretta nozione di unità etica cross-culturale di valori fondamentali è possibile derivare rispettivamente sia una forma di solidarietà cosmopolitica fondata sull'idea di promozione dell'autodeterminazione degli esseri umani, e sia una critica alla versione empirica della teoria della pace democratica in favore invece di una sua riabilitazione normativa nella duplice veste di un rafforzamento degli standard interni di democraticità e di una loro esternalizzazione oltre i confini statali. Se presa complessivamente, la presente proposta ridefinisce i termini del rapporto tra essere e dover essere ovvero del concetto di normatività in genere, sfumandone l'opposizione e rintracciando un dover essere epistemico e morale all'interno del darsi contingente delle culture. Si riabilita così l'idea di una razionalità incorporata nell'ambito del reale, mentre la nota opposizione tra *is* e *ought* viene ridefinita in termini di differenza di grado. Questioni di giustizia e di formulazione di diritti umani fondamentali devono perciò poter trovare spazio all'interno di contesti di realizzazione culturali e di morali naturali. Come sostenuto da Hume, infatti, la natura umana cesserebbe di sussistere se privata della possibilità d'associazione tra individui, così come non troverebbe spazio di realizzazione *nel caso non fossero tenute in alcun riguardo le leggi di equità e di giustizia*. Tale punto, invece, resta inapplicabile nel caso delle relazioni tra nazioni, poiché queste ultime a differenza degli individui hanno la capacità di sussistere non solo indipendentemente dalla loro relazione reciproca, ma anche quando esposte ad una guerra generale. Se dunque gl'individui stabiliscono una

proporzione stretta tra l'obbligazione morale e l'utile ad essa collegato, le nazioni nei loro rapporti reciproci non sottoscrivono un simile ragionamento².

Che la formulazione di una tesi continuista tra la diversità degli insiemi etici culturalmente fondati e nucleo universale di diritti umani sia rilevante, può ricondursi a quattro ragioni principali: anzitutto all'idea secondo la quale ogni sistema morale di riferimento per poter mantenere la propria legittimità deve poter essere in grado di giustificare i propri assunti tenendo perciò in considerazione gli assunti contrari; in secondo luogo, alla relazione tra nucleo universale di diritti umani e sua compatibilità con la diversità culturale la quale deve poter essere postulata al fine di fornire legittimità agli stessi principi dei diritti umani, laddove essi vengano condivisi in particolare da sistemi non occidentali (questo punto sarà oggetto del prossimo capitolo); inoltre, la terza motivazione a favore della relazione tra diritti umani e diversità culturale riguarda la nozione di stabilità dell'ordine internazionale ovvero il fatto che se le norme del diritto internazionale devono poter essere efficaci allora non devono risultare in contrasto con le singole culture in cui esse si applicano; infine, la compatibilità tra diritti umani e diversità culturale fornisce una risposta a tutti coloro che, sia in Occidente che in Oriente, in nome dell'incommensurabilità culturale pretendono di giustificare prassi politiche inaccettabili. Al fine di difendere una tesi continuista tra diversità culturale e universalità di diritti umani, il primo passo da compiere è quello di criticare una certa idea di relativismo culturale³. Esiste, infatti, una versione della nozione di

² Hume (1751), *Ricerca sui principi della morale*, cap. 4, appendice cap. 3.

³ È possibile individuare ben sette posizioni rispetto al rapporto tra diritti umani e differenze culturali senza essere semplicemente condannati alla scelta secca tra l'opzione di compatibilità e quella d'incompatibilità tra i due sistemi (Caney, 2001, pp. 52-59). La presente posizione pur considerando il

relativismo che si considera d'interesse teorico per la comprensione delle possibilità epistemologiche coinvolte nella determinazione normativa di giusti principi definiti a partire da valori culturali confliggenti. Alcuni dei suoi più noti rappresentanti sono identificabili in Lyotard, Wittgenstein, Malinowski, Kuhn, Whorf, Herskovits e in genere in tutti coloro che sono stati interpretati, a torto o a ragione, come proponenti una nozione di significato, valore, o categoria epistemica come normativamente riconducibile alla pratica di una comunità⁴. Secondo tale versione di relativismo, dunque, la diversità di culture implicherebbe una diversità di visioni del mondo, epistemiche e morali, e tale diversità di visioni sarebbe dovuta alla totale o alla parziale incommensurabilità di sistemi di valori morali, oppure a categorie epistemiche ognuna riferentesi a schemi concettuali differenti e a loro volta considerati come totalmente o parzialmente in traducibili. Simile nozione di rela-

fattore di convergenza potenziale tra culture e diritti umani laddove esse siano contingentemente divergenti, non riduce la questione alla possibilità di un accordo all'interno dei confini di uno Stato nazionale di stampo liberale, ma pretende di essere valida anche a livello globale dove non sussiste un sistema di cooperazione già dato. Ciò che viene ad essere così favorita è invece una posizione più radicale poggiante su di un concetto d'identità tra i due ambiti, e facente uso della distinzione rawlsiana di "concetto" e "concezione". In altre parole, diritti umani e sistemi etico-culturali pur definendo lo stesso tipo di valore astratto attraverso le stesse argomentazioni e azioni a livello concettuale, differiscono nel modo in cui tali argomentazioni vengono articolate a livello di concezione.

⁴ Nel dibattito italiano sull'argomento Zolo si colloca tra i più tenaci difensori dell'incommensurabilità di valori quando scrive che: «Nelle società differenziate la complessità sociale si manifesta come un processo di crescente discontinuità semantica fra i linguaggi, le conoscenze e i valori che vengono praticati entro ciascun sottosistema sociale. Il senso di un'esperienza vissuta all'interno di un determinato ambito è difficilmente traducibile nei termini dell'esperienza possibile all'interno di un ambito diverso. E i relativi codici funzionali sono perciò in linea di principio incommensurabili e in comunicabili» (2002, p. 82).

tivismo, se considerata nella sua versione morale, concluderebbe che la categoria dell'eticamente giusto sia qualcosa di relativo ad una data cultura e che poiché queste si porrebbero tra loro in una relazione monadica d'incommensurabilità, non sarebbe possibile ottenere un criterio di moralità *super partes* culturalmente indipendente, così come non potrebbe sussistere una possibilità di aggiudicazione valida tra differenti codici morali.

Secondo tale posizione, la pluralità dei mondi morali non risulterebbe essere cruciale di *per sé*, poiché la diversità morale di per se stessa non basterebbe a sostenere tale versione di relativismo. Il pluralismo non sarebbe ancora un criterio sufficiente di relativismo morale poiché non direbbe nulla contro la possibilità di stabilire *standard* culturalmente indipendenti attraverso cui criteri di giustizia morale possano essere stabiliti nei confronti delle culture. È dunque soltanto quando si arriva al punto dell'aggiudicazione morale che le controversie sorgono tra filosofi morali universalisti e relativisti. L'argomento relativista che si ha intenzione di considerare, perciò, sottolinea in particolare l'aspetto di variazione cross-culturale della nozione di «schemi concettuali» tra società, e l'implicazione secondo cui «schemi diversi» implicano il vedere il mondo attraverso occhi diversi e conseguentemente il possedere diversi sistemi di vita e di pensiero. Complessivamente, ciò che sembra filosoficamente interessante in questa argomentazione è che tale versione di relativismo dichiarando la diversità culturale dei sistemi morali dichiara anche un'*inaccessibilità etico-concettuale* a queste stesse culture. Potrebbe essere obiettato che il caso di relativismo morale debba essere tenuto distinto da quello di relativismo concettuale poiché nel primo caso si presupporrebbe la comprensione del discorso morale di una cultura differente e si rigetterebbe soltanto la sua condivisione, mentre nel secondo caso la possibilità di diversi schemi concettuali relativi a culture implichereb-

be un'inaccessibilità concettuale a questi stessi. E tuttavia simile obiezione sembrerebbe mal formulata dal momento che se il relativismo morale ammette divergenze d'insiemi morali che sono *in principio* intraducibili, allora *a fortiori* deve ammettere un'impenetrabilità radicale o parziale tra culture, al fine di fondare l'asserzione di diversità. Come si potrebbe, infatti, prendere come alternativa morale seria un insieme di principi che chiaramente vengono compresi sulla base delle proprie categorie in modo tale da cessare di costituire *concettualmente* qualsiasi tipo di alternativa? Ma dunque, se questo viene escluso, come possono i relativisti morali dimostrare di riconoscere schemi concettuali genuinamente alternativi se questi stessi schemi sono *radicalmente* differenti da uno specifico punto d'osservazione culturale?

Potrebbe sembrare che non si raggiunga nessuna ulteriore comprensione se si considerano gli schemi concettuali, invece, come *parzialmente* divergenti ammettendo perciò che la parte rimanente di un dato insieme morale venga considerata come moralmente simile alla fonte culturale di comparazione. Davidson (1984) ha discusso il problema generale del "dualismo di schema e contenuto" ovvero della dicotomia tra un "dato" non concettualizzato e uno schema concettuale che organizza il dato empirico. Nelle pagine che seguono s'intenderà anzitutto analizzare la tesi dell'incommensurabilità linguistico-cognitiva attraverso la ricostruzione e critica della teoria davidsoniana. Questo ci servirà come punto di partenza per procedere poi in modo autonomo all'analisi della questione del relativismo morale. La struttura delle argomentazioni davidsoniane può essere schematizzata nel modo seguente:

(i) le nozioni di schema concettuale e contenuto empirico sono reciprocamente interdipendenti;

(ii) uno schema concettuale è possibile soltanto se risulta possibile una pluralità di schemi concettuali incommensurabili alternativi;

(iii) gli schemi concettuali sono necessariamente associati ai linguaggi⁵;

(iv) se gli schemi concettuali sono incommensurabili allora i rispettivi linguaggi sono reciprocamente intraducibili;

(v) dunque, il superamento della distinzione schema-contenuto si ottiene mostrando che non è possibile ottenere fallimenti di inter-traducibilità.

Ne segue così che il problema dell'incommensurabilità linguistica può assumere due diverse versioni, quella della totale incommensurabilità (I) e quella della parziale incommensurabilità (II).

Le due argomentazioni si declinano nel seguente modo. Argomentazione (I):

(i) Fallimenti totali di inter-traducibilità sono condizioni necessarie e sufficienti di divergenza radicale negli schemi concettuali.

(ii) Fallimenti totali di inter-traducibilità sono inconcepibili.

(iii) Dunque, o non è possibile concepire una totale intraducibilità tra sistemi linguistici e dunque una radicale divergenza di schemi concettuali, o se si è di fronte ad un caso di totale intraducibilità, come ad esempio la lingua parlata da un extraterrestre, ci si ritrova nell'impossibilità di riconoscerla come lingua e dunque come schema concettuale.

L'argomentazione (I) contraria a possibilità di totali fallimenti di traducibilità è difesa da Davidson attraverso l'argomentazione secondo cui non è possibile separare la nozione di capacità linguistica da quella di traducibilità in modo tale da avere un caso di qualcosa riconosciuto come linguaggio senza

⁵ Secondo Davidson la comunicazione risulta essere essenzialmente pensiero proposizionale, non per via della necessità delle parole quanto per via del fatto che la nozione di oggettività e verità è dipendente da quella d'intersoggettività.

essere allo stesso tempo capace di tradurlo. In altre parole, ciò che Davidson sottolinea, è che risulta contraddittorio attribuire una capacità linguistica a qualcuno sulla base del principio d'*indulgenza interpretativa*⁶ e poi dichiarare l'impossibilità, in linea di principio, di essere capace di attribuire qualsiasi tipo d'interpretazione a tali proferimenti. Perciò se la nozione di "capacità linguistica" risulta strettamente dipendente da quella di inter-traducibilità, qualsiasi volta si riconosca la proprietà di capacità linguistica si risulta obbligati ad ammettere la possibilità almeno di parziale inter-traducibilità. Quest'ultimo punto ci conduce alla considerazione della seconda versione dell'argomentazione, ovvero l'Argomento (II).

Quest'ultimo può essere presentato come esibente la seguente struttura:

(i) Fallimenti parziali di inter-traducibilità sono condizioni necessarie e sufficienti per l'incommensurabilità parziale tra schemi concettuali.

(ii) Fallimenti parziali di inter-traducibilità non sono condizioni sufficienti per determinare l'esistenza di schemi concettuali diversi.

(iii) Fallimenti parziali di inter-traducibilità non provano l'esistenza né della radicale incommensurabilità né della radicale eguaglianza degli schemi concettuali.

La condizione (i) sembra rappresentare più accuratamente la posizione dei relativisti concettuali che argomentano in genere in favore dell'intraducibilità parziale. Secondo Davidson qualsiasi differenza concettuale incommensurabile può essere posta solo presupponendo allo stesso tempo un sistema di coordinamento comune di sfondo. Questo perché qualsiasi volta si agisca nell'interpretazione di qualcun altro, si è legati all'ascri-

⁶ Ovvero quel principio volto all'ottimizzazione dell'accordo sulla base della proiezione di credenze vere verso coloro che vengono interpretati.

zione di credenze e concetti sulla base del principio di carità interpretativa. Qualsiasi interpretazione, secondo Davidson, implica che si proiettino i propri concetti e credenze sull'altro e si proceda poi ad aggiustare e cambiare simili proiezioni secondo i *feed-back* ricevuti come in una sorta di equilibrio riflessivo. Così facendo, qualsiasi ascrizione di credenza e possibile disaccordo presuppone un'ampia area di accordo: «il principio d'indulgenza s'impone, che ci piaccia o no, se vogliamo comprendere gli altri, dobbiamo considerarli nel giusto nella maggior parte dei casi» (Davidson, 1984, p. 197). Le differenze quali differenze di credenze non sono negate di per sé stesse, ma soltanto nel caso che vogliano essere prese come implicanti un'incommensurabilità di schemi concettuali. Infatti, due individui o sistemi sociali possono divergere nelle credenze che promuovono nel senso che, ad esempio, i referenti delle loro credenze condivise sono differenti, il che significa che i concetti sono semplicemente usati in modo diverso senza essere radicalmente differenti⁷. In tali casi di disaccordo, la comprensione reciproca risulta ancora possibile perché implica che esista una condivisione di un ampio numero di credenze non discusse. Il principio di carità interpretativa perciò non implica

⁷ Su di una possibile estensione dei casi di divergenza morale non retti da incommensurabilità si veda Scanlon (1995, p. 245): «Il concetto di una 'moralità' o 'sistema morale' risulta abbastanza ampio da permettere una variazione non soltanto nel concetto di cosa sia obbligatorio ma anche nelle ragioni e rivendicazioni considerate a suo supporto. Un variazione dell'ultimo tipo spiega il primo: coloro che riconoscono le stesse definizioni come moralmente necessarie, possono interpretare insieme diversi di 'principi contingenti' come aventi lo stesso status dei principi condivisi per via del fatto che hanno visioni differenti circa ciò a cui tale *status* ammonta. Riconoscere i principi di altre persone (definizionali e contingenti) come costituenti 'un sistema morale', e riconoscere i giudizi che esse propongono come veri (relativamente a tale sistema), non risulta essere necessariamente incompatibile con l'obbedienza alle proprie opinioni morali». [Traduzione di chi scrive.]

che si condividano tutte le proprie credenze con quelle di un individuo di cultura altra, ma soltanto che non sia possibile in principio concepire differenza alcuna nelle credenze se non si presuppone un accordo sulla maggior parte delle credenze di sfondo.

Ciononostante, se a Davidson interessa semplicemente provare che la condizione (i) sulla parziale incommensurabilità non sia sufficiente per la dimostrazione dell'esistenza di schemi concettuali differenti, da parte nostra s'intende spingere il discorso alle sue conseguenze più estreme sostenendo che nemmeno la parziale intraducibilità risulta essere una condizione necessaria e sufficiente per la definizione di casi d'incommensurabilità parziale.

Si prenda il caso del termine *mikabari*, una parola del Malagasi, linguaggio parlato in Madagascar. Tale termine non trova un corrispondente in Italiano, poiché il suo significato risulta dipendente dalle relazioni istituzionali e sociali del popolo del Madagascar, e tuttavia può essere descritto approssimativamente nel modo seguente: [un tipo speciale di discorso formale offerto soltanto in certi tipi di occasioni cerimoniali]. Inoltre risulta possibile fornire anche una spiegazione dettagliata delle attività specifiche dei parlanti Malagasi come esempi dell'uso del termine, senza però riuscire a fornirne una traduzione.

Questo significa che i fallimenti parziali di inter-traducibilità non sono condizioni necessarie di fallimenti di accesso epistemologico e perciò non possono essere usati per dimostrare la non-commensurabilità degli schemi concettuali e in genere il relativismo radicale. È possibile ancora interpretare perfettamente il significato del termine *mikabari*, ed anche le credenze ed i concetti ad esso connessi, persino non essendoci un corrispondente in Italiano attraverso cui possa essere tradotto. Ciò che si può dire che si è perso nella traduzione risulta essere l'accuratezza linguistica, ma non l'accesso epistemologico

sia rispetto al significato linguistico della parola sia rispetto ai concetti ad essa connessi.

Per quanto riguarda il secondo punto, ci si dovrebbe interrogare se casi di fallimento dell'interpretazione siano invece buoni candidati per sostenere la parziale incommensurabilità tra culture. L'idea è che nemmeno questi casi estremamente rari, peraltro, possano essere considerati come buoni contro-esempi all'idea d'incommensurabilità parziale. Si consideri questo ulteriore caso:

Tra i linguaggi indigeni dell'Australia e Nuova Guinea risulta comune trovare lingue che non hanno modi di designazione numerica oltre a quello che risulta essere inerente ai sistemi pronominali (che frequentemente distinguono singolari, duali, forse triali o piccole quantità, e plurali). In tal modo, i nomi numerici in quei linguaggi sono limitati a frasi come 'uno', 'due', 'pochi', e 'molti'... È prudente dire allora che tali linguaggi non possono, al momento, fornire traduzioni di proposizioni quali 'la radice cubica di dieci non è un numero razionale, tutti i sottogruppi di un gruppo ciclico sono ciclici', etc. (Keenan, 1978, p. 174). [Traduzione di chi scrive.]

Questo risulta essere un caso di inaccessibilità epistemologica. Infatti, mentre i parlanti dell'Italiano *standard* possono offrire una spiegazione del funzionamento del sistema numerico del linguaggio Walbiri sopra menzionato, la stessa cosa non può dirsi per il caso opposto.

Ora, seguendo Davidson, si potrebbe sostenere che persino in questi casi sia possibile riconoscere differenze concettuali soltanto sulla base di un'ampia gamma di condivisione concettuale tale che simili differenze concettuali risultino estremamente modeste e non sufficienti per sostenere la tesi della divergenza concettuale. E tuttavia, non sarebbe possibile mancare di riconoscere che *allo stato attuale* i parlanti Walbiri non abbiano accesso ai nostri concetti matematici e che risulta impossibile per loro tradurre ed interpretare il nostro sistema matematico.

Questo però non deve essere preso per i Walbiri come un'impossibilità di principio ad apprendere ed integrare il loro apparato linguistico e concettuale in modo tale da divenire capaci di accedere al nostro sistema matematico, così che la diversità contingente non possa contare come impossibilità di condivisione concettuale. Infatti la *competenza cognitiva* è stata mantenuta distinta dalle singole *realizzazioni linguistico-concettuali*.

Da quanto fino ad ora considerato, si potrebbe desumere che le condizioni d'interpretazione e di comprensione reciproca siano state stabilite, e che perciò le condizioni di dialogo interculturale siano state mostrate come potenzialmente possibili. Infatti, la possibilità di variazione cognitiva e disaccordo etico è stato rintracciato e localizzato soltanto nell'ambito di un *network* di credenze condivise/condivisibili⁸.

Tuttavia i problemi connessi alla questione della commensurabilità culturale non sono stati ancora risolti completamente. Esiste infatti un'obiezione di estremo interesse che i relativisti morali e cognitivi potrebbero avanzare, vale a dire l'Argomento dell'Olismo Radicale dell'Interpretazione⁹. Vediamo come sia possibile formalizzare simile argomentazione:

(i) Il significato di una qualsiasi proposizione P in una lingua L risulta concettualmente e logicamente dipendente dal

⁸ Nagel (1999, p. 37, n 11) sostiene che lo stesso superamento davidsoniano della nozione di schemi concettuali in quanto riferito al concetto d'interpretazione, resti pervaso di certo soggettivismo, mentre sarebbe più corretto considerare come sia invece «il contenuto effettivo di certi pensieri sul mondo e di certe forme di ragionamento a stabilire le condizioni dell'interpretazione: nulla può essere definito pensiero se non soddisfa queste condizioni».

⁹ Esistono diversi livelli di olismo che possono essere distinti in questo contesto, quale l'olismo delle credenze, dei significati e della relazione tra i due. Tutti e tre sono a loro volta subordinati a un'ipotesi di olismo epistemologico. Nelle argomentazioni che seguono si assume che tutte le versioni dell'olismo sono in funzione persino quando ci si riferisce soltanto al livello linguistico.

significato di un numero infinito di proposizioni potenziali del linguaggio L.

(ii) Se (i) è vero, allora l'interpretazione di una proposizione P risulta possibile se e solo se esiste un accesso epistemologico al numero infinito delle proposizioni concettualmente e logicamente connesse a P.

(iii) Poiché le condizioni poste da (ii) non possono essere soddisfatte, allora data una mancanza di accesso epistemologico ad un numero infinito di P in L, l'interpretazione è destinata a fallire.

Le conseguenze di tale argomentazione possono essere alquanto serie per qualsiasi teoria che cerchi di superare il relativismo concettuale. Se il principio dell'olismo integrale deve essere mantenuto, allora diviene concettualmente impossibile interpretare una proposizione/credenza di una cultura senza già avere un accesso epistemologico a tutte le altre possibili proposizioni/credenze di quella stessa cultura.

Una via d'uscita da tale situazione di stallo può essere trovata attraverso l'abbandono della nozione di olismo integrale in favore di una visione compositiva dei significati/credenze. Ciò implica comprendere il significato di una proposizione "P" di "L" come dipendente da un numero finito di proposizioni/credenze di "L" e perciò considerare l'interpretazione come un fatto di grado di accuratezza che può essere sempre rivisto e migliorato attraverso l'ampliamento del numero delle credenze considerate sulla base del principio d'interpretazione (Principio d'indulgenza interpretativa)¹⁰. Ciò significa che come la significatività in generale, ovvero la produzione di senso, è possibile soltanto all'interno del rispetto di una serie

¹⁰ Un'ulteriore implicazione di tale prospettiva consiste nell'ammettere sempre la possibilità di una molteplicità di teorie interpretative differenti che cerchino di spiegare le medesime evidenze empiriche.

di regole minime di significatività pena la perdita totale di senso e traducibilità, allo stesso modo le differenze morali per poter essere intese come parzialmente divergenti e dunque commensurabili devono essere conformi a ed esibire una serie di *standard* minimi di principi riconosciuti come condizioni necessarie e sufficienti.

Simile prospettiva riuscirebbe a dar conto del problema dell'instabilità risultante dalla nozione di olismo radicale, poiché legherebbe l'interpretazione ad un numero finito d'invarianti. Se si rimane alla definizione generale di olismo radicale l'instabilità risulta dar luogo a tre tipi di difficoltà, dato che se una credenza è funzione di tutte le altre credenze entro un sistema dato, allora: a) parlanti di lingue diverse non possono avere esattamente le stesse credenze b) parlanti della medesima lingua non possono avere esattamente la stessa credenza c) nessun parlante può essere riconciliato con il proprio più recente sé passato. Infatti, poiché le credenze sono sempre mutevoli, conseguentemente l'intero sistema di significati e credenze deve essere continuamente riformulato. Tali forme d'instabilità guidano dunque all'impossibilità di una traduzione intra ed inter linguistica così come all'auto comprensione e persino alla possibilità di disaccordo reale sulle medesime questioni¹¹. Fino ad ora si è cercato di escludere l'idea di un'incommensurabilità epistemologica tra individui e culture grazie alla dimostrazione che la comprensione interindividuale e interculturale sia in principio possibile senza che vi sia nulla ad ostacolare un'incommensurabilità di tipo linguistico e cognitivo. In tal modo, si è stabilito quale sia una condizione necessaria, ma non ancora sufficiente, per una potenziale convergenza su principi fondamentali di giustizia. Infatti, il passaggio dalla

¹¹ Per una difesa dell'olismo moderato rispetto al problema dell'instabilità si veda Jackman (1999).

sfera dell'accessibilità cognitiva alla sfera della condivisibilità etica richiede che i soggetti non restino reciprocamente indifferenti agli ideali etici normativi promossi da culture altre. Ciò introduce un ulteriore vincolo per una qualsiasi teoria che pretenda di essere universale, ovvero la distinzione tra "universalismo del contenuto" e "universalismo della giustificazione"¹² dove il primo si riferisce alla nozione di valore come generalizzabile *tout court* e accettabile interculturalmente soltanto da un punto di vista epistemico, mentre il secondo si riferisce alla nozione di valore come moralmente giustificabile da parte di ciascuno, ovvero come moralmente accettabile interculturalmente¹³. Una teoria adeguata alla pluralità delle istanze culturali, dovrebbe essere capace di combinare entrambi gli elementi, e soltanto quando, *ex hypothesi*, una giustificazione culturale non risulti rintracciabile dall'interno di una specifica tradizione, essa dovrebbe assegnare priorità a ragioni morali promosse sulla base di una loro migliore difendibilità pubblica.

Se si resta a livello normativo, il relativismo può essere descritto come proponente che i giudizi sull'"obbligo ad agire" in un modo o un altro, non si applicano a coloro che non rintracciano nel proprio sistema culturale ragioni rilevanti per agire in tale modo o tal altro. La conclusione più ovvia, porterebbe all'astensione dall'enunciazione di giudizi di condanna per atrocità quali l'Olocausto, in virtù di una supposta incommensurabilità delle assunzioni normative di sfondo.

Al fine di rigettare tale visione, si deve mostrare perché il relativismo normativo sia auto-contraddittorio. Un argomento può essere il seguente:

a) le culture costituiscono le fonti morali delle azioni individuali;

¹² Tale distinzione è parzialmente dovuta a Larmore (1996, pp. 57-59).

¹³ Per tale distinzione si veda Caney (2005, pp. 31-32).

b) ognuno deve agire in accordo a principi emergenti dal proprio contesto culturale di riferimento;

c) i principi morali fondati culturalmente hanno una validità relativa.

Un'inferenza implicita derivabile da a) e b) è anche che il condizionamento culturale assume una validità universale di *per sé* quando si mantenga un punto di vista in prima persona. Dunque alla conclusione c) risulta possibile aggiungere la conclusione c¹) stabilente che:

c¹) principi morali fondati culturalmente hanno una validità universale.

Risulta evidente che c) e c¹) sono affermazioni contraddittorie che rendono perciò l'argomentazione fallace. In secondo luogo, l'ipotesi di un'incommensurabilità etica metateorica verrebbe contraddetta dal fatto che la divergenza morale interculturale non assume la forma di "tutti i membri di una società x sono a favore del principio y, mentre tutti i membri di una società z sono contrari ad esso e favorevoli a w", bensì presuppone che sia all'interno della società x che della società z sussista un certo grado di disaccordo morale tra gli individui riguardo al principio y e w tale che individui appartenenti alla società x possano scegliere w e così via.

Ci si potrebbe tuttavia chiedere se una qualche forma di incommensurabilità etico-normativa possa invece essere riabilitata sotto forma d'*incommensurabilità normativa debole dall'interno di un unico, complessivo sistema di moralità epistemicamente accessibile a livello transculturale*. Sembra, infatti, che una qualche base per porre la questione dell'incommensurabilità dall'interno di un unico quadro di comparazione esista, e che i principi etici possano assumere relazioni d'incommensurabilità debole se: 1) si riconosce una priorità lessicale di un valore x sopra un altro valore y, in modo tale che una qualsiasi quantità di x, persino minima, lo renda preferibile a y, oppure se 2) la priorità del principio x sopra y sia valida

fino ad un certo punto, ovvero esista discontinuità tra x e y tale che si preferisca il primo al secondo fintanto che esso resti al di sopra di una certa soglia. In questo caso la comparazione rimane valida *fino ad un certo punto*, oltre il quale subentra un fattore di discontinuità tra i due principi che impedisce qualsiasi confronto, stabilendo in tal modo la priorità dell'uno su l'altro. In entrambi i casi, tuttavia, l'idea di un'incommensurabilità metateorica risulta o irrilevante o falsa: irrilevante quando il giudizio morale sia inteso come emesso all'interno di un codice morale che presupponga una forma di comparabilità normativa, falsa quando il giudizio morale sia inteso come presupponente una forma di comparabilità metateorica che esprima la superiorità di un sistema etico rispetto ad un altro in relazione alla presenza/assenza di specifiche proprietà oggettive¹⁴.

L'attività critico-ermeneutica precedentemente discussa certamente riconosce che il criticismo morale non possa essere esercitato da un supposto punto d'osservazione neutrale, ma che invece qualsiasi confronto ed interpretazione sia *inter-soggettivamente incorporata* all'interno dei rispettivi ambienti sociali e culturali di riferimento. Con ciò si viene ad escludere l'identificazione dello spazio pubblico come caratterizzato da un *punto di vista da nessun luogo* riconoscendo l'imprescindibilità di un punto di partenza culturalmente situato¹⁵. L'abbandono di uno *sguardo da nessun luogo* in favore di un sé situato quale strategia giustificativa del riconoscimento di un nucleo di diritti fondamentali, non si ritraduce tuttavia in

¹⁴ Su tale punto si rinvia a Carter (2004, pp. 88-89).

¹⁵ Come sostenuto da Lukes: «Possiamo, alla fine, comprendere ciò che non ci è familiare sulla base dell'analogia con ciò che è familiare. La cosa importante è estendere lo spettro di quest'ultimo e disciplinare i processi di comprensione attraverso l'uso di metodi comparativi rigorosi e rilevanti» (2003, p. 6). [Traduzione di chi scrive.]

una posizione contestualista, ma piuttosto in un quadro di *cosmopolis* pluralista. Infatti, dal riconoscimento di un'irriducibile molteplicità di fonti del sé morale si reinscrive tale varietà di contesti cognitivi e morali all'interno di un'identità ampliata grazie al riconoscimento dei limiti non oltrepassabili posti dalla metafora del male e riguardanti tutti gli esseri umani considerati dal punto di vista della loro umanità¹⁶. Un tale sguardo dal punto di vista dell'umanità e del male ad essa connesso si costituirebbe quale orizzonte interno ad ogni singola identità culturale come preconditione di un *overlapping consensus* globale¹⁷. La massima inclusività di una diversità ragionevole avverrebbe perciò grazie ad un processo di *bootstrap* normativo guidato dalla nozione di "male" e di "umanità" quest'ultima in senso sia politico che morale, ovvero come società che comprende nel suo seno tutte le altre e come l'insieme degli esseri umani che hanno vissuto, che vivono e che vivranno su questa terra (Ferrara, 2003). In tal senso i diritti umani, quali risultanti dalla metafora del male, fornirebbero le condizioni di pensabilità dell'umanità entro un quadro di pluralismo culturale, consentendo inoltre di orientare e gerarchizzare normativamente l'ambito delle configurazioni etiche possibili da adottare al fine di una convivenza pacifica tra i popoli. E tuttavia sarebbe un errore trasformare quello che vuole presentarsi come un cosmopolitismo *thin* dei diritti umani in una teoria comprensiva di giustizia globale¹⁸. I diritti umani

¹⁶ Tale posizione teorica sarà provata come praticabile più avanti, quando si discuterà della compatibilità dell'islam con la democrazia ed i diritti umani.

¹⁷ Su questo punto ci si riferisce alla nozione di *sensus communis* di Kant del par. 40 della *Critica del Giudizio* da dove emerge un'idea della facoltà di giudicare come intrinsecamente intersoggettiva, ovvero come un modo di pensare (*Denkungsart*) che tiene conto della posizione di ciascun altro.

¹⁸ Una posizione per molti versi vicina a quella qui sostenuta si ritrova in Caney quando afferma: «Anzitutto, il fatto che sussista considerevole accor-

avrebbero infatti il compito di costituire i confini morali invalicabili delimitanti lo spazio pubblico del *dicibile e fattibile* da parte della comunità globale e della sua possibilità di risoluzione politica dei conflitti. Da una parte quindi essi offrirebbero un riconoscimento *storico-culturale*, e non *metafisico*, alla precedenza della cognizione del male sulla pluralità dei beni che ci divide¹⁹, mentre dall'altra stabilirebbero le condizioni del dialogo interculturale volto al riconoscimento di quelli che sono interessi di sostentamento umani universali²⁰.

Ma come affrontare, entro una simile prospettiva, il problema del disaccordo ragionevole?

Un percorso possibile viene indicato dall'universalismo deliberativo di Gutman²¹ che, sotto tale rispetto, si distanzia dal liberalismo politico nei casi di posizioni di conflitto ragionevole in materia di giustizia sociale. Esso ammette un nucleo di principi universali come condizioni necessarie ma non sufficienti di giustizia sociale, mentre dall'altro esorta al ricorso a procedure di deliberazione pubblicamente riconoscibili come metodo di risoluzione dei conflitti nei casi d'incertezza conoscitiva, ammettendo dunque l'esistenza di casi contingenti di conflitto morale non accompagnati da alcuno *standard* sostanziale legittimo di giustificazione. Un caso esemplare di disaccordo morale ragionevole è quello rappresentato dall'aborto

do interculturale e che spesso ciò che appare essere disaccordo in realtà non lo sia, acquista ulteriore supporto se si adotta il modello di un 'consenso per sovrapposizione' e se si riconosce come valida la concezione dell'universalismo pluralista di Berlin» (2005, p. 49). [Traduzione di chi scrive.]

¹⁹ La tesi della "priorità del male" è stata recentemente sostenuta da Ignatieff (2003).

²⁰ Per una teoria cosmopolitica dei diritti umani fondata sul "diritto di sussistenza" si veda Jones (1999).

²¹ Sul rapporto tra deliberazione e ragione pubblica si veda Bohman (1999).

legalizzato, dove il confronto morale si concentra sul dibattito circa il momento esatto in cui il feto possa venire ad essere legittimamente considerato come essere umano a pieno titolo (Gutmann, 1993, p. 196). Dato che in casi come questi, argomentazioni ragionevoli opposte non possono essere riconciliate per la mancanza di una conoscenza scientifica adeguata in vista di una soluzione ragionevole a tale conflitto morale, risulta inevitabile riconoscere l'insufficienza delle conoscenze attuali ed ammettere la deliberazione pubblica quale metodo di scambio argomentativo rispettoso delle differenze. Con ciò tuttavia non si viene a ridurre l'ambito pratico a quello teorico conoscitivo, ma ad ammettere soltanto un certo grado d'intervento di conoscenze scientifiche nella soluzione di problemi etico-morali.

Quanto si è cercato di mostrare fin qui è come il relativismo, inteso nelle sue varie declinazioni etiche e linguistico-cognitive, sia accettabile soltanto nei termini di una debole incomensurabilità normativa all'interno di un comune schema di comparazione metateorica. In tal senso la convergenza delle nostre intuizioni su quanto rappresenti il male rappresenta il criterio di valutazione per un ordinamento lessicale di principi normativi in conflitto. La convergenza delle nostre intuizioni su cosa sia il male, pur senza fornire un principio metateorico antirelativistico sul cosa sia bene universalmente, può tuttavia delimitare una cornice di tolleranza interculturale larga grazie ad un ordinamento lessicale di principi normativi rispetto alla promozione di singole concezioni del bene.

2.2. Mentre la situazione internazionale evolve, il sentimento di un sempre più ampio coinvolgimento in un destino cosmopolitico aumenta, visto inoltre il progressivo allargamento della sfera pubblica e delle sue istanze di riconoscimento di una società civile globale i cui rappresentanti s'incontrano regolar-

mente a Porto Alegre in risposta a decisioni afferenti il globo e determinate da un oligopolio formato da FMI e il WTO²². Mai come ora si può prendere sul serio l'osservazione kantiana secondo la quale «la violazione del diritto commessa in una parte del mondo viene sentita in tutte le altre parti» (Kant, 2001, p. 68), e che ciò sia divenuto possibile data l'introduzione di principi di *tus cogens* sin dall'approvazione della Carta delle Nazioni Unite del 1945. Tali principi hanno profondamente modificato la tipologia delle relazioni tra Stati, trasformandole da relazioni di *reciprocità* a relazioni di obblighi *erga omnes* le cui violazioni sono da considerarsi come violazioni contro l'intera comunità internazionale. L'introduzione di principi di diritti umani nell'arena internazionale ha dunque determinato la creazione di una nuova comunità politica emergente dal sistema di relazioni monadiche e anarchiche proprio di Westphalia, quest'ultimo governato da principi di Stati autointeressati. La valutazione di tali progressi empirici richiede uno *standard* normativo di analisi che affronti sia il tipo di diritti sostanziali che devono essere reciprocamente riconosciuti, sia il modello di sovranità che meglio accompagna la cogenza normativa universale dei diritti umani nelle relazioni internazionali.

Esistono almeno due sensi rilevanti in cui un cosmopolitismo dei diritti umani può essere definito: come forma di cosmopolitismo che sostiene che le persone siano tra loro in reciproche relazioni morali sotto forma di unità ultime di preoccupazione morale, e come forma di cosmopolitismo determinate principi di giustizia regolanti il comportamento istituzionale a livello internazionale. Il primo tipo di cosmopolitismo concepisce limiti morali specifici come imposti sulla condotta individuale nei confronti di altri individui, mentre il secondo tipo concepisce tali limiti come imposti su istituzioni

²² Sul processo di globalizzazione dal basso si veda Pianta (2003).

internazionali per quel che riguarda la loro politica. La tesi qui sostenuta è che non risulta possibile argomentare in favore di un cosmopolitismo istituzionale dei diritti umani senza riconoscere come prioritario un tipo di cosmopolitismo individuale-interazionale. La ragione di ciò è che il cosmopolitismo dei diritti umani sarebbe semplicemente *contingentemente possibile* e non anche *normativamente necessario* se dovesse essere vincolato semplicemente all'esistenza empirica di istituzioni internazionali in modo tale che l'assenza di istituzioni specializzate fosse accompagnata dall'assenza di obblighi verso la realizzazione di un giusto ordine²³. Questo punto introduce un criterio di subordinazione della moralità istituzionale alla moralità individuale attraverso quello che si definirà come "l'analogia della moralità individuale per il comportamento istituzionale". Secondo tale strategia, istituzioni nazionali e internazionali sono vincolate al rispetto di uno *standard* minimo diritti umani in analogia ai vincoli morali di comportamento che i diritti umani impongono sugli individui tra loro.

Esiste una relazione asimmetrica che regola lo *standard* di correttezza tra il comportamento morale delle istituzioni pubbliche e gli individui. Tale orientamento procede da *standard* di correttezza che regolano il comportamento morale tra uomini, ad una sua parallela implementazione realizzata al macro livello da istituzioni pubbliche lungo una linea di continuità. Una simile prospettiva non deve dunque decidere tra cosmopolitismo individuale o istituzionale, poiché è capace d'integrare entrambi in una medesima prospettiva concependo la giustizia come il risultato di relazioni sia verticali che orizzontali. In aggiunta, viene riconosciuto il rilievo sempre crescente

²³ La medesima prospettiva può essere desunta da Rawls (1971, pp. 114-115), quando distingue tra doveri interazionali negativi nei confronti di altri individui, e doveri individuali di promozione di giuste istituzioni.

che gl'individui stanno assumendo a livello internazionale e verso i quali le istituzioni internazionali stanno prestando sempre più attenzione grazie alla creazione di meccanismi di petizione individuale che contribuiscono ad estendere, attraverso una giustificazione normativa, il *minimo morale* a tutti garantito²⁴.

Le istituzioni sono perciò legittime fin tanto che operano all'interno di un quadro di garanzie dei diritti umani, ricevendo una giustificazione funzionale in base alla progressiva astrazione delle relazioni sociali e divisione del lavoro a livello internazionale.

Un ordine cosmopolitico può essere desiderato anche per ragioni di tipo normativo. Esiste infatti una contraddizione interna caratterizzante la nozione classica di diritti umani come sfera privata di diritti negativi difesi *contro* una qualsiasi possibile azione d'intervento da parte dello Stato. Tale condizione è quanto si definirà come "paradosso della protezione dei diritti umani". L'aspetto paradossale della definizione delle condizioni empiriche di riconoscimento dei diritti umani è dovuto al fatto che da una parte esiste una forte motivazione ad escludere come legittimo l'intervento dello Stato nella sfera privata delle libertà individuali, mentre dall'altra esiste parallelamente un'altrettanto precisa motivazione contraria di richiesta di protezione statale da quelle che potrebbero essere le sue stesse possibili violazioni. Da un'analisi teorica della struttura relazionale dischiusa dai diritti umani diviene chiaro che questa condizione sembra inadatta poiché lo stesso soggetto non può essere contemporaneamente soggetto di dovere e garan-

²⁴ Rawls ha definito tale approccio "utopia realistica". Essa è caratterizzata da una visione quanto più possibile realistica di uomo e della praticabilità di principi stabiliti dagli insiemi politici contemporanei, e dall'altra dall'uso di principi morali che estendono i limiti del politicamente possibile.

te esterno di un diritto. Tale punto ci guida a due ulteriori aspetti: anzitutto la determinazione della struttura formale delle relazioni che i diritti umani vengono a determinare e secondariamente la difesa di un ordine cosmopolitico composto da una pluralità di istituzioni sopranazionali e sub-nazionali intese come condizioni necessarie per la garanzia istituzionale di principi di diritti umani nei confronti degli Stati sovrani.

Filosofi e teorici giuridici non sono d'accordo su quali diritti siano da riconoscere e su ciò che venga realmente protetto nel caso del riconoscimento di un diritto. Secondo Nozick, ad esempio, i diritti sono *side-constraints* ovvero limiti alle possibili azioni dell'agente. Sotto questa prospettiva i diritti sono agenti-relativi e consistono di doveri negativi: l'agente deve trattenersi dal compiere un'azione ed è obbligato a perseguire soltanto il dovere/limite dell'azione senza alcun obbligo verso altri che non rispettino simile dovere (Nozick, 1974). Secondo una versione dell'utilitarismo, invece, i diritti sono da intendersi in vista della massimizzazione della somma totale del benessere sulla base di un calcolo morale in cui debbano essere effettuati *trade-offs* tra diritti in conflitto. Se una decisione deve essere presa su quale tra due diritti debba essere protetto, e se *ex hypothesi* nel primo caso soltanto una persona su tre risulta penalizzata mentre nel secondo caso le persone sono due su tre, allora al fine di massimizzare il benessere, deve essere preferita la seconda opzione. Ciò che sembra inaccettabile in simile spiegazione non sono tanto i *trade-offs* stessi, dato che esistono situazioni in cui una decisione debba essere presa a discapito di un'altra, ma piuttosto l'idea di una «commensurabilità quantitativa di tutti i valori» (Waldron, 1989) che riduce interessi e valori ad un «singolo metro di soddisfazione». Tale approccio, infatti, non propone alcuna distinzione qualitativa del diritto deprivato in questione, mentre lascia aperta la possibilità di scambiare valori individuali importanti

a vantaggio di interessi più triviali giustificati attraverso un calcolo numerico.

La prospettiva qui avanzata è che non tutti i diritti possano essere scambiati sulla base di un calcolo morale. Attraverso la selezione d'interessi fondamentali individuali degni di protezione, i diritti fondamentali agiscono come "briscole" (Dworkin, 1977) su altri tipi di considerazioni. Ciononostante, l'idea di diritti come briscole non risulta soltanto sufficiente a risolvere di per sé il problema di diritti in conflitto, ma soltanto ad escludere dallo scambio altri tipi di considerazioni. Quando abbiamo a che fare con conflitti di diritti, di fatto abbiamo a che fare con conflitti di doveri, poiché conflitti di diritti si risolvono nell'impossibilità di obbedire simultaneamente ad almeno due doveri tra loro inconciliabili. Ciò che viene richiesto è dunque un criterio di "coerenza morale normativa" al fine di rendere prioritario quale tipo di diritto sostanziale debba essere massimizzato in casi di conflitto.

Un modo per introdurre una classificazione normativa tra i diritti umani è quella di delineare una distinzione tra diritti la cui realizzazione risulti parassitaria rispetto ad altri, da diritti che possono essere riconosciuti come aventi uno statuto più fondamentale. Diritti alla partecipazione politica, eguaglianza, libertà, possono essere esercitati soltanto se le condizioni materiali di sussistenza di base siano previamente soddisfatte, ovvero essi sono fruibili soltanto sulla base della soddisfazione delle condizioni di realizzazione di bisogni di base. Il dovere di assistenza risulta essere un obbligo non soltanto perché la sussistenza è un valore fondamentale di per sé, ma perché è una preconditione per la realizzazione della vita morale. Di fatto, esso costituisce una metro di valutazione di una possibile estensione redistributiva globale, persino se ciò non basti a fornire ancora una ragione sufficiente sul perché la difesa della vita morale degli individui e delle culture debba porsi come obiettivo ultimo. Un'argomentazione in difesa di una simile

visione si basa sull'idea che la semplice difesa del concetto di sussistenza, di per sé²⁵ ammetterebbe circostanze come la schiavitù dove i soggetti sono deprivati della libertà e capacità morali sebbene mantengano la garanzia di funzioni di sopravvivenza fisica di base. Il principio che si propone è perciò più esigente poiché innalza lo *standard* della redistribuzione globale fino al punto di rendere i soggetti capaci di condurre una vita determinata da principi propri, e non sulla base di necessità fisiche contingenti.

Tale principio può essere formulato nel modo seguente:

i) tutti gli esseri umani hanno diritto all'autodeterminazione morale.

ii) Un diritto alla redistribuzione globale dei beni può essere giustificato nella misura in cui i beni redistribuiti siano finalizzati alla soddisfazione di condizioni materiali minime necessarie all'esercizio dell'autodeterminazione morale.

A ciò si accompagna il seguente corollario che chiarisce le implicazioni della responsabilità globale:

iii) ovunque la mancanza di redistribuzione globale impedisca la realizzazione di un livello minimo di sussistenza, la responsabilità morale di un'azione non eticamente ammissibile quale conseguenza derivante da tale situazione dev'essere imputato agli individui e Stati economicamente più avvantaggiati.

La realizzazione di simile condizione risulta necessaria per l'affermazione della moralità e giustizia lungo tutto il globo, poiché è soltanto se agli esseri umani viene offerta la possibilità di agire come enti morali che può parimenti offrirsi la *chance* di deliberare su *standard* etici. Nel sistema contempo-

²⁵ Questa è la prospettiva difesa da Jones (1999, pp. 50-84) dalla quale si prende distanza critica. La differenza fondamentale tra le due visioni è che se Jones attraverso la nozione di diritto di sussistenza difende l'idea di *agency* in generale, la presente posizione è invece favorevole alla nozione di *agency* morale.

raeano d'interdipendenza della produzione economica, esiste inoltre una responsabilità *causale diretta* degli Stati occidentali più ricchi nella determinazione della povertà di altre nazioni, nonostante che l'obbligo sopra indicato sussista anche nel caso di assenza di causazione diretta. Infatti, il diritto ad agire come enti morali s'impone sulla lotteria contingente della distribuzione globale delle ricchezze.

Questione differente è quella dei soggetti identificati come portatori di doveri di tali obbligazioni. Come diventerà chiaro qui di seguito, i diritti creano complesse relazioni interazionali orientate che costruiscono la rete sociale di relazioni nazionali e internazionali²⁶.

Infatti, i diritti umani fondano richieste di carattere speciale, quali ad esempio l'avere un diritto a x significa possedere un titolo ad usufruire di x. Se A possiede x senza avere un diritto ad x, allora A non ha un titolo ad x. Passando alla descrizione della struttura delineata da una situazione del tipo: "A ha un diritto a x (rispetto a B)", si può dire che essa specifichi: il possessore di diritto (A), l'oggetto del diritto (x), il possessore del dovere (B). Ciò che viene anche descritta è la relazione nella quale stanno l'uno rispetto all'altro, ovvero: A ha un titolo ad x (rispetto a B) e B sta sotto obblighi correlativi rispetto ad A (rispetto a x). I diritti umani stabiliscono interazioni

²⁶ La reciprocità sociale universale alla quale i diritti umani alla sussistenza danno luogo può essere esemplificata attraverso un passaggio di Gewirth: «i diritti umani, che sono diritti morali universalmente distribuiti, richiedono che ogni persona agisca con dovuto riguardo nei confronti degli interessi di altre persone così come dei propri [...]. Il concetto di diritti umani dunque implica una reciproca universalità: ogni persona deve rispettare i diritti di tutti gli altri e nello stesso tempo avere i propri diritti rispettati parimenti. Il concetto di diritti umani dunque implica che debba esserci una mutua condivisione dei benefici dei diritti e dei vincoli dei doveri [...]. Attraverso la richiesta di aiuto reciproco laddove necessario e praticabile, i diritti umani realizzano la solidarietà sociale e una comunità di diritti» (1992, p. 1108).

governate da regole centrate sul soggetto di diritto. Come conseguenza, i doveri possono essere derivati da diritti riconosciuti, senza che giochino alcun ruolo al di fuori di tale correlazione²⁷. E tuttavia i doveri non sono semplicemente soltanto correlativi di diritti, essi sono piuttosto generati da diritti in modo tale che divengono necessariamente legati ai primi come correlativi concettuali e, stante tale processo generativo, la correlatività di diritti e doveri non semplicemente connette, formalmente, insiemi di soggetti ordinati (soggetti di diritti *vs* soggetti di doveri), ma piuttosto genera, sostantivamente, gli attori e i contenuti dei doveri in relazione al diritto riconosciuto. In aggiunta, i diritti sono caratterizzati da proprietà che differiscono dalle nozioni morali o legali quali quelle del permesso e del non permesso. Probabilmente la proprietà più importante è quella secondo cui i diritti costituiscono il dominio dei titoli, essi proteggono quegli aspetti per i quali si può avanzare richiesta di protezione di un diritto. Ottenere qualcosa attraverso una richiesta di riconoscimento di un diritto è in qualche modo diverso dall'ottenerla attraverso la presenza di un permesso o la garanzia di un privilegio, avere un diritto a x significa avere una ragione ben argomentata a tale riguardo. In secondo luogo, avere un diritto significa avere un'eccellente giustificazione per aver agito in un certo modo. L'esercizio di un diritto è qualcosa che offre un'assicurazione molto più forte di immunità da critiche rispetto a quella garantita dal reame del permesso. Infine, poiché i diritti definiscono

²⁷ Secondo tale punto di vista, l'intera categoria del supererogatorio come, ad esempio, il dovere di essere caritatevoli, cade fuori dalla teoria basata sul riconoscimento di diritti. Non si discuterà dunque in questa sede della possibilità di diritti privi di doveri correlativi. Ciò che s'intende sottolineare, invece, è piuttosto che la correlatività di diritti e doveri costituisce la parte centrale di una teoria dei diritti, mentre diritti non accompagnati da doveri devono essere ricondotti a tale quadro di riferimento.

sfere di titoli, essi definiscono anche il numero e l'ambito di aspettative. Vivere in una società dove i diritti sono riconosciuti significa conoscere gli oggetti di valore che possono essere attesi e goduti in quella società²⁸. A differenza della teoria di Nozick, basata su di una visione dei diritti agente relativa, la teoria dei diritti esposta fino ad ora è chiamata a risolvere il problema della possibilità logica di diritti confliggenti a livello infra o inter sistemico. Sia a livello individuale che statale, la nozione di responsabilità condivisa risulta centrale all'interno di una teoria dei diritti umani centrata sul soggetto di diritti. Se A ha un diritto x, e se B risulta essere sotto un dovere correlativo rispetto ad A, nel caso in cui A non voglia rispettare x, si può dire che C abbia un dovere d'impedire a B la violazione del diritto di A?

La risposta a tale questione si fonda sulla rilevanza morale del diritto protetto. Il diritto di A alla vita non risulta essere soltanto rilevante per se stesso ma anche per tutti noi, poiché è un diritto che segna l'importanza del non uccidere A. Secondo la teoria generale dei diritti menzionata sopra, i doveri derivano dalla priorità di proteggere i diritti dei soggetti di diritto, mentre il loro dominio è anch'esso determinato dalla cogenza normativa di tale diritto. Ciò che è rilevante nell'esempio, dunque, è il divieto di uccidere A, e non il divieto di uccidere A nei confronti di un singolo agente in particolare. Questo punto esclude la nozione di "dovere agente relativo" in favore della nozione di "dovere agente neutrale". Infatti, non soltanto stabilisce un dovere comune che deve essere rispettato sia da B che da C, ma orienta anche e subordina questo dovere rispetto alla salvaguardia consequenzialista del diritto di A. La priorità del soggetto di diritto sul sistema aperto dei soggetti di dovere connette la nozione di diritti positivi con quella di diritti negativi.

²⁸ Su alcune delle proprietà esibite dai diritti si veda Wasserstrom (1964).

Si prenda ad esempio un caso classico riconosciuto di diritto negativo, il diritto alla libertà d'espressione. Questo diritto risulta soddisfatto soltanto quando un «insieme di obblighi» viene realizzato (Waldron, 1989). Questi sono obblighi di *astensione* dalla restrizione dell'esercizio della libertà d'espressione che a sua volta implica un obbligo di *protezione* dei soggetti di diritto dall'essere privati del contenuto dei diritti, e infine il dovere di *assistenza* di soggetti privati di diritti quando il loro diritto risulti essere violato. Gli ultimi due casi implicano un coinvolgimento positivo dei soggetti e Stati nella creazione e mantenimento dei limiti sociali richiesti per l'adempimento di tali diritti. Tale interconnessione genera una sottodivisione all'interno della categoria dei soggetti di diritto poiché viene a distinguere soggetti di dovere come negativamente limitati dall'interferire e come positivamente agenti per la salvaguardia di un diritto, dischiudendo in tal modo una complessa rete di interrelazioni sociali e controlli reciproci che si estendono da violazioni specifiche localizzate al coinvolgimento globale di attori sovranazionali determinanti la necessità di sviluppo di un sistema globale di poteri.

Il processo di «dispersione verticale di potere» (Pogge, 1992) derivante da tale processo risulta normativamente dovuto alla situazione paradossale alla quale la nozione hobbesiana classica di sovranità statale dà luogo, così come alla più generale complessità multistratificata dei doveri che i diritti umani generano. La nozione classica di sovranità concepisce il requisito logico ed empirico delle funzioni di governo indivisibili come condizioni necessarie per l'esercizio di potere effettivo e legittimo da parte dello Stato. Gl'individui si costituiscono in società attraverso il conferimento di diritti a tale ultimo, illimitato corpo governativo i cui meccanismi decisionali centralizzati escludono possibili conflitti di potere (*pactum unionis* e *pactum subjectionis*). È soltanto nei tempi moderni che concezioni di legittimità del potere sono stati esemplificati da Stati costi-

tuzionali e sono risultati dalla separazione tra branca dell'esecutivo, del legislativo e del giudiziario, in modo tale che la dispersione verticale di potere a livello sub-nazionale e sopra nazionale, soltanto parzialmente introdotta dal fiorire contemporaneo di corpi internazionali, sia stata presa come il completamento di un modello normativo intersecante la dispersione orizzontale di potere tipica delle democrazie liberali²⁹. Tale ridefinizione di bilanciamento di potere concepisce la legittimità nazionale e internazionale secondo un bilanciamento avverso al modello dello Stato mondiale che a sua volta semplicemente reitera le stesse difficoltà incontrate ad un più basso livello nazionale, inoltre si presenta non semplicemente come un risultato empirico della redistribuzione di poteri contemporanea, ma come un modello normativo ancora ben lungi dall'essere realizzato. La possibilità di una continua ridefinizione della comunità politica attraverso meccanismi maggioritari democratici di annessione e autodeterminazione, possono inizialmente produrre instabilità politica a livello locale, nazionale e internazionale. Ciononostante, la possibilità democratica di ridefinire i confini in unità inferiori o superiori risulta coerente con la concezione dello Stato in analogia con la moralità dell'individuo in quanto soggetto culturalmente e socialmente contestualizzato, in modo tale che nel lungo periodo ciò possa produrre idealmente raggruppamenti secondo un criterio di autenticità culturale ad esemplificazione di una pluralità di aggregati politici che si estendono da comunità identificate sulla base di criteri come linguaggio comune, religione, razza e discendenza, a comunità pluraliste normati-

²⁹ La stretta relazione tra diritti umani e democrazia è stata recentemente difesa da Beetham (1998, pp. 25-65), il quale sostiene che i diritti civili e politici sono parte integrante del concetto di democrazia, mentre i diritti socio-economici sono in relazione di dipendenza reciproca verso la democrazia.

vamente giustificate sulla base del rispetto di limiti interni basati sul principio di eguale rispetto³⁰.

Una volta enunciati i principi normativi a sostegno di una possibile convergenza cross-culturale su temi di giustizia internazionale, sembrerebbe opportuno valutare quale tipo di approssimazione istituzionale e strategia politica internazionale sembrerebbe opportuna al fine di realizzare una pace duratura tra i popoli. La critica alla teoria della pace democratica che qui di seguito sarà presa in considerazione, si rivolgerà dunque, se non a suggerire un programma di politica internazionale per i prossimi anni, ad escludere almeno determinate azioni di democratizzazione forzata di aree istituzionalmente diverse da quelle degli assetti liberali di tipo occidentale. In tal modo si verrà sempre più chiarendo come i principi etico-morali sopra enunciati siano da intendersi come astrazioni compatibili con diverse modalità di realizzazione contestualmente e culturalmente sensibili, rientrando dunque nel concetto di “universalità scalari”. Che ad esempio il principio di rispetto equo degli individui, al di là di un nocciolo duro inviolabile, sia da intendersi come normativamente operante dall’interno culture diverse da quella occidentale e che quindi sia da considerarsi come compatibile con una pluralità di “forme di vita”, sarà quanto mostrato in seguito attraverso il caso dei principi fondamentali della teoria sociale islamica³¹. Il grado di tolleranza ragionevole della realizzazione di tali principi, differenziato rispetto alla specificità di ogni singola cultura, deve trovare spazio all’in-

³⁰ Sulla nozione di autenticità e eguale rispetto, si veda Ferrara (2000).

³¹ Sen (2001) fornisce esempi interessanti in proposito attraverso il caso del sentimento di vergogna e autorispetto quali costruzioni culturali. Questo significa che sussistono numerose istanziazioni interculturali di tali concetti del genere *type/tokens* senza che con ciò tale universalità uniformi la variabilità culturale.

terno di quelle che sono le relazioni internazionali tra Stati³² molto spesso piegate ad una logica di raggiungimento del puro interesse egoistico delle parti in gioco, senza che ciò venga tuttavia a costituire una ragione a favore di una prevaricazione politica e omologazione istituzionale a favore del più forte.

2.3. Il campo delle relazioni internazionali, sin dai tempi di Tucidide, è stato interpretato come un regime di anarchia dove gli Stati hanno potuto operare legittimamente come entità autointeressate e dove la pace è sempre stata il risultato di un equilibrio temporaneo di forze. Come aveva osservato Hobbes (*Leviatano*, cap. XXXI, p. 30), mentre gli individui possono trasferire la loro sovranità al Leviatano, gli Stati sono impediti dal farlo per via della mancanza di un'entità sopraordinata alla quale trasferire la propria sovranità, di modo tale essere vincolati ad un ineliminabile stato di natura. Ciononostante, se questa analogia può essere vista come limitata da ragioni contingenti ed empiriche, ma non da ragioni di principio tali che oggi, ad esempio, si assiste all'affermazione sempre più crescente di comunità regionali e internazionali, lo *status* morale degli Stati unitamente ai loro principi morali, così come indicato dall'analogia precedentemente introdotta con il carattere morale degli individui resta, invece, un fatto da giustificare normativamente.

Questo può essere preso come il punto di maggior divisione tra realisti e idealisti e persino se sarebbe un errore pensa-

³² Weiler (2002) definisce come contrapposizione di *fundamental rights and fundamental boundaries* il rapporto dialettico tra riconoscimento di un nucleo immodificabile alla base di ogni diritto umano fondamentale e il rispettivo margine variabile e contestualmente sensibile.

re che secondo il realismo gli Stati siano entità a-morali³³, risulta certamente vero che considerazioni etiche verso altri Stati non sono parte dei calcoli della politica estera. Dal punto di vista degli idealisti, questo sembra essere alquanto contro intuitivo almeno per una ragione, vale a dire per il fatto che se gli Stati sono governati, internamente, da specifici principi politici allora il loro comportamento esterno risulta dover essere egualmente determinato da quegli stessi principi politici. Nel caso degli Stati liberali, poiché i cittadini sono soggetti a principi a garanzia dei diritti fondamentali, questi stessi principi sarebbero applicati analogamente anche a livello internazionale verso le altre democrazie liberali. La similarità, a livello della struttura politica interna tra democrazie liberali, indirizzerebbe *ceteris paribus* il loro comportamento reciproco verso relazioni pacifiche e determinerebbe, per i liberali, l'unica legge nella politica internazionale, quella della pace democratica. Secondo i realisti, invece, prossimità, *status* di potere, alleanza, militarizzazione, sviluppo economico e differenze di capacità sono alcuni dei fattori fondamentali nella determinazione del conflitto tra Stati. Idealisti e liberali, dal canto loro sostengono invece che determinati siano i fattori di livello sub-nazionale a loro volta associati al comportamento di politica estera, ovvero variabili di governo come il tipo di sistema politico, la distribuzione dell'influenza all'interno dei regimi, le caratteristiche burocratiche, i processi organizzativi e i cicli elettorali. Si potrebbe persino concedere ai realisti che nella maggior parte dei casi la prossimità risulti essere il più importante fattore di predizione circa la probabilità di occorrenza della guerra, ma allo stesso tempo i liberali opporrebbero che l'assenza di democrazia sia un dato

³³ Ad esempio Morgenthau (1951) pensava che se i politici avessero intrapreso politiche altruistiche dimenticando l'interesse nazionale, si sarebbero comportati in modo non morale.

egualmente saliente tale da costituire una condizione sufficiente di spiegazione.

Questo significa che idealisti e liberali non ignorano il fatto che possano sussistere anche altri fattori che giochino un ruolo nella deterrenza della guerra, come anche la stessa valutazione di costi-benefici che conduce alla conclusione secondo cui Stati promotori d'investimenti economici in altri Stati difficilmente si dichiarano guerra, o l'evidenza secondo la quale la maggior parte delle democrazie nell'era del dopo Seconda Guerra mondiale sono state coinvolte o in alleanze dirette o indirette. Ciononostante quanto si vuole mostrare nello sviluppo di ricerche statistiche è l'ipotesi secondo la quale l'attitudine pacifica delle democrazie verso altre democrazie «opera indipendentemente da altri attributi diadici (ad es. ricchezza, crescita economica, contiguità, alleanza, quoziente di capacità)» (Maoz e Russett, 1993, p. 627). [Traduzione di chi scrive.]

In un articolo pubblicato nel 1983 Doyle ha rediretto l'attenzione degli studiosi sul tema della *Pace Perpetua* kantiana in termini di una teoria empirico-normativa interpretata come essenzialmente basata sul Primo Articolo Definitivo. Secondo tale prospettiva la pace internazionale sarebbe il risultato della natura democratica degli Stati. Seguendo tale studio pionieristico, numerosi altri studi quantitativi si sono poi concentrati sul tipo di caratterizzazione del regime come condizione necessaria e sufficiente per la determinazione delle circostanze della pace democratica sviluppando, per la maggior parte, termini diadici di comparazione tra democrazie e non democrazie³⁴. Nonostante che sussista ancora un profondo disaccordo sulle variabili chiave da prendere in considerazione nelle analisi sta-

³⁴ Per una presentazione delle numerose analisi quantitative si veda Chan (1997).

tistiche, ciò che è comune a tutti questi studi è il fatto che la guerra, a differenza della spiegazione multi causale di Kant, risulti essere il prodotto di un'ipotesi mono causale. I sostenitori dell'argomento della pace democratica sostengono che le democrazie liberali, per via della loro stessa natura ovvero della divisione dei poteri e del rispetto dei diritti fondamentali, si comportano in modo pacifico verso altre democrazie mantenendo dall'altra un comportamento aggressivo soltanto verso le non democrazie. Tali studiosi, inoltre, si dividono tra coloro che sostengono che le democrazie non si fanno *mai* guerra tra loro, e coloro che sostengono che soltanto *di rado* le democrazie si facciano guerra, questi ultimi ammettendo la possibilità di circostanze eccezionali che conducono persino le democrazie verso una risoluzione violenta dei conflitti. Il quadro complessivo sembra essere supportato da una serie robusta di dati empirici a dimostrazione di come dall'inizio del XIX Secolo fino ad ora, a seconda delle variabili chiave che si adottano³⁵,

³⁵ La guerra viene generalmente definita in termini di 1000 perdite durante il conflitto, secondo i criteri adottati dai Correlati di Guerra (COW). Alcuni problemi con tale criterio sono che i conflitti estremamente rilevanti dal punto di vista politico internazionale ma non rientranti nel numero di 1000 perdite non contano come guerre, e le guerre che hanno da 1000 a 1 milione di perdite contano come una singola guerra nelle statistiche. Se il criterio diviene proporzionale al numero di morti e alla rilevanza politica internazionale delle crisi, allora la Prima Guerra mondiale potrebbe contare come considerevole controesempio alla teoria della pace democratica poiché la Germania fu percepita come una democrazia in quei tempi. Il punto principale, allora, risulta essere il fatto che sussistono problemi teorici con tale nozione. Per ora ci si vuole limitare ad osservare che il concetto di guerra inteso strettamente in relazione alle sue conseguenze violente risulta essere abbastanza ingenuo rispetto a ciò che propriamente s'intende con l'idea di guerra. È curioso osservare che persino in un antico testo cinese del IV secolo A.C., *L'Arte della Guerra*, attribuito alla scuola di Sun Tzu, viene riconosciuto che il migliore risultato che si possa ottenere non consiste nella vittoria di cento battaglie su cento, ma piuttosto nella sconfitta dei nemici senza

ci siano stati soltanto pochissimi casi, tendenti a zero, di guerre tra democrazie³⁶.

Come anticipato, gli studiosi che favoriscono la teoria della pace democratica derivano le loro conclusioni essenzialmente da due caratteristiche proprie delle democrazie, ovvero da vincoli normativo-culturali di carattere democratico e da vincoli strutturali di ordine democratico. Il primo tipo di spiegazione rimanda alla cultura politica di uno Stato democratico, l'altra spiegazione si concentra sulla struttura politica democratica (ad es. vincoli di *decision-making*). La prospettiva offerta dal primo tipo di spiegazione da parte della scuola normativa è che le decisioni in una comunità politica democratica siano ottenute attraverso il consenso e il compromesso. Coloro che hanno il potere di prendere decisioni risolvendo dispute attraverso metodi non violenti all'interno di confini nazionali, esibiscono una propensione ad applicare una simile metodologia nell'affrontare casi di possibili conflitti con altre democrazie.

Questa qualità di risoluzione pacifica dei conflitti rende la *leadership* democratica maggiormente amante della pace rispetto alle loro controparti negli Stati autocratici. Come risultato di valori comuni condivisi da due democrazie, essi tendono a risolvere le loro dispute attraverso strumenti non violenti. Questo argomento risulta costantemente accompagnato da un altro assunto normativo parallelo che stabilisce che «la natura anarchica della politica internazionale implica che uno scontro tra norme democratiche e norme non democratiche sia dominato da queste ultime piuttosto che dalle prime» (Maoz e Russett,

il ricorso ad una battaglia in senso tradizionale. Il concetto di guerra e delle forme con le quali la si possa combattere deve dunque essere esteso.

³⁶ Anche se supportati da un numero impressionante di dati empirici, i teorici della pace democratica devono dimostrare che le diadi degli Stati democratici sarebbero andate in guerra se non fossero state democrazie.

1993, p. 625). Questo significa che contrariamente a ciò che accade in situazioni di disaccordo tra democrazie, quando una non democrazia è coinvolta nella diade, la competizione politica dà luogo ad un risultato a somma zero, dove il vincitore prende tutto attraverso mezzi violenti e coercitivi.

La seconda giustificazione, basata su fattori strutturali o istituzionali, sostiene che la pressione di vari gruppi sul governo insieme alla divisione di potere e conseguenti controlli e bilanciamenti, impone determinate restrizioni su di un governo democratico e il suo coinvolgimento in guerra. Questo modello poggia sull'assunzione secondo la quale i *leader* politici devono ricevere un supporto domestico al fine di ottenere legittimazione per le sfide internazionali.

Tali caratteristiche renderebbero dunque, secondo tali visioni, le democrazie liberali meno inclini alla guerra rispetto a regimi non democratici. Secondo Kant, ad esempio, il sovrano di una repubblica, a differenza di un despota, non può spingere il proprio paese alla guerra e aspettarsi di essere messo al riparo dalle conseguenze negative provocate nella vita di ogni giorno. Tuttavia, simile posizione sembra essere contraddetta dal fatto che spesso, come eventi recenti hanno dimostrato, il supporto popolare nei confronti di un capo di governo può aumentare in conseguenza dell'uso della forza. Ad esempio, Margaret Thatcher fu riconosciuta come un vero *leader* politico soltanto dopo il conflitto delle Falklands del 1982, e George W. Bush Jr. vincitore delle elezioni presidenziali degli Stati Uniti grazie ad una sottile maggioranza, accrebbe la sua popolarità e fu riletto ampiamente per via della sua politica estera aggressiva. Ciononostante, una critica generale della teoria della pace democratica può essere declinata attraverso il riferimento alle relazioni asimmetriche tra Stati, sostenute a favore del trattamento di relazioni pacifiche da parte delle democrazie. Cosa significa per gli Stati democratici in quanto caratterizzati da strutture istituzionali dotate di poteri separati e principi liberali

essere, in virtù di ciò, vincolati a politiche esterne pacifiche solamente nei confronti di altri Stati democratici?

Se strutture istituzionali regolate dalla separazione dei poteri così come il rispetto di diritti fondamentali subordinano la politica di uno Stato liberale a principi giusti, allora quest'ultimo non dovrebbe poter distinguere il proprio comportamento politico a seconda che gli Stati con i quali si confronti siano democratici o meno. Secondo la stessa linea argomentativa, se principi normativi liberali producono vincoli esterni, allora poiché i cittadini di uno Stato nazionale sono normativamente vincolati al principio di eguaglianza e non discriminazione internamente, allo stesso modo essi sono vincolati a non discriminare esternamente tra popoli democratici e non democratici coordinando perciò la politica estera degli Stati in relazione a principi deontologici interni. Un'eccezione ammissibile a tale principio sarebbe il caso in cui sicurezza e integrità personale degli stessi cittadini fosse direttamente messa in pericolo. Ma tuttavia, poiché la tesi della pace democratica concede alle democrazie di mantenere un comportamento aggressivo verso le non-democrazie anche in assenza di un pericolo imminente, la prospettiva che viene difesa non risulta essere puramente basata sul rispetto di principi normativi liberali, ma sembra piuttosto nascondere una strategia realista all'interno della quale i vincoli normativo-culturali producono un qualche effetto aggiunto al calcolo egoistico di stampo realista senza giocare però il ruolo di ragioni discriminanti, ma risultando aggiunti soltanto *ex-post*.

Ad ogni modo, se le strutture istituzionali e i principi normativi producono qualche effetto aggiunto ad un calcolo egoistico di tipo realista, i difensori della teoria della pace democratica risultano cadere in una profonda incoerenza se concedono in un caso legittimità al funzionamento di principi normativi e strutturali, mentre nell'altro ne legittimano la sospensione in casi particolari. Inoltre, se ci si sofferma al caso del vincolo norma-

tivo-culturale rappresentato dal rispetto dei diritti fondamentali nel caso delle diadi democratiche, quale tipo di logica si ritiene coinvolta? Ovvero, quale tipo di logica giustifica la non-aggressività degli Stati democratici verso altri Stati democratici data l'analogia di principi liberali condivisi ma fatta salva la loro aggressività nei confronti di Stati non democratici? Se questo risulta essere empiricamente vero, così come può certamente essere concesso, allora gli Stati democratici non risultano essere vincolati esternamente semplicemente dal loro stesso rimanere fedeli ai propri principi liberal democratici e dalla loro difesa dei diritti umani, ma piuttosto dalla propria autoidentificazione con altre democrazie liberali che comporta che la reciproca condivisione di principi liberali sia quanto basta a prevenire una possibile guerra. Ma allora, la teoria della pace democratica poggia su una nozione instabile di percezione democratica dell'altra entità, nozione fortemente soggettiva e perciò ipoteticamente modificabile *ad hoc* a seconda dei tipi contingenti d'interessi che non hanno nulla a che fare con la valutazione di principi liberali. Questo significa che la percezione e definizione della democrazia è soggetta ad altri tipi d'interessi, e che perciò non può essere preso come concetto primitivo nel conteggio delle ragioni contrarie alla guerra. Quest'ultimo punto ci conduce ad un'ulteriore critica della teoria della pace democratica, ovvero la valutazione dei principi liberali come condizioni non sufficienti per non entrare in guerra. Con ciò si viene a sostenere che la reciproca identificazione tra Stati differenti come Stati guidati da principi liberali risulta essere semplicemente un elemento *in aggiunta* ad altri, laddove tali principi mantengono un peso relativo ma non decisivo all'interno di una valutazione complessiva circa la convenienza o meno di condurre o non condurre una guerra, valutazione che avviene all'interno di uno schema realistico di analisi delle relazioni internazionali.

L'argomento della pace democratica potrebbe ampliare lo spettro degli elementi che gli Stati democratici prendono in

considerazione, ma gli elementi normativi e istituzionali non si sono mostrati essere, *di per se stessi*, condizioni sufficienti per astenersi dal condurre guerre di aggressione. Se i principi liberali debbono avere un ruolo nelle relazioni internazionali, allora essi debbono rendere le relazioni esterne coerenti con quelle interne (Archibugi, 1997), ovvero devono promuovere una moralità deontologicamente basata sui diritti umani. La pace non può essere compresa semplicemente come assenza di guerra così come i teorici della pace democratica pretendono, ma deve piuttosto essere compresa nei termini della promozione della giustizia internazionale secondo lo *standard* di promozione dell'autodeterminazione precedentemente fissato³⁷. Infatti, se l'assenza di guerra fosse il criterio normativo più rilevante per orientare moralmente le relazioni internazionali, allora saremmo semplicemente soddisfatti da un mondo privo

³⁷ Che guerra e pace non possano essere comprese in termini della loro relazione negativa del tipo: assenza di guerra/presenza di pace e viceversa, è l'argomento principale delle riflessioni illuminanti di Carl Smith nel Secondo Corollario del *Begriff des Politischen*: «dove guerra e ostilità sono processi o fenomeni sicuramente determinabili o facilmente situabili, tutto ciò che non è guerra può essere definito *eo ipso* pace, tutto ciò che non è nemico, amico. Viceversa, dove la pace e l'amicizia costituiscono normalmente e incontestabilmente il dato di fatto, tutto ciò che non è pace può diventare guerra, tutto ciò che non è amicizia, ostilità. Nel primo caso la pace, nel secondo la guerra, vengono definiti negativamente a partire dal dato di fatto opposto. Per la medesima ragione, nel primo caso è amico il non-nemico, nel secondo è nemico il non-amico. Ad esempio, dal concetto di amico come semplice non-nemico è derivata l'espressione giuspenalistica relativa alle 'azioni ostili contro Stati pacifici': in base ad essa è pacifico ogni Stato contro cui il proprio Stato non si trovi in guerra [...] Questa problematica (quale concetto possiede una formulazione così solida da poter determinare in base ad esso, in senso negativo l'altro concetto?) è resa necessaria dalla ragione che tutte le risposte di diritto internazionale finora esistenti sul problema se un'azione costituisca o no guerra, partono dal presupposto che la disgiunzione fra guerra e pace sia sicura ed esclusiva, vale a dire che, di per sé e senza ammettere una terza possibilità, uno dei due

di massacri di almeno 1000 morti, così come lo *standard* minimo accordato internazionalmente per definire i conflitti violenti come guerra lascerebbe intendere, e non criticheremmo come non facente parte del nostro concetto di pace la mancanza di cooperazione economica da parte degli Stati più ricchi verso quelli più poveri, o persino casi sistematici d'ingiustizia verso individui e gruppi etnici che si attestano al di sotto dello *standard* minimo proposto. La mancata accettazione di questa ristretta visione di ciò che la nozione di pace implica significa la mancata accettazione del fatto che sia indesiderabile un mondo senza pace nel senso di un mondo quale risultato di un'assenza di guerra definito in termini di *standard* minimi di perdite ma, cosa più importante, che sia indesiderabile un mondo *ingiusto* derivante da relazioni internazionali non etiche, sia prodotte da democrazie che da sistemi non democratici.

momenti (la guerra e la pace) debba sussistere, se non sussiste, l'altro. *'Inter pacem et bellum nihil est medium'* [Cicerone VIII filippica: citato in H. Grotius, *De jure belli ac pacis*, libro III, cap. 21, par.1] [...] Ma proprio questo *nihil medium* è il nocciolo del problema. In modo più corretto, la questione di diritto internazionale dev'essere posta in questi termini: le misure militari, soprattutto le rappresaglie militari, sono assimilabili o no alla pace, e se no, sono di conseguenza, per questa ragione, guerra? Questo sarebbe un modo di porre la questione derivante dalla pace in quanto ordinamento concreto [...] Di fatto oggi esiste una situazione intermedia abnorme del genere fra guerra e pace, nella quale i due termini appaiono mischiati fra loro. [...] In una simile situazione intermedia fra guerra e pace cade ogni ragionevole senso di una determinazione di uno dei due concetti in base all'altro, della pace in base alla guerra o della guerra in base alla pace. Non solo diventa pericolosa la dichiarazione di guerra, poiché essa automaticamente pone nel torto colui che la compie, ma perde ogni significato, ogni definizione delimitativa di azioni tanto militari che non militari come 'pacifiche' o 'belliche', poiché *azioni non militari possono essere azioni ostili nel modo più efficace, diretto ed intensivo, mentre, viceversa, azioni militari possono svolgersi pur con solenne ed energica pretesa di un sentimento amichevole* [enfasi aggiunta]» (1972, pp. 196-199).

Se si valutano le attività degli Stati secondo questi parametri, allora diviene quasi irrilevante l'evidenza empirica secondo la quale le democrazie non proclamano o raramente si sono proclamate guerra tra loro, poiché esempi di profonda incoerenza tra politiche interne ed esterne chiaramente emergono come caratterizzanti il comportamento degli Stati democratici a livello internazionale e dunque cause sostanziali differenti potrebbero spiegare le evidenze dei risultati statistici³⁸. Il mancato riconoscimento di questo punto ammonta a nascondere l'evidenza secondo la quale le stesse democrazie sono state spesso responsabili di guerre di colonizzazione, così come di guerre ingiustificate di aggressione nei confronti di altri Stati non democratici. Condizioni generali di pace internazionale non possono esser pensati come poggianti soltanto su di un vincolo normativo o istituzionale degli Stati democratici. Deve essere adottata, invece, una comprensione multicausale delle fonti di stabilità politica nello scenario internazionale dove, in aggiunta alla struttura democratico liberale e il rispetto di principi fondamentali dei diritti umani, s'includa anche l'interdipendenza economica e la rete internazionale di trattati bilaterali e multilaterali come collante degli Stati tra loro. Questi due ulteriori elementi introducono, infatti, meccanismi di razionalizzazione delle preferenze degli Stati facendo risultare non conveniente, nel primo caso, la proclamazione di guerra in ter-

³⁸ Archibugi (1997, p. 382) sostiene che un nuovo criterio dovrebbe essere adottato per riferirsi ampiamente a «testare se una coerenza esista tra la condotta interna ed esterna degli Stati [...] E tuttavia molteplici criteri potrebbero ciononostante essere considerati. Anzitutto, lo Stato partecipa nei conflitti armati? [...] Secondariamente], possiamo inoltre valutare le politiche estere sulla base della porzione del Prodotto Interno Lordo che viene allocata alla spesa militare [...] Un terzo criterio per giudicare la politica estera deriva dalla partecipazione della nazione e dal supporto per le attività delle Nazioni Unite e altri organismi internazionali».

ritori dove sussistano forti investimenti finanziari, mentre nel secondo caso subordinando gl'interessi statali all'interesse generale della comunità regionale (ad es. Unione Europea) e internazionale. Tale modello triadico di pace internazionale non deve essere preso come rappresentante condizioni necessarie e sufficienti che, una volta soddisfatte, garantiscano *tout court* pace e stabilità, ma devono piuttosto essere considerate come orientanti una progressione storica verso la pace, all'interno di un processo di transculturale e transpolitico e istituzionale di apprendimento. Infatti, se le preferenze statali sono pienamente razionalizzate e i confini della pace internazionale estesi³⁹, allora gli Stati democratici diventano anche capaci di ammettere nel loro *foedus pacificum* esempi di Stati decenti rawlsiani⁴⁰ dotati di capacità deliberative su controversie internazionali e mantenenti lo stesso grado di autorità degli Stati liberal democratici. Non esiste, infatti, alcuna contro-evidenza sul fatto che le diadi degli Stati non democratici siano escluse dal processo storico di apprendimento che conduce alla pace sia pure ancora secondo un *modus vivendi* e non sulla base di giusti principi⁴¹. La democratizzazione dei regimi autoritari è certamente un obiettivo auspicabile delle future relazioni internazionali tra Occidente e Oriente, e tuttavia sembra essenziale che si favoriscano procedimenti interni alla democratizzazione senza l'imposizione forzata di modelli che condurrebbero soltanto ad uno stato di guerra perpetua.

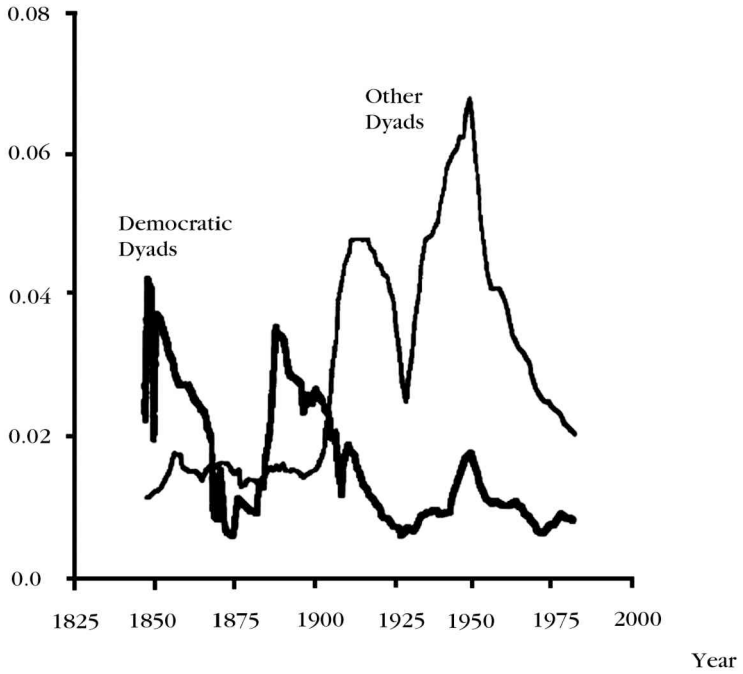
³⁹ Il riferimento qui è ovviamente al Secondo Articolo Definitivo della *Pace Perpetua* di Kant.

⁴⁰ Gli Stati decenti ne *Il Diritto dei Popoli* di Rawls (1999), sono quegli Stati caratterizzati, tra le altre cose, da una consultazione gerarchica decente che tuttavia non arriva ancora ad essere retta dal principio "una testa un voto".

⁴¹ Si veda la Tavola 2 tratta da Cederman (2001, p. 20).

Tavola 2 - Dispute Probabilities ad Moving Averages, 1837-1992.

Dispute Probability
per Dyad-Year



Note: The curves represent 20-year moving averages of the probability of militarized interstate disputes per dyad-year for each category of risky dyads.

Capitolo Terzo

ISLAM, DEMOCRAZIA E DIRITTI UMANI

L'odierno scenario politico internazionale non sarà certamente ricordato come un periodo di dialogo e approssimazione tra Occidente e islam. Fantasmi passati e presenti rinforzano l'idea di uno "scontro di civiltà" tra Cristiani e Musulmani inteso come passaggio necessario per il conseguimento di un risultato salvifico finale. Per molte ragioni sembrerebbe che questo non sia il tempo di parlare di compatibilità dell'islam con la democrazia e i diritti umani poiché ciò suonerebbe come un tema politicamente tendenzioso, inventato da studiosi occidentali al fine di giustificare pressioni politiche internazionali su differenti tipi di declinazioni culturali e di governo. Per quanto questo possa essere visto come parte della verità nella giustificazione di una qualche forma di politica estera imperialista, ciò non dev'essere di *per se stesso* inteso come un argomento di carattere puramente ideologico. La strategia che si adotterà qui muoverà invece da un percorso ricostruttivo di alcune delle istanze interpretative interne all'esegesi del Corano, della *sunna* e della storia islamica, fino alla conclusione secondo la quale l'accettazione d'interpretazioni intellettuali progressiste di forme d'organizzazione democratica compatibili con l'islam possono far leva sugli stessi elementi interni alla tradizione a patto che l'islam, inteso nelle sue molteplici forme, sia capace di ricompre-

dersi attraverso un'attività di autoriflessione critica e soprattutto attraverso una riforma interna della *sharia*¹. Di ostacolo a tale processo di rinnovamento intellettuale sono proprio quei movimenti endogeni all'islam, quali ad esempio le odierne frange estremiste dei Fratelli Musulmani accomunate dalla difesa di alcuni elementi e principi frutto in realtà di distorsioni del messaggio politico e religioso dell'islam, quale ad esempio l'elemento di unità e pervasività del pensiero teologico subordinante ogni sfera dell'agire umano alla nozione di "autorità sacra"², o ancora il rifiuto di ogni storicizzazione dei testi sacri a favore di un'interpretazione letterale³, caratteri questi che giocano a favore di un islam molto lontano da

¹ A tale proposito si veda il saggio di An-Na'im, 1998, p. 113 e ss.

² «Ricondurre tutti i fenomeni, naturali o sociali, a una causa prima o a un principio primo deve necessariamente condurre al principio della sovranità divina come negazione della sovranità umana» (Zayd, 1996, p. 79).

³ «La prima regola da rispettare nell'esegesi di un versetto coranico consiste precisamente nel collegare tale esegesi all'esame delle circostanze della Rivelazione. E questo i primi musulmani l'avevano ben compreso. [...] Ciò che avviene oggi in Egitto e in tutto il mondo islamico va ben oltre una semplice disputa tra esegeti. In realtà sono piuttosto due visioni, due metodi radicalmente opposti che si affrontano. Il primo metodo, quello degli esegeti riconosciuti, è anche quello dei Compagni e dei Seguaci, che avevano il solo obiettivo di giungere alla vera religione, mentre il secondo è quello degli scismatici e dei tiranni, la cui unica preoccupazione è di eccitare gli spiriti e confiscare il potere in nome della religione. Una caratteristica essenziale di questo metodo consiste precisamente nel disgiungere i versetti dal loro contesto, basandosi sulla regola del *fiqb* per cui 'il senso generale di un termine coranico deve prevalere sul suo senso circostanziale'. Partendo da ciò, si attribuisce un'interpretazione assolutista e astorica al versetto, sull'unica base della sua costruzione semantica interna. Ma si deve considerare bene come tale principio non sia altro che una regola del *fiqb*, posta dai giuristi, e non una prescrizione della *sharia* derivante dal Corano e dalla *sunna*. Tale regola ha iniziato a imporsi con la nascita della corrente letteralista, corrente che essa, a sua volta, ha contribuito ad alimentare, ed è diventata oggi il metodo esegetico preferito dai nostri predicatori» (Al-Ashmawy, 1996, p. 120).

qualsiasi possibilità e desiderio d'integrazione con la cultura occidentale⁴.

Le domande cui si tenterà di dare risposta sono: quale forma politica di governo sarebbe adatta ad uno Stato islamico? Ha il Profeta indicato la struttura politica appropriata per la sua comunità religiosa? Il Profeta era un re? Possono una società e uno Stato laico essere riconciliati con la *sharia*? E infine, quale spazio per i diritti umani? Ciò è quanto si discuterà criticamente seguendo quelle che sono le risposte suggerite dalla tradizione intellettuale islamica più illuminata. Non v'è bisogno d'aggiungere che le opzioni interpretative discusse non esauriscono tutte le possibilità metodologiche ma rappresentano piuttosto una scelta personale, in parte arbitraria, su strumenti interpretativi di carattere storico e ermeneutico sviluppati da alcuni tra i più illustri studiosi islamici contemporanei. Ciononostante, il filo conduttore di tutti i ragionamenti qui condotti resta quello di mettere in luce «il rapporto dialettico tra fonte autorevole e realtà in mutamento» (Al-Nayfar, 1998), ovvero di trovare legittimazione culturale⁵ a principi universali di diritti umani.

⁴ I caratteri sopra enunciati sono chiaramente presenti nei testi di uno dei capi spirituali del movimento dei Fratelli Musulmani, Quṭb il quale scrive: «In effetti questa religione [islam] forma un tutt'uno: il culto e la vita sociale, la politica e l'economia, le leggi e i consigli, il credo e la condotta di vita, la vita terrena e quella ultraterrena. Tutti questi costituiscono elementi armoniosamente combinati in un sistema perfetto, in cui è difficile isolarne uno in un discorso, senza intaccare tutto il resto» (1996, p. 25).

⁵ Come ha di recente sostenuto An-Na'im: «Ritenere che le violazioni dei diritti umani riflettano la mancanza o la fragilità di una legittimazione culturale dei criteri internazionali in una determinata società, costituisce la premessa essenziale per affrontare la questione. Pertanto, poiché questi criteri sono percepiti come estranei in rapporto al mutare dei valori della gente e delle istituzioni, è improbabile che generino impegno o adesione. Sebbene la legittimazione culturale possa non essere l'unico fattore di adesione ai criteri relativi ai diritti umani, o neppure quello fondamentale, dal punto di

Il dibattito sulla tradizione islamica, sia interna che esterna, poggia sull'ambigua mancanza di distinzione tra quelli che sono i principi religiosi islamici e quella che è la storia contingente dell'islam. Le due prospettive non possono riferirsi allo stesso dominio concettuale ma piuttosto rispettivamente a un sistema religioso e al suo processo storico. La parola "islam" assume perciò diversi significati quando impiegata in contesti relativi all'amministrazione della sfera spirituale e temporale oppure relativamente alla lotta per la presa di potere quale elemento di continuità della progressiva affermazione storica dell'islam. L'incapacità di saper distinguere tra un islam normativo e un islam storico ha condotto a numerosi fraintendimenti circa la natura del messaggio del Corano: in particolare all'incertezza su se i principi morali religiosi siano da intendersi anche come regole orientate all'organizzazione dei sistemi politici e sociali. Lungo queste linee, dunque, sia il concetto di *shura* (consultazione) che di *umma* (comunità) sono stati arbitrariamente trasferiti dal dominio della comunità religiosa, così come il Corano li presenta, al dominio dell'azione politica e civile. Così facendo il principio di consultazione da intendersi come un quasi-principio democratico di deliberazione, è stato subordinato al principio di obbedienza (*ta'a*) di modo tale che contrariamente al precetto islamico "non obbedire ad un essere creato in disobbedienza al Creatore", i teologi hanno difeso il principio di obbedienza verso qualsiasi autorità politica – persino quella del principato ingiusto – fin tanto che questi hanno mantenuto hobbesianamente l'ordine pubblico e i simboli pubblici dell'islam. Una confusione analoga è occorsa con la nozione di *umma* (comunità). Questa nozione è stata

vista di chi scrive, invece, è un elemento di estrema importanza. Di conseguenza, le cause soggiacenti a qualunque incapacità di legittimare i modelli parametrici dei diritti umani devono essere affrontate per incoraggiare la promozione e la salvaguardia dei diritti umani in tali società» (1998, p. 105).

accettata acriticamente dalla tradizione teologica a copertura sia del significato religioso che politico della comunità a partire dalla seconda fase di predicazione a Medina, laddove il Profeta è stato riconosciuto anche come *leader* politico di un modello di Stato e il suo messaggio ha determinato l'identità della comunità politica islamica. Nella fase storica seguente, dunque, i califfi hanno tentato di assicurare loro la continuità del lavoro del Profeta dimenticando la profonda differenza di funzione nei ruoli assommati dallo stesso Profeta, ovvero il ruolo religioso e politico, e hanno persino trasmesso il titolo di califfo attraverso una linea ereditaria di contro al principio di consultazione imposto dal Corano. È contro tale contingenza storica che il lavoro e le domande sollevate da Ali Abderrazik, studioso egiziano degli inizi del '900, si sono concentrate sulla questione: «il Profeta era anche re?» (Filali-Ansary, 2003). Il primo passo da fare è quello di notare che esiste una differenza in natura e funzione tra una comunità/autorità religiosa e una comunità/autorità politica. Persino se la contingenza storica ha condotto per un momento a sintetizzare entrambe le funzioni all'interno di una singola persona, il Profeta non ha mai fornito disposizioni specifiche sul tipo di struttura politica da adottare dopo la sua morte, né sulla successione e la permanenza di una determinata organizzazione istituzionale. Ciò significa che il Corano non può essere preso come la “Costituzione implicita” dell'islam, come è stato spesso suggerito attraverso il riferimento ai suoi supposti principi naturali universali. Prima di tutto la stessa idea di una Costituzione implicita sembra essere contraddittoria in se stessa, in secondo luogo la *sharia* così come derivata dal Corano e dalla *sunna* attraverso il lavoro interpretativo degli *ulama* non deve essere confusa con le regole positive a governo della sfera pubblica, poiché rappresenta più di quel che oggi possa essere definito statuto personale. Inoltre, l'equazione ingiustificata tra diritto positivo e *sharia* non è soltanto radicata nelle diverse

funzioni delle due discipline, nei loro ambiti d'applicazione e di finalità, ma anche nelle evidenze empiriche delle norme trasmesse dalle fonti del diritto islamico. Come Berque (1993, p. 88) ha recentemente sottolineato:

Se, ad esempio possiamo contare [nel Corano] più di 700 righe 'cosmiche' (*kawni*), un giurista antico, Muhammad bin 'Abdallah Ibn al-'Arabi, poteva contare soltanto, secondo l'interpretazione estrema citata nel suo libro *Abkam al-Qu-'ran (Le norme del Corano)*, tra 200 e 500 norme. Quante ne sono contenute nell'Antico Testamento? 613. Quante ne sono contenute nel codice di diritto canonico romano? 2414. Una sproporzione sorprendente! Sin dall'inizio è possibile concludere che questa parsimonia non è certamente un risultato fortuito». [Traduzione di chi scrive.]

Ciò che è parte della storia e non del dogma è una compensazione della mancanza di regolamenti contenuti nei documenti sacri, prodotta dagli *ulama* attraverso il metodo dell'analogia al fine di coprire quegli aspetti del potere pubblico e della società civile non menzionati dal Profeta. Ma questo conferma che se viene mantenuta la distinzione menzionata sopra si rimane con la possibilità di determinare ancora una volta quale potere politico l'islam possa adottare.

La nozione di *la'icthé* non sembra perciò totalmente incompatibile con il messaggio islamico poiché nessuna forma di organizzazione politica è stata menzionata dai documenti sacri, neanche lo stesso califfato, e dunque qualsiasi forma politica che soddisfi i doveri religiosi islamici di grazia e fraternità risulta compatibile con l'islam. Lo studioso Talbi (1992), ha suggerito d'interpretare i principi islamici come "vettori orientati" verso alcune finalità. Questo permetterebbe una modifica parziale dello stesso codice di vita secondo il mutamento d'ambiente e le condizioni di vita se il cambiamento venisse compreso come un modo migliore di raggiungere tali finalità. Certamente l'islam non è compatibile con il puro liberalismo

inteso nella sua versione radicale di libertarismo, ovvero la forma più progredita di rifiuto dei valori morali come cemento sociale (Filali-Ansary, 2003).

Nella tradizione giuridica e filosofica islamica, esistono tre modelli di governo che sono soliti essere considerati: 1) un sistema di sopravvivenza naturale e anarchico, quale lo stato di natura hobbesiano dove l'unica regola viene ad essere la legge del più forte e dove non esiste diritto ma soltanto abitudine 2) un sistema monarchico dispotico dove il re decide autonomamente quel che la legge deve essere e come conseguenza non esiste alcuna legge né una legittimazione del suo potere, e infine 3) il califfato, che viene considerato come l'unica forma di governo sintetizzante sia la proprietà di legittimazione che lo stato di diritto, poiché la fonte del diritto viene ad essere Dio, e la comunità è guidata attraverso di lui.

Certamente, dal punto di vista dei giuristi tradizionali e della storia dell'islam, le prime due forme di governo possono essere viste come degenerazioni della terza, e il governo del califfato viene considerato come l'unica forma legittima di governo poiché rappresenta il miglior candidato per la comunità guidata dal profeta. Ciononostante esistono due proprietà che possono essere derivate da tale prospettiva, e che sono rilevanti nelle democrazie moderne: il concetto di un governo legittimo e il concetto di stato di diritto come modo di limitare il potere del governante. Ma come può la nozione di sovranità popolare quale fondamento delle democrazie moderne essere riconciliato con la nozione di Dio quale fonte di diritto e legittimazione di potere?

Sembra che se da una parte non abbia senso cercare di trovare un analogo specifico con i modelli occidentali di democrazia che sono stati definiti nel corso di diversi secoli, un approccio di ricerca più promettente parrebbe essere piuttosto quello di considerare analogie valoriali comparative e, sulla base di queste, una compatibilità potenziale tra i fondamenti democratici di potere islamici e occidentali (El-Fadlm, 2003).

Come si è sostenuto fino ad ora, il Corano e la *sunna* non propongono una specifica forma di governo ma dichiarano che tre sono i valori di particolare rilievo: il perseguimento della giustizia attraverso la cooperazione sociale e la mutua assistenza (Corano 49:13; 11:119) stabilente un metodo di *governance* consultiva non-autocratica e istituzionalizzante pietà e compassione nelle interazioni sociali (6:12, 54; 21:107; 27:77; 29:51; 45:20). Sulla base di ciò, il dovere dei musulmani è quello di realizzare una forma di governo capace di promuovere tali valori. Un'idea coranica fondamentale è che Dio ha assegnato a tutta l'umanità una scintilla divina e reso tutti gli esseri umani i vicereggenti di Dio sulla terra. Un passaggio chiave dal Corano descrive tale situazione nel modo seguente:

Ricorda, quando il tuo Signore ha detto agli angeli: 'devo porre un vicereggente sulla terra', essi dissero: 'metterai forse uno che creerà disordine spargerà sangue, mentre noi intoniamo le Tue litanie e santifichiamo il Tuo nome? E Dio disse: 'Io so quel che voi non sapete' (2:30).

Poiché gli esseri umani sono considerati come i vice-regenti di Dio sulla terra, essi assumono per questa stessa ragione il dovere di promuovere giustizia, e ciò è possibile attraverso i ben noti strumenti forniti dalla democrazia: lo stato di diritto, la responsabilità etc. Certamente gli esseri umani sono fallibili e imperfetti, così che errori possibili in questo senso non possono essere riferiti a Dio ma restano errori umani. Come può questo fatto essere riconciliato con la *sharia* che è la legge divina per gli esseri umani? Una differenza profonda con le democrazie occidentali è che la fondazione giuridica non ha nulla a che fare con Dio ma resta un processo di deliberazione umano e democratico nel nome dei cittadini della nazione. Alcune interpretazioni interessanti di questo punto suggeriscono che è per lo stesso fatto che l'azione umana tenta

di approssimarsi alla perfezione divina che, all'interno di un sistema politico, sarebbe contro la teologia islamica sostenere che gli uomini possono raggiungere una perfetta interpretazione e azione in accordo con la volontà divina. Oppure, attraverso un argomento *ad absurdum* come quello recentemente proposto dallo studioso El-Fadl: «Se diciamo che la legittima fonte di diritto è soltanto il testo divino e che l'esperienza umana e l'intelletto sono irrilevanti al perseguimento della volontà divina, allora la sovranità divina si porrà sempre come uno strumento di autoritarismo e come un ostacolo alla democrazia. Ma tale visione autoritaria denigra la sovranità divina» (El-Fadl, 2003, p. 7).

La legittimazione di potere nella tradizione islamica è simile ad un contratto tra il popolo e Dio attraverso un rappresentante di Dio eletto tramite consultazione (*shura*). La *shura* non è esattamente eguale alla deliberazione democratica poiché è piuttosto un processo di legittimazione attraverso acquiescenza dove lo stesso popolo è visto come avente un carattere divino e ispirato da Dio stesso. Ciononostante, il rappresentante politico deve consultare il suo popolo per le decisioni e la *shura*, persino se non rappresenta una partecipazione pienamente democratica, garantisce la possibilità di opinioni contrarie e dibattito pubblico⁶. Risulta controverso tra i giuristi islamici se i risultati dei dibattiti pubblici siano da prendersi come vincolanti o semplicemente come suggerimenti orientativi, in qualsiasi caso i rappresentanti politici sono obbligati ad agire secondo i precetti religiosi del Corano. In particolar modo, qualsiasi musulmano è obbligato a realizzare la giustizia morale sulla terra attraverso l'esercizio della pietà nei confronti degli altri individui. La pietà non è semplice-

⁶ Per un'interpretazione progressista della *shura* come fondazione democratica di una possibile costituzione islamica si veda Tibi (1990).

mente un esercizio di perdono, ma un'attitudine personale verso la comprensione degli altri, verso la tolleranza e la condivisione. La diversità e la differenza tra gli esseri umani sono considerate dal discorso coranico come doni divini di pietà verso gli altri esseri umani (11:119), e la diversità è considerata essere la condizione alla base della quale la giustizia stessa può essere realizzata attraverso la pietà e la comprensione reciproca. Il pluralismo perciò diviene il punto di partenza della giustizia, e gli esseri umani quali vice-reggenti di Dio sono agenti in senso pieno che operano al fine di realizzare, umanamente, la giustizia divina. La capacità di agire risulta pienamente rispettata secondo questa lettura e la legge divina non è un'applicazione meccanica bensì un'attività interpretativa finalizzata alla realizzazione della giustizia. Tale compito della giustizia sulla terra sembrerebbe una via interpretativa più promettente per l'islam liberale rispetto ai parallelismi troppo artificiosi tra i governi rappresentativi occidentali e i principi islamici di deliberazione. La pietà e la giustizia come doveri religiosi si combinano con la nozione di esseri umani quali vice-reggenti, facendo spazio alla nozione di capacità d'azione e supportandola verso azioni finalizzate al raggiungimento di obiettivi. Da tutto ciò, diviene chiaro che persino se la fonte del diritto in islam non può essere presa come derivante dalla sovranità popolare ma soltanto da Dio, ciononostante l'idea di giustizia umana come modalità di approssimazione a Dio, suggerisce che la nozione stessa di *sharia* debba essere tenuta distinta dalla nozione di un mero insieme di leggi positive (*fiqh*). Se le prime sono immutabili e perfette, le seconde sono soggette a cambiamento secondo le condizioni storiche contingenti, ma più generalmente secondo l'interpretazione umana pur se ipoteticamente ispirata da Dio. Un caso esemplare dove l'interpretazione umana è inevitabile risulta essere il seguente. Ad esempio, il Corano dice: «Riguardo al ladro, maschio o femmina, taglia (*faqta'u*) le loro mani come

ricompensa per ciò che hanno commesso, una punizione da Dio, e Dio è potente e misericordioso» (5:38). Sebbene il significato giuridico del verso sembra essere chiaro, esso richiede che ci si sforzi un minimo per interpretare il significato di “ladro”, “tagliare”, “mani”, e “ricompensa”. Il Corano usa l'espressione *iqta'u*, dalla radice della parola *qata'a*, che può significare “separare” o “tagliare”, ma può anche significare “avere a che fare fermamente”, “portare a termine”, “limitare”, o “distanziarsi da”. Qualsiasi sia il significato derivato dal testo, è possibile che l'interprete umano sostenga con certezza che l'interpretazione raggiunta sia identica con quella di Dio?

Se questo fosse vero, allora ciò implicherebbe considerare lo stesso linguaggio come immutabile e fissato dalla volontà di Dio e non da ciò che siamo abituati a considerare come continuamente determinato dalla comunità di parlanti. Allo stesso modo, la distinzione tra *shari'ah* e *fiqh* è chiaramente definita all'interno delle tradizioni di diritto islamico, persino se molto probabilmente le conclusioni estreme a riguardo di tale distinzione non sono state pienamente elaborate. Questo punto può essere spiegato attraverso un semplice paradosso: se una legge viene fatta passare da un legittimo Stato islamico, e seguentemente, secondo un'ipotetica intuizione di ciò che è il pensiero di Dio, questa legge viene considerata sbagliata, sarebbe perciò stesso Dio ad essere considerato responsabile? La risposta sarebbe certamente negativa, poiché questo non sarebbe ammissibile nella tradizione islamica. La *sharia* perciò deve essere concepita come un insieme di principi normativi, una costruzione simbolica, un ideale di perfezione o dei “vettori orientati” verso i quali l'azione umana cerca di approssimarsi. Non esiste un criterio oggettivo di comprensione di quelle che sono le intenzioni divine a meno che non si ammetta che gli esseri umani possano essere sostituiti di Dio e, date interpretazioni molteplici di tali principi generali, le loro applicazioni possibili sono numerose ed egualmente giustificate quando

condivise dalla comunità. Ciò può certamente condurre ad una forma iniziale di deliberazione democratica mentre un argomento contrario a simile lettura continuerebbe a sostenere che le leggi devono essere specificate da Dio nei testi sacri e che esse costituiscano un punto di riferimento oggettivo per i giuristi. È opportuno replicare a quest'ultimo punto che le evidenze mostrate fino ad ora mostrano che i testi sacri sono non solo poveri nel numero e varietà di leggi che esprimono, ma che essi sono anche in molti casi seriamente contraddittori. Il loro scopo è quello d'indicare direttive generali sulla base delle quali le azioni interpretative umane possono derivare regole contingenti per la società. In questo senso specifico ancora una volta l'islam è compatibile con un'organizzazione democratica.

Se questo è quanto emerge da alcune interpretazioni alternative del pensiero politico islamico, la situazione risulta radicalmente differente se si guarda all'organizzazione istituzionale persino di quelli che sono i paesi islamici più avanzati. Negli Stati occidentali la separazione tra le competenze dello Stato e l'ambito d'intervento della religione sin dal XII secolo, ha determinato la possibilità di conciliare il pluralismo confessionale all'interno di un unico territorio. Inoltre, il principio dello stato di diritto del XIX secolo e le democrazie costituzionali del XX secolo aventi una chiara separazione dei poteri dello Stato, hanno stabilito una netta delimitazione tra il potere legittimo dello Stato e il riconoscimento parallelo di diritti individuali dei cittadini. Tutti questi processi di sviluppo istituzionale non sono occorsi negli stati islamici. Ogni diritto statale è considerato come legittimo soltanto se non contraddice la *sharia* la quale, a sua volta, diviene la fonte del diritto come tale non rimanendo semplicemente una fonte d'ispirazione o un modello ideale di riferimento. Persino se risulta vero che alcuni Stati islamici hanno assorbito degli elementi democratici occidentali quali ad esempio una formale distinzione di pote-

ri dello Stato, tutti rimangono Stati confessionali con una forte prevalenza del potere esecutivo sugli altri poteri, e in particolare sul potere legislativo poiché l'esecutivo è costituzionalmente capace di prendere parte al processo legislativo (si veda ad esempio l'art. 28 della Costituzione tunisina come modificato nel 1988 e l'art. 55 della Costituzione marocchina). Sembra perciò che persino se sia possibile trovare alternative democratiche nell'interpretazione politica dei testi sacri, l'organizzazione istituzionale presente nei paesi islamici risulti ancora lontana dal modello rappresentato dalle democrazie occidentali.

L'analisi della capacità di realizzazione della giustizia nell'Islam, e cosa più importante, la comprensione di ciò che costituisce il quadro all'interno del quale la giustizia islamica può essere collocata, presuppone la comprensione delle caratteristiche specifiche del sistema del diritto islamico, dei suoi diritti e doveri. La caratteristica generale del diritto islamico che rappresenta anche il suo criterio unificante, è la caratterizzazione di tutte le sezioni delle azioni umane secondo le categorie dell'obbligazione, del raccomandato, dell'indifferente, del represso, del proibito⁷. In questo senso non è nemmeno certo che tale sistema possa essere descritto direttamente come sistema giuridico, poiché gli elementi giuridici sono mescolati insieme a doveri religiosi ed entrambi sono a loro volta mescolati a elementi non giuridici. Ciononostante, il ragionamento giuridico ha mantenuto la sua autonomia e peculiarità, attraverso il ragionamento per analogie (come risulta essere ad esempio il metodo *qiyās*) e attraverso la casistica. Il diritto islamico rappresenta anche l'unico caso in cui è la stessa scienza giuridica e non lo Stato ad agire come legislatore, e dove la dottrina elaborata dai giuristi ha forza

⁷ Schacht (1995, p. 208).

legale. Questo elemento rende il diritto islamico un caso di diritto dei giuristi (Schacht, 1995, p. 208).

Come è ben noto, nel sistema giuridico islamico non sussiste alcuna distinzione tra diritto privato, diritto pubblico, diritto civile e così via. Allah è l'unico soggetto ad avere diritti, mentre gli uomini hanno verso di lui rispettivi doveri. La fonte del diritto è la divinità, e i diritti stabiliti dalla comunità sono anch'essi divini⁸ poiché la comunità non può decidere nulla di diverso da quella che è la volontà di Dio. Ciò implica che i diritti soggettivi siano fondati su diritti divini oggettivi e che non ci sia alcun riconoscimento di autonomia di giudizio per la coscienza morale individuale, mentre la moralità è fondata su di un'etica comunitarista e oggettivista. Tale concezione dei diritti risulta essere abbastanza distante dalle concezioni occidentali dei diritti soggettivi e specificamente dei diritti umani, questi ultimi ampiamente basati sugli individui e fondati sulla razionalità e la dignità inerente, ovvero sulla comune umanità di tutti gli esseri umani⁹. E tuttavia, curiosamente, se le prime due dichiarazioni islamiche sui diritti umani riflettono una concezione divina dei diritti e sono pienamente fondate sul Corano e sulla *sunna*, al contrario la Carta del Cairo del 1994 risulta essere invece profondamente innovativa. Anzitutto, tale documento s'ispira alla Carta delle Nazioni Unite, ed in particolare alla Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo del 1948 e le sue Convenzioni. Secondariamente fa riferimento alla Nazione Araba invece che fondare i diritti sulla *sharia*. Numerose libertà civili sono chiaramente proclamate, come ad esempio la libertà di pensiero (art. 26), e religione (art. 27), e

⁸ Si è dimostrato precedentemente come questo sia un punto chiave dove le innovazioni interpretative interne possano condurre ad una fondazione secolarizzata dei diritti.

⁹ Sulla relazione tra la comune umanità e eguaglianza si veda Williams (1962, pp. 110-131).

i diritti delle minoranze culturali (art. 37). In aggiunta, alcune garanzie innovative vengono introdotte nell'applicazione degli articoli, come l'esclusione di interpretazioni restrittive da parte degli Stati basate sul fatto che altri Stati riconoscono gli stessi diritti ad un livello inferiore (art. 3b). La Carta istituisce anche un comitato di esperti con il dovere di preparare rapporti annuali sui diritti umani degli Stati membri da sottoporre al Comitato dei Diritti Umani all'interno della Lega Araba (art. 41). La Carta, tuttavia, non è stata promulgata e non ha valore giuridico, mentre rappresenta un importante documento politico a testimonianza della volontà interna agli Stati islamici di considerare le loro tradizioni in termini nuovi e differenti, pur riconoscendo diritti soltanto ad un individuo comunitario e non anche all'individuo come tale¹⁰. Questa concezione dell'individuo risulta certamente ben rappresentata negli Stati occidentali dal dibattito e dalle reciproche critiche tra comunitaristi e liberali. L'opinione qui difesa riflette le assunzioni mantenute da quei liberali che hanno cercato di reinterpretare tale opposizione all'interno di uno schema di analisi più articolato. Il punto di partenza tuttavia è che i soggetti ultimi siano gli individui sia dal punto di vista ontologico che morale, entità queste aventi titolo al rispetto di diritti umani in qualità di esseri umani individuali (individualismo metodologico). La Dichiarazione Universale dei Diritti Umani e le Convenzioni Internazionali sui Diritti Umani, persino nel caso dei diritti dei popoli all'autodeterminazione, considerano anch'essi i diritti soltanto come diritti individuali. Sono perciò gli individui e non i gruppi che hanno diritto al cibo, alle cure mediche, libertà di stampa etc. Avere diritti come individui non

¹⁰ Per un'interpretazione individualistica dei diritti all'interno dell'islam e per una loro compatibilità con i fondamenti occidentali dei diritti umani, si veda rispettivamente Schacht (1995) e El-Fadl (2003).

esclude la possibilità di avere diritti anche come membri di gruppi o di una comunità. Ad esempio, i diritti culturali sono posseduti da membri di un particolare gruppo culturale, ovvero da individui in quanto membri di gruppo sociale protetto, anche se tali diritti non possono essere esercitati da uno specifico gruppo di contro ad un singolo individuo. Una volta che questo punto è stato chiarito, deve essere detto che tutti i diritti umani sono incorporati in un contesto sociale e hanno dimensioni sociali. Il principio di equa protezione, proibizione della tortura e così via, non ha senso se non nel contesto di una comunità politica. A tale riguardo è utile considerare quanto Kymlicka ha recentemente sostenuto dall'interno di un approccio liberale nei confronti dei diritti delle minoranze (Kymlicka, 1999). Egli ha insistito sulla mancanza di attenzione verso una diversificazione dei diritti dovuta ad un modello idealizzato della società ispirato all'uniformità culturale della *polis* antica che ancora persiste nelle teorie politiche più recenti. Questo modello idealizzato di società deve essere criticato come la maggiore giustificazione teorica di un numero di misure ingiuste verso minoranze etniche, il quale ha guidato ad azioni quali l'eliminazione fisica, le espulsioni, l'assimilazione forzata, la segregazione o la discriminazione economica. Bisognerebbe dunque considerare l'opportunità di un'integrazione tra principi generali di diritti umani unitamente ad una teoria delle minoranze, rendendosi necessarie a tal fine delle precisazioni. Prima di tutto è importante distinguere tra Stati multiculturali e Stati multietnici, dove queste due categorie sono scisse soltanto in teoria mentre possono coesistere *de facto* all'interno di un singolo Stato. Tale distinzione teorica ammonta a quanto segue: uno Stato multiculturale è caratterizzato da diversità culturale derivata dall'assorbimento di culture locali, una volta indipendenti, all'interno di uno Stato o comunità sociale più ampia, mentre uno Stato multi-etnico deriva la sua diversità da fenomeni attuali d'immigrazione. Nel

primo caso si hanno società minori che desiderano rimanere distinte dalla cultura principale e richiedono una qualche forma di autonomia, nel secondo caso invece si hanno gruppi flessibili con il desiderio di essere integrati nella cultura dominante, e richiedenti un aggiornamento delle leggi esistenti al fine di essere accettati insieme alle loro differenze culturali. Queste richieste, e i diritti ad esse collegate, sono state tradizionalmente definiti come diritti collettivi. Tali diritti non devono essere necessariamente visti in opposizione ai diritti individuali. È infatti importante distinguere tra diritti collettivi adottati come modo di limitare, internamente, la libertà dei membri di un gruppo (ad es. per ragioni di dissenso interno), o come un modo per un gruppo di limitare il potere politico ed economico esterno di una società al fine di avere garantita la sua stessa autonomia (protezione esterna). Quest'ultima non è affatto incompatibile con la libertà individuale e perciò una teoria liberale dei diritti delle minoranze deve considerare le protezioni esterne e rigettare le restrizioni interne nel caso dei diritti collettivi. Quando un gruppo, sia una minoranza nazionale che un gruppo etnico, richiede diritti del tipo sopra menzionato, non è possibile conoscere *a priori* se essi utilizzeranno il riconoscimento di tali diritti come una restrizione interna o come una protezione esterna. È possibile proclamarsi a favore di diritti multietnici al fine di mantenere forme di discriminazione sessuale tra generi all'interno di un gruppo, ma normalmente i diritti delle minoranze sono nominati per ottenere una protezione esterna, poiché ad esempio i diritti di rappresentanza speciale riducono il rischio, per una minoranza, di non essere considerati durante le decisioni concernenti l'intera comunità. Tali diritti riducono la vulnerabilità delle minoranze dalle pressioni esterne della società dominante. Sotto tale prospettiva non v'è collisione tra diritti collettivi e diritti individuali. Ciò che può essere appreso, invece, è il tipo di relazione che sussiste tra il gruppo di maggioranza e quello di

minoranza, e non tra quello di minoranza e i suoi membri. Ciò significa che tali gruppi possono integrare il rispetto delle libertà fondamentali con diritti diversificati riconosciuti alla loro comunità. Dovrebbe essere chiaro ora perché l'espressione 'diritti collettivi' risulti chiaramente un'espressione ambigua. Prima di tutto non contiene una distinzione tra restrizioni interne e protezioni esterna, e secondariamente perché sembra come se i diritti collettivi debbano essere considerati come opposti ai diritti individuali.

Ritornando al nostro argomento principale, se nell'organizzazione istituzionale islamica non sembra esserci un riconoscimento dei diritti basato sugli individui, ne segue che esiste ben poco spazio per la possibilità della tolleranza e diversità. Anche in questo caso, a livello ermeneutico, esistono voci di dissenso interno, come ad esempio il pensiero di Talbi il quale difende una prospettiva storica per l'interpretazione della libertà religiosa all'interno dell'islam. La sua tesi è che il Corano risulta essere chiaramente in favore della libertà religiosa, mentre la teologia islamica tradizionale, insieme con i rispettivi assetti istituzionali, non riflette il vero spirito del Corano (Talbi, 1988, p. 161 ss). Le limitazioni religiose islamiche manifestate verso altre religioni devono essere considerate soltanto come storicamente determinate e spiegabili su quelle condizioni temporali determinate senza con ciò rappresentare il contenuto reale della tradizione islamica¹¹. Ancora una volta risulta chiaro che se una prospettiva interna viene adottata, allora diverse letture possono essere date dall'interno della tra-

¹¹ Sulla stessa linea interpretativa si veda il lavoro di An-Na'im che propone di abolire l'autorità degli uomini sulle donne basata sulla IV Sura del Corano, date le diverse condizioni storiche, così come di considerare la discriminazione contro i non Musulmani basata sul Corano IX, 29, con altri passaggi che escludono tale discriminazione e costrizione nella fede, come ad esempio la Sura II, 256.

dizione islamica. Ciò che sembra ancora mancare sono proprio le condizioni politiche di libertà che possono favorire il fiorire di concezioni alternative e democratiche dell'islam, in modo tale che nessuna proposta riformista possa essere accettata senza sospetto. L'accordo su principi universali deve dunque poter far leva dall'interno delle singole culture attraverso una spinta normativa che non si arrenda ad un accordo *de facto*. A tale proposito, un'argomentazione in favore di una giustificazione formale e sostanziale dell'eguaglianza dei diritti umani è quella che proviene da un adattamento di un'argomentazione di Gewirth (1984). Ciò che si vuole provare attraverso una riformulazione *ad hoc* di tale argomento, è che lo sbilanciamento di diritti e libertà tra uomini e donne musulmani risulta logicamente incoerente. L'argomentazione si focalizza sulla struttura normativa dell'azione umana e sulle condizioni di possibilità dell'azione in generale, mentre l'adattamento apportato nel caso presente restringe il campo alla sola azione morale. Se A viene preso come agente, definito come agente attuale o potenziale, nell'atto di compiere un'azione morale egli può essere considerato come esibente la seguente forma di ragionamento:

(1) "Compio X per lo scopo o in virtù di E".

Dato che 'E' è uno scopo morale dell'azione, allora (1) implica:

(2) "E è moralmente buono"¹².

'(2)' rappresenta qualsiasi cosa possa essere considerata soggettivamente buona, e a vantaggio dell'argomentazione può essere preso qualsiasi precetto islamico definito dal Corano. Ora, al fine di agire per conto della ragione E, ci sono due

¹² Il fatto che l'azione di una persona maligna sia esclusa da simile argomentazione sarà chiarito successivamente nell'argomentazione quando si affronteranno i vincoli implicati dall'universalizzazione del principio.

condizioni che l'agente deve mantenere per se stesso come condizioni necessarie per l'azione: la libertà da impedimenti e condizioni minime di benessere, queste ultime nel senso di abilità, vita, integrità fisica etc. Ciò significa che da (2) segue che l'agente deve pensare anche che:

(3) "La mia libertà e benessere sono beni necessari", e che questo guidi a:

(4) "Devo avere libertà e benessere", che implica:

(5) "Devo avere diritti alla libertà e benessere".

Nel caso dell'agente musulmano questo implica già che le condizioni metafisiche di libertà di azione debbano essere riconosciute equamente agli uomini e alle donne a rischio di sostenere che le donne non possano agire secondo i precetti del Corano e che perciò siano metafisicamente incapaci di essere buone musulmane. Ma prima di passare alle conclusioni è bene presentare la restante parte dell'argomentazione. Qui si passa ad un'argomentazione controfattuale: se l'agente dovesse negare (5) allora egli dovrebbe negare anche:

(6) "Tutte le altre persone devono almeno limitarsi dal rimuovere o interferire con la mia propria libertà e benessere", e accettare:

(7) "Non è il caso che tutti gli altri debbano almeno limitarsi dal rimuovere o interferire con la mia libertà e benessere", e allo stesso modo si accetterebbe:

(8) "Altre persone possono rimuovere o interferire con la mia libertà e benessere", e come conclusione egli accetterebbe anche:

(9) "Potrei non avere la libertà e benessere", che chiaramente contraddirebbe (4) e perciò guiderebbe ad un'argomentazione contraddittoria.

Da questo si possono derivare le condizioni necessarie per agire in accordo alle proprie finalità escludendo qualsiasi discriminazione sessuale giustificata come condizione per l'azione. Ma se si procede ulteriormente nell'argomentazione, è

possibile escludere qualsiasi principio discriminatorio distinguente tra obiettivi islamici giustificati e obiettivi non giustificati e non islamici, grazie alla derivazione di una contro argomentazione che assuma la medesima legittimazione di realizzazione di qualsiasi precetto islamico. Dal punto in cui l'argomentazione è stata lasciata, è possibile concludere che qualsiasi agente accetterebbe:

(10) “Ho diritti alla libertà e al benessere perché sono un agente potenziale con uno scopo morale”, ma se l'agente dovesse rigettare (10), allora egli potrebbe sostenere ciò sulla base di una proprietà specifica, e nel nostro caso il fatto di “essere un musulmano” può essere un caso appropriato.

Si potrebbe perciò sostenere quanto segue:

(11) “Ho diritti alla libertà e benessere *soltanto* perché sono R” (ovvero “essere un musulmano”), ma ancora una volta seguendo un'argomentazione controfattuale l'agente cadrebbe in contraddizione, poiché verrebbe a dire che se egli non fosse in tale condizione allora non avrebbe i diritti di libertà e benessere (12), e questo contraddirebbe (4) ancora una volta. E perciò in virtù dell'accettazione (10), l'agente deve anche accettare:

(13) “Tutti gli agenti potenziali mossi da uno scopo morale sono dotati di libertà e benessere”, ciò rappresenta l'universalizzazione di (10) secondo il principio di universalizzazione, ovvero: se ho un diritto alla libertà e benessere poiché sono un agente morale allora qualsiasi agente morale potenziale deve poter avere diritto alla libertà e benessere. Una volta che si sia stabilita l'universalità metafisica della libertà e benessere, allora non resta alcuna giustificazione per agire secondo un principio che negherebbe tali diritti ad altri, né vi sarebbe alcuna base sulla quale i principi seguiti dai non musulmani, se rispettosi dei vincoli posti dall'argomentazione, non sarebbero principi giustificati.

Muovendo dalla libertà metafisica alla libertà politica è quanto viene lasciato alla presente azione di governi e orga-

nizzazioni internazionali, infatti ovunque i diritti umani e le libertà universali siano soffocate da principi autoritari, la rimozione di tali ostacoli è il compito che soltanto la democrazia e lo stato di diritto possono assicurare. E tuttavia l'azione pragmatica dei governi, può contare su di una commensurabilità interculturale che anche nel caso dell'eguaglianza qui considerata in termini analitici, trova riscontro in certe forme d'interpretazione dei testi sacri islamici¹³. A tale proposito, A'la Maududi ha ad esempio sostenuto che l'organizzazione politica dell'islam è fondata sopra tre principi fondamentali: *Tawheed* (unità di Dio), *Risalat* (profezia), e *Khilafat* (califfato) (A'la Maududi, 1967, p. 40). Il principio di *Tawheed*, che è quello che c'interessa in questo contesto, può essere definito come legittimante l'esistenza di nessun altro sovrano all'infuori di Dio stesso. Per alcuni interpreti ciò è sembrato implicare che tale principio escluderebbe la possibilità di una qualsiasi forma di democrazia in islam, mentre al contrario sembra piuttosto che l'unità di Dio stabilisca un principio di eguaglianza tra uomo e donna. Perciò, il principio di *Tawheed* fornisce una nozione di eguaglianza all'interno di un sistema politico, escludendo come sistema non islamico qualsiasi sistema arbitrario basato sull'ineguaglianza e la gerarchia oppressiva. Un secondo elemento a favore dell'interpretazione dell'islam liberale è quello della *Khilafat*, interpretato attraverso il significa-

¹³ Alcuni riferimenti coranici al principio di eguaglianza di genere, dignità e libertà religiosa sono i seguenti: «O uomini, in verità Noi v'abbiam creato da un maschio e da una femmina e abbiam fatto di voi popoli vari e tribù a che vi conosceste a vicenda, ma il più nobile fra di voi è colui che più teme Iddio. In verità Dio è sapiente e conosce» (Corano XLIX, 13); «E se il tuo Signore avesse voluto, avrebbero creduto tutti quanti son sulla terra. Ma potresti tu costringere gli uomini ad esser credenti a loro dispetto?» (Corano X, 99); «O voi che credete! State ritti innanzi a Dio come testimoni d'equità e non vi induca l'odio contro gente empia ad agire ingiustamente. Agite con giustizia, ché questa è la cosa più vicina alla pietà [...]» (Corano V, 8).

to alternativo di “agente”, “rappresentante”, invece che di “monarca”. Tale interpretazione implica che il califfato poggi sull'autorità dell'intera comunità e che ogni individuo, equamente, condivida la responsabilità del califfato divino. L'identificazione della nozione di califfato con quella di umanità risulta essere la premessa per quel che può essere definito come la versione islamica della democrazia insieme al suo tratto peculiare che la renderebbe diversa dalle democrazie occidentali. Se questa possibilità viene presa sul serio, allora anche lo stesso principio della *shura* può essere interpretato come riflettente una consultazione reciproca e non semplicemente acquiescenza. Questo perché tutti i musulmani verrebbero considerati come vice-reggenti di Dio e come coloro che delegano la loro autorità ad un leader politico rappresentante l'opinione della comunità. Il principio della *shura*, secondo tale interpretazione, non è più un meccanismo unidirezionale di consultazione procedente da una persona alle altre, ma risulterebbe essere piuttosto il principio di consiglio reciproco attraverso discussioni basate su equi termini di cooperazione. La consultazione che conduce ad un consenso di maggioranza (*ijma*) perciò, diviene l'elemento operativo di base per un'interpretazione democratica dell'islam. Come si è mostrato fino ad ora, è attraverso le nozioni di *Tawheed* (unità di Dio) e *Khilafat* (califfato) che è possibile stabilire il principio di eguaglianza tra uomini e donne nei termini islamici. Tale principio risulta essere perfettamente compatibile con la tradizione islamica e non c'è nulla che, in principio, si rivolge contro questa possibilità interpretativa. L'islam può perciò essere riconciliato con la democrazia e con i diritti umani, grazie ad una via interpretativa interna che non applica ragioni esterne alla sua stessa tradizione.

L'analisi sopra esposta ha tentato di mostrare che la diversità culturale anche nel caso dell'islam non ammonta ad una radicale incompatibilità con i valori e le tradizioni occidentali.

I sistemi culturali devono essere presi come sistemi dinamici i cui significati sono potenzialmente ri-determinabili *ad infinitum* proprio come i significati linguistici possono essere applicati estensivamente lungo la diacronia pur se sempre all'interno dei limiti strutturali della significatività¹⁴. Se così è, la divergenza tra sistemi di valori non diviene un fatto d'incommensurabilità parziale o totale. Le culture divengono perciò l'espressione di un pluralismo inserito in un unico quadro di comune comparabilità, e nulla di più. Esse possono divergere sempre all'interno di certi limiti non oltrepassabili, persino se all'interno di tali confini le variazioni siano infinite. Tali vincoli sono dati dalle stesse condizioni di possibilità delle culture stesse, ovvero dai limiti della significatività degli assetti sociali.

Ciò premesso, si può allora giungere a concepire tale forma di pluralismo come sottoposta a *standard* comuni di aggiudicazione morale e, di conseguenza, forme diverse di variazione culturale possono eventualmente essere valutate come non egualmente giuste. Tale è l'ovvia conseguenza del rigetto dell'idea d'incommensurabilità epistemologica e morale tra individui e culture, rigetto che ha lo scopo di dimostrare che l'accordo su principi risulti in teoria possibile. Ma sembrerebbe emergere qualcosa che merita un'attenzione del tutto specifica. In altre parole, stanti simili condizioni, il tipo di giustificazione pubblica dei principi politici e morali adottati tenterebbe una giustificazione dei principi democratici *dall'interno* del punto di vista dei testi islamici. Tali argomentazioni sarebbero, per rimanere ad una terminologia rawlsiana, argomentazioni di ragione pubblica procedenti dall'interno di visioni com-

¹⁴ Su una linea simile è anche Lukes quando scrive: «Le culture non sono mai (per ripetere la frase fortunata di Berlin) 'scatole chiuse'. Esse sono sempre sistemi aperti, siti di contestazione ed eterogeneità, di ibridazione e *cross-fertilizzazione*, i cui limiti restano inevitabilmente indeterminati» (2003, p. 19). [Traduzione di chi scrive.]

prensive del mondo aventi tuttavia la potenzialità di fornire le condizioni per l'esercizio della ragione pubblica¹⁵. Sulla scorta di ciò, se ci si muove verso i principi specifici che governano una teoria normativa dei diritti umani capace anche di affrontare casi di conflitto fra *standard* morali ragionevoli, allora diviene possibile suggerire che il modello di universalismo deliberativo sopra citato, rappresenti un buon candidato per un meccanismo politico non comprensivo per le società multietniche, quali ad esempio gli Stati nazionali o le entità sovranazionali come l'Unione Europea.

¹⁵ Un ulteriore sviluppo di quanto affermato attraverso tale concetto di legittimazione culturale dei diritti umani e dell'assetto politico istituzionale proviene da An-Na'im, il quale avanza un criterio che si attesta ad un livello intermedio tra l'autointerpretazione comprensiva e quella riferentesi ai principi della ragione pubblica: «Uno dei principali strumenti di sviluppo e di riforma, all'interno della *sharia*, è *l'ijtībād*, ovvero il ragionamento giuridico indipendente per mezzo del quale è possibile stabilire nuovi principi e nuove forme relative alla *sharia* e concernenti situazioni sulle quali il Corano e la *sunna* tacciono [...] Per realizzare il tipo di riforma necessario suggerirei quindi di ampliare l'ambito dell'*ijtībād*, in modo da consentire agli attuali giuristi musulmani non solo di modificare le norme stabilite per mezzo dell'*ijmā*, ma anche di sostituire testi precedentemente applicati con altri testi del Corano e della *sunna* di carattere più generale, nonostante il tono categorico dei testi precedenti. Ad esempio il severo versetto IX, 29 che disciplina la condizione dei non musulmani, verrebbe sostituito da quei versetti, di carattere più generale, che affermano la libertà religiosa e la dignità inerente a tutti gli esseri umani, senza alcuna distinzione di fede o di credenza» (1998, pp. 116-117).

EUROISLAM D'IMMIGRAZIONE: IL CASO ITALIANO

4.1. *Considerazioni preliminari*

I processi di integrazione sopranazionale in ambito europeo si trovano oggi sempre di più a dover fare i conti con la rilevanza acquisita dalla differenza culturale e dalle rivendicazioni ad essa connesse (Benhabib, 2002/2005); rilevanza accresciutasi in seguito a una delle manifestazioni della più recente fase di globalizzazione: l'immigrazione dai paesi del Sud del mondo¹. L'ingente flusso migratorio verso l'Europa ha mag-

¹ Come mostrato anche dalle dinamiche delle migrazioni contemporanee, l'ultima fase del processo di globalizzazione ha spesso prodotto il superamento della concezione per cui lo Stato-nazione sarebbe l'unico ambito significativo in cui analizzare i fenomeni sociali, che oggi ne travalicano i confini rendendo a volte più utile il concetto meno istituzionalmente limitato di "società" o a volte quello, in formazione, di "società globale". Le società sono il frutto di un'interazione che può anche superare le frontiere ed i vincoli spaziali; non solo, sempre più difficilmente ciò che accade in punti qualsiasi del Pianeta può essere interpretato come evento esclusivamente locale: i fenomeni sociali, economici, politici e culturali del nostro tempo trovano appropriate cornici d'analisi nel contesto globale. Se già sociologi come Morin (1993/1994) e Beck (2003) – per fare un esempio tra i tanti – ci hanno introdotto alla possibilità concreta (e sempre più urgente) di concepire una Terra-Patria e una Società cosmopolita, i fenomeni migratori sono al contempo vettore del cosmopolitismo e causa di una chiusura e di un irridimento identitario (sia dei membri delle società di arrivo sia di coloro che

giormente concentrato l'attenzione della politica e la riflessione delle scienze sociali su una pluralità di (relativamente) nuovi attori, con caratteristiche specifiche da analizzare al fine di valutare quali eventuali difficoltà possano porre alla pacifica convivenza nelle società di arrivo locali, nazionali, transnazionali ed in quella europea in formazione.

Le politiche pubbliche di integrazione, a qualunque livello siano chiamate ad agire, necessiterebbero preliminarmente di una conoscenza quanto più possibile approfondita degli attori a cui si rivolgono; in queste pagine si intende prenderne in considerazione uno, oggi tra i più discussi anche a causa degli accadimenti internazionali di questi ultimi anni, l'attore islamico – che tra l'altro, data la sua natura *ummica*, la sua diffusione e dimensione europea e date le diverse somiglianze che presenta nelle sue differenti manifestazioni nelle società europee, è di per sé sopranazionale. Qui, dunque, non ci si occuperà delle politiche di integrazione, ma di una delle loro premesse ideali, si proverà cioè a fornire un resoconto dei caratteri della presenza musulmana in uno degli Stati europei in cui le conoscenze e le ricerche sull'argomento sono meno diffuse e meno avanzate rispetto ai paesi di più antica immigrazione: l'Italia.

La sociologia si presta bene a questo compito, ovvero a quello di fornire le informazioni utili a permettere la progettazione meditata di un'integrazione che non sia né completamente assimilatoria né produttrice di chiusure difensive all'interno di confini culturali invalicabili – uno dei problemi con cui la società europea è chiamata a confrontarsi mentre si allarga e prova a concepirsi come costituita da una pluralità di culture e tradizioni religiose postnazionali.

sono migrati) di cui bisogna tenere conto quando si immaginano le prospettive dei processi di integrazione sopranazionale e quelle del mondo globale (cfr. Cotesta, 2004).

Questa Premessa, infine, si rende necessaria perché, come si vedrà più avanti, nonostante una certa convergenza dei risultati delle ricerche empiriche, il dibattito scientifico sulla presenza musulmana in Italia (ed in Europa) non trova altrettanta concordia nelle valutazioni degli studiosi.

4.2. Descrizioni e costruzioni dell'Euro-islam

Parlare di islam in Europa porta ormai con sé il bisogno di ricordarsi l'importanza dei fenomeni di costruzione sociale della realtà e di definizione della situazione. Le cornici concettuali spesso impiegate nel linguaggio comune, in quello giornalistico e non poche volte in quello scientifico, e le descrizioni effettuate all'interno di tali cornici risentono delle intime convinzioni di coloro che, a torto o a ragione, nei confronti della differenza culturale si sentono più intimoriti che incuriositi: come è normale, la stabilità teme lo scontro e la trasformazione auspica l'incontro. La costruzione sociale dello scontro di culture può essere vista come una delle manifestazioni della costruzione sociale della realtà e la costruzione stessa dei concetti che adottiamo per interpretare quest'ultima ha un effetto potenzialmente fuorviante, dato che può contribuire a diffondere descrizioni che retroagiscono sulla stessa, come mertoniane profezie che si autoadempiono².

Questo è ciò che rischia di avvenire con la realtà islamica, fuori e dentro l'Europa. Infatti, nel momento in cui si provi a farsi un'idea dei problemi posti dalla presenza musulmana

² Cfr. Merton (1957/1959) ed il "teorema di Thomas" (Thomas e Thomas, 1928): se gli uomini definiscono reali le situazioni esse saranno reali nelle loro conseguenze; il modo in cui le persone definiscono una situazione sociale determina il modo in cui si comporteranno in essa.

all'esterno delle sue tradizionali aree di insediamento, attraverso la lettura dei sempre più numerosi studi e saggi pubblicati sull'argomento, si rimane colpiti dalla divergenza delle considerazioni degli studiosi. Se, poi, un'interpretazione diviene dominante, amplificata e ulteriormente semplificata dai mezzi di comunicazione, finisce per costruire quello che si attende. Tanto per fare un esempio e qualche nome ormai noto, si potrebbero mettere lungo un *continuum* ideale – ai cui due poli (in coincidenza dei quali non si trova nessuno degli studiosi ricordati) vi sono le posizioni di maggiore timore e di maggiore apertura nei confronti dei musulmani – scienziati sociali quali (nell'ordine) Sartori (2002), Tibi (2002/2003), Pellicani (2004), Guolo (2004), Scattolin (2004), Pace (2004a), Gritti (2004), Allievi (2002) e così via. Ciascuno di essi ci permette di immaginarci alternativamente o come prossimi al rischio di uno scontro di culture³ o come di fronte a una sfida – quella posta dal come integrare e rispettare le differenze – difficile e rischiosa (ad esempio a causa del terrorismo) ma utile al progresso della democrazia, all'approfondimento della sua qualità.

Se, per citare un autore conosciuto non solo a livello europeo, ci si rivolge al contributo sull'Euro-islam del politologo tedesco di origine siriana Bassam Tibi (2002/2003), subito può nascere l'esigenza di fare almeno una distinzione preliminare. C'è una categoria di studiosi che di fronte alla questione della convivenza di culture posta dal fenomeno migratorio si preoccupa di avere una posizione teorica che ritiene valida ed a cui – dopo lunghe discussioni, confronti e meditazioni – crede in quanto (inevitabilmente) conforme ai propri valori morali ed

³ Secondo coloro che seguono le discusse tesi di Huntington (1996/1997), per una valutazione delle quali cfr. ad esempio Scartezzini (2000), Cotesta (2004); sul tema più ampio, invece, rimane sempre utile Said (1978/2001).

al contempo supportata dalle evidenze empiriche raccolte. In questo caso le posizioni di principio si sommano e cercano di coordinarsi con la riflessione suggerita dalla ricerca (più difficile – anche a causa del coinvolgimento che produce una questione così attuale – è rintracciare dei ragionamenti veramente valutativi in senso weberiano). C'è, poi, una seconda categoria di studiosi che, pur consapevole della riflessione teorica esistente e dei dibattiti in corso, opta per un atteggiamento pragmatico, che rinuncia ad andare troppo avanti nel tentativo di coniugare riflessione approfondita, opzioni di valore ed evidenze empiriche. In questo caso (che a giudizio di chi scrive è ad esempio quello di Tibi) si opta sì per degli obiettivi che si ritengono moralmente fondati (ad esempio l'integrazione pacifica dei musulmani nelle società europee), ma si prevede l'adozione di mezzi la cui giustificazione si trova soprattutto nei risultati che si pensa di poter raggiungere grazie ad essi. Quello che conta è il risultato, meno importanti sono gli strumenti e la (ridotta) considerazione per chi si possa trovare a subirli. Entrambe le posizioni hanno dei limiti, ma possiamo considerare queste due categorie come ampi contenitori in cui far rientrare molti degli autori che intervengono nel dibattito sul “problema” musulmano. Importante per un lettore che voglia farsi un'idea della discussione è essere consapevole della distinzione ora ricordata.

Tibi è considerato un esponente della variegata corrente dell'“islam liberale”⁴, al cui interno molti auspicano che le trasformazioni che sta vivendo l'islam europeo – grazie al pluralismo, alla libertà religiosa ed alla mancanza di evidenza e conformismo sociale presenti nel Vecchio continente – possa-

⁴ In cui si possono ricordare ad esempio K.F. Allam, M. Arkoun, F. Zakariya, N. Abu Zayd, A. An-Na'im, A. Soroush, S. Bencheikh (sui quali cfr. Guolo, 2004, p. 113).

no poi estendersi all'intero mondo musulmano. Egli, in particolare, si augura che attraverso l'immigrazione musulmana in Europa si sviluppi una nuova forma di islam, in cui i fedeli, dopo che sono venuti a contatto con la cultura liberal-democratica, siano capaci di dare luogo a una versione della religione e della cultura musulmane (l'Euro-islam) pienamente compatibile con le costituzioni e le regole delle democrazie europee, in modo che sia per loro contemporaneamente possibile preservare e seguire la propria fede e vivere in armonia con i membri delle società di arrivo. L'Europa avrebbe il compito di impegnarsi per difendere i valori fondativi della sua "cultura-guida", della sua civiltà, in modo che siano percepiti correttamente dall'esterno – e non travisati fino ad essere causa di "occidentalismo" (cfr. Buruma e Margalit, 2004) –, ed in modo che i musulmani possano (e possono) farli propri. L'identità civilizzatrice europea si baserebbe insomma su alcuni elementi valoriali ai quali i musulmani dovrebbero adeguarsi pena l'impossibilità della loro integrazione: la democrazia, la tolleranza, i diritti umani individuali, la società civile, la separazione tra religione e politica, il pluralismo culturale (non il multiculturalismo) e religioso.

Con un atteggiamento simile a quello di Sartori (2002, p. 132) quando afferma che agli islamici «manca l'attitudine e probabilmente anche il desiderio di integrarsi», senza porsi la domanda se possano esistere (e, come si vedrà più avanti, sono invece la maggioranza) immigrati musulmani pacifici, non terroristi né islamisti, che desiderano vivere ed integrarsi in Europa senza costituire un problema, ma che magari non hanno lo stesso modo di concepire il ruolo dell'individuo nella comunità, anche se non hanno intenzione di farne una difficoltà, Tibi teme apertamente che l'Europa possa essere islamizzata (2002/2003, p. 15) e ritiene che il modo per evitare la formazione di società parallele altamente conflittuali sia costruire un'identità europea che giustamente valorizzi ed imponga

gli aspetti positivi e le conquiste della sua cultura, senza però sforzarsi di valorizzare il riconoscimento degli elementi percepiti come distintivi dagli immigrati musulmani. «L'integrazione, al contrario dell'assimilazione, non significa rinuncia da parte degli immigrati alla propria identità culturale. Essa rappresenta piuttosto per gli immigrati un arricchimento, poiché essi assumono nei paesi di accoglienza un'identità civica che subentra alla sensazione di estraneità in favore dell'appartenenza a una collettività civile. In una società democratica integrazione significa inserimento nella struttura politica di una società civile e sviluppo di un senso di appartenenza ad essa» (p. 17). La naturalizzazione non significa integrazione, quest'ultima si ottiene per Tibi solo attraverso «l'assunzione di un'identità civica comprensiva del relativo orientamento valoriale. Il passaporto, l'inserimento nel mondo del lavoro e l'apprendimento della lingua del paese di arrivo non sono sufficienti per l'integrazione, i musulmani dovrebbero acquisire dei valori europei. Il multiculturalismo ed il comunitarismo sarebbero antitetici a questo progetto, disintegrativi⁵, mentre attraverso l'integrazione «dobbiamo occidentalizzare l'islam praticato in Italia» (p. 21).

La via dell'Euro-islam, oltre a un attento controllo e regolamentazione dell'immigrazione, prevede un adattamento della religione – in quanto flessibile ortoprassi più che immobile combinazione di teologia e diritto – alla tradizione costituzionale europea, la capacità dei musulmani di distaccarsi dalla loro identità religiosa e di considerarsi come fruitori di diritti individuali e non collettivi in una sfera pubblica laica che Tibi immagina sul modello francese – per lui il migliore modello di integrazione degli immigrati presente in Europa.

⁵ Sulle intenzioni e capacità integrative del primo cfr. Caniglia (2003), sulla ricerca di convergenza su valori comuni del secondo cfr. Spreafico (2005).

Su quest'ultimo punto, sempre nell'ottica di mostrare come la concatenazione discorsiva possa arrivare a costruire realtà e proposte di intervento su di essa quantomeno semplificatorie, è possibile aprire una breve parentesi. Anche se in Francia – il caso esemplare dell'integrazione detta “repubblicana”, in cui, cioè, le specificità storiche o religiose non sono riconosciute nello spazio pubblico⁶ – ci si rifiuta di adottare una politica ufficiale di multiculturalismo, tuttavia, come ricorda Dominique Schnapper (2002, pp. 64-65), l'intervento dello Stato sta sempre più prendendo in considerazione le specificità etniche. In Francia, ma anche, in vario grado, in altri paesi europei, lo Stato sociale, mentre moltiplica i suoi interventi, elabora categorie e diritti ad esse connessi sempre più diversificati e raffinati; ciò anche se il *welfare* rispondeva in principio a criteri universalistici, sulla base dei quali era stato creato per essere uno strumento di solidarietà generale. Ma, per meglio riuscire a raggiungere l'obiettivo dell'uguaglianza reale anche tra i più emarginati e poveri, è nata l'idea di rinunciare all'universalità fondata su di un ideale di uguaglianza astratta in nome di una vera redistribuzione, che progressivamente sappia adattare l'intervento alla varietà dei casi particolari ed in tutti i campi.

La stessa dinamica democratica finisce per attribuire di per sé un ruolo alle comunità, etnicizzando l'azione dello Stato. Schnapper ritiene, infatti, che il processo di democratizzazione sia animato dall'ambizione di assicurare, attraverso la legge, l'uguaglianza reale e non più solo formale degli individui e che, in funzione di ciò, l'intervento dello Stato sociale, al seguito dell'utopia egualitaria democratica, si faccia sempre più particolaristico e diffuso, elaborando costantemente nuove categorie di beneficiari e moltiplicando i suoi interventi. Lo

⁶ Per una ricostruzione e per le prospettive evolutive del modello francese si veda Weil (2005).

Stato del benessere si sviluppa per soddisfare sempre più i bisogni economici e sociali dei singoli: riconosce ed assicura i diritti del salariato, il diritto alla sopravvivenza materiale ed all'alloggio, alle cure mediche, all'educazione ed alla cultura. La sua azione però è quasi paradossale: frutto del tentativo di assicurare l'universalità dei diritti, finisce poi, attraverso "discriminazioni positive" ed altre politiche di promozione specifica, per difendere i diritti particolari di categorie specifiche. Tra le altre cose, la democratizzazione aspira al pubblico riconoscimento dei diritti identitari di collettività storiche che si trovano all'interno di una stessa società nazionale; così il multiculturalismo si insinua e si sostituisce all'universalismo. All'interno di queste democrazie assistenziali, le forme di trascendenza collettiva, di ispirazione religiosa o politica, vengono consumate dalla ricerca dell'uguaglianza reale, a vantaggio del riconoscimento pubblico di comunità particolari.

Non ci si soffermerà qui sui rischi che tali politiche producono (la sociologa francese sottolinea l'etichettamento, le nuove marginalizzazioni e discriminazioni, la cristallizzazione delle appartenenze alle categorie create, la vittimizzazione, il clientelismo), né sui vantaggi (il riconoscimento, materiale e simbolico, del diritto di ognuno a condizioni di vita decenti ed all'espressione delle proprie particolarità contribuisce a formare e consolidare i legami sociali all'interno di una società, oltre a rispondere all'aspirazione democratica dei suoi membri); sugli uni e sugli altri si potrebbe dibattere a lungo, ricordando anche il fatto che il passaggio dall'intervento universalista a quello particolarista può divenire inevitabile, quando i costi del primo diventano troppo pesanti, e che spesso i due tipi di intervento finiscono per mescolarsi. È però possibile fare qualche esempio. Nel corso degli anni Novanta in Francia, pur proclamandosi principi universalisti che non riconoscono l'esistenza pubblica di gruppi particolari e di diritti collettivi culturali all'interno della popolazione, sono state adottate azioni

particulariste, attraverso politiche come quelle della città o della scuola. Nei fatti si è contravvenuto al principio di uguaglianza formale attraverso politiche pubbliche territoriali che, dietro la facciata della categoria dell'ineguaglianza geografica, riguardavano concrete popolazioni etniche. Alcune leggi intendono, infatti, correggere le disuguaglianze nelle condizioni di vita degli abitanti legate alla situazione geografica, e concedono, dunque, una serie di vantaggi fiscali temporanei (come l'esonero dalle tasse per le imprese o l'attribuzione di maggiori fondi alle scuole che siano situate, o decidano di esserlo, nelle aree considerate) ad esempio per "zone urbane sensibili", "quartieri sensibili", definiti in termini territoriali e socio-economici ma formalmente non etnici (mentre in Australia ed in Canada sarebbero stati denominati proprio come "etnici"). Quindi, anche se formalmente si dice che si tratta di discriminazioni in favore di territori sfavoriti, nella realtà si agisce in favore delle persone che hanno un legame con quei territori (ad esempio certe comunità etniche nelle *banlieues*), a causa del raggruppamento geografico delle popolazioni immigrate di origine modesta. Anche l'assistenza sociale finisce per essere nei fatti un lavoro "etnico", il discorso si allarga poi alle politiche sportive, culturali, religiose (associazioni etniche riconosciute come religiose per beneficiare dello statuto assicurato dalla legge – cfr. Roy, 2002/2003), dell'impiego, dell'istruzione (l'Institut d'Études politiques di Parigi ha stabilito quote per accogliere ragazzi che vengono da "quartieri sensibili", tra i quali si ritiene di trovare gruppi di studenti legati all'immigrazione), dell'accesso ai concorsi e così via (Schnapper, 2002, pp. 200-209). I discorsi e le politiche dell'*affirmative action* si sono acclimatati con grande rapidità in Francia, a seguito, nota con preoccupazione Schnapper, della forza della dinamica democratica legata all'ineluttabile intervento di uno Stato assistenziale etnico. Del resto «la coscienza 'etnica' o 'comunitaria', con una dimensione locale, si accresce col sentimento delle

popolazioni delle periferie qualificate come ‘sensibili’ – termine codificato per designare i quartieri di periferia in cui sono numerosi i figli degli immigrati – di essere marginalizzati» (p. 208⁷). Altri esempi di trattamento differenziato possono essere rinvenuti nei regolamenti comunali che in Francia hanno disciplinato il rito musulmano della macellazione, nelle decisioni dei direttori scolastici, delle carceri o degli ospedali di introdurre nelle mense alimenti differenziati per i cittadini che, in ossequio alle prescrizioni della loro religione, rifiutano di mangiare determinati cibi, come la carne di maiale; si tratta di forme di riconoscimento frutto di compromessi tra istituzioni pubbliche e portatori di differenze legate a religioni come quella musulmana (cfr. Pace, 2004a⁸, p. 31).

L'azione dello Stato sociale si particolarizza e si etnicizza⁹, tenendo sempre più conto della diversità e dell'equità, in no-

⁷ Traduzione di chi scrive.

⁸ Per una presentazione dei differenti modelli europei di trattamento, integrazione e riconoscimento dell'islam nello spazio pubblico si veda lo studio comparativo di Enzo Pace (2004a).

⁹ Amselle (1996, p. 163-164) ricorda che, se il principio di assimilazione repubblicana si afferma dopo la seconda guerra mondiale, in realtà già dalla presidenza Pompidou i poteri pubblici hanno messo in atto una logica implicitamente etno-culturale che si sviluppa sotto Giscard d'Estaing (corsi di arabo nelle scuole pubbliche, emissioni televisive di espressione culturale islamica, cimiteri musulmani, salari agli imam, dialogo dello Stato con i leader delle comunità musulmane). Nel 1990, durante la seconda presidenza Mitterand, è creato un Conseil de réflexion sur l'islam en France, una Fédération des associations islamiques d'Afrique, des Comores et des Antilles (i cui aderenti si vogliono così distinguere dagli arabi) e poi un Conseil consultatif des musulmans de France. Nel 2003 è stato infine eletto il Conseil français du culte musulman. L'indebolimento dell'assimilazionismo repubblicano per Amselle avrebbe comportato la formazione ed il consolidamento di più comunità etniche musulmane e un corrispondente rafforzamento della concezione etnica della nazione francese. Anche il corpo politico francese sembra sempre più apparire come un “conglomerato di comunità”. A ciò si aggiunge che la lenta erosione della coscienza di classe lascia

me della quale si giustifica la discriminazione positiva. Il riconoscimento pubblico dei diritti culturali appare come una condizione per il raggiungimento dell'uguaglianza reale in una democrazia che tende così a favorire i particolarismi. In questo modo, lo Stato assistenziale finisce da un lato per aumentare il suo intervento in tutti i settori, rendendo sempre meno percettibile la distinzione tra dominio pubblico e privato – distinzione che fondava i principi del liberalismo o del repubblicanesimo francese –, ed al contempo, dall'altro lato, finisce per consumare le forme di trascendenza collettiva, politica o religiosa. Fino a che punto, ci si potrebbe allora domandare, i diritti delle collettività particolari possono essere riconosciuti in uno spazio pubblico, ad esempio nazionale o europeo, senza rimettere in questione i valori e le pratiche comuni attorno ai quali si forma una società democratica fondata sulla negoziazione, il dialogo ed il compromesso? È possibile che, come sostiene anche di recente Habermas (2003; 1996/2001), cittadini liberi di esprimere delle differenze culturali, sempre che queste non entrino in contraddizione con i principi fondamentali della Costituzione, aderiscano più facilmente a una cultura politica comune il cui fine sia garantire questa libertà senza per questo annientare la trascendenza politica della democrazia? Il *welfare state* può essere esteso alla cultura nel senso identitario e storico del termine? Schnapper introduce così (2002, p. 188) un dibattito dalle ampie proporzioni che non si intende qui affrontare, ma che si è arrivati ad accenna-

il campo libero alla possibilità di trovare e scegliere riparo identitario nel campo etnico, riferendosi ai propri ascendenti in linea paterna o materna, grazie a "identità di consolazione" (p. 171) che trasformerebbero «uno Stato-nazione dotato di classi sociali in uno Stato comunitario» (p. 172) in cui il confine tra pubblico e privato si fa sempre più sottile, confuso ed attraversato. Il multiculturalismo si starebbe così espandendo nel sistema giuridico francese.

re per mostrare come il ragionamento di Tibi debba tenere conto di un tema almeno più articolato di quanto appaia nelle sue argomentazioni. Al momento è ancora necessario limitarsi a sottolineare che di fatto, dunque anche indipendentemente dal desiderio che ciò avvenga, la categorizzazione prodotta dall'intervento assistenziale dello Stato e dei suoi apparati finisce per attribuire rilevanza alle comunità di tipo etnico (o "neoetnico", come direbbe Roy in riferimento alla costruzione della categoria "musulmani", 2002/2003, 52). Il ruolo di queste ultime in uno spazio pubblico più o meno ampio, dai confini più o meno determinati e più o meno etnicizzato, non sembra essere trascurabile.

Lo studioso di origine siriana è tuttavia contrario all'azione assistenziale degli Stati europei nei confronti degli immigrati che versano in condizioni di povertà, poiché a suo giudizio essa favorisce una cultura etnica della povertà che ostacola l'integrazione. Gli immigrati destinatari dell'assistenza «rappresentano un peso per il sistema sociale perché non rendono delle adeguate prestazioni in cambio» (Tibi, 2002/2003, p. 45) e finiscono con il consolidare la xenofobia. Ma ecco la soluzione: «negli Stati Uniti questo abuso dello Stato sociale ha portato alla nuova legge del *Welfare Bill* del 1996, secondo la quale gli immigrati – sia legali che clandestini – sono esclusi per i primi dieci anni della loro permanenza dalla concessione di prestazioni di assistenza sociale» (*ibidem*); Stato sociale e immigrazione vanno sganciati l'uno dall'altra, poiché il primo attrae l'immigrazione irregolare non controllata. A ciò bisogna aggiungere, infatti, che gli Stati possano regolamentare l'immigrazione e determinarne la qualità selezionando solo le persone qualificate tra tutte quelle che vorrebbero entrare in Europa alla ricerca di un futuro migliore, dato che la politica dell'immigrazione non è lo strumento adeguato alla soluzione del problema della povertà nel mondo, né a quello delle guerre e delle persecuzioni, né a quello del libero desiderio di

spostarsi. «L'immigrazione controllata non significa la semplice immissione di tetti numerici, ma l'istituzionalizzazione di meccanismi giuridici per la regolamentazione e la destinazione a seconda del relativo fabbisogno» (p. 72). La politica dell'immigrazione europea dovrà essere coesa e superare ogni "moralismo". Come avviene negli Stati Uniti, in Canada o in Australia, il visto di entrata viene concesso secondo gli interessi del paese di arrivo e dietro la presentazione di una qualifica professionale per la quale ci sia richiesta sul mercato del lavoro, oltre che dietro l'accertamento di sana costituzione ed abilità al lavoro.

Oltre al fatto che in buona parte gli immigrati possono costituire una risorsa preziosa per lo sviluppo, per il mantenimento dei livelli di benessere e contro l'invecchiamento della popolazione in Europa (cfr. Pastore, 2004), ciò che non appare molto realistico è ritenere che gli immigrati musulmani vi giungano attratti dal desiderio di sopravvivere alle spalle dell'assistenza statale, dal desiderio di non lavorare, da quello di non integrarsi, o che tale desiderio li domini nel tempo una volta entrati. Inoltre molti immigrati, ad esempio in Italia, finiscono per inserirsi nel mercato del lavoro in settori dove non sono necessarie qualifiche specifiche o che sono facilmente acquisibili da chiunque. Si può aggiungere poi che in ogni caso chi entra si trova in condizioni economiche difficili pur avendo un lavoro regolare ma flessibile e spesso insufficientemente redditizio, la mancanza di assistenza è dunque proprio ciò che ne facilita la non integrazione, la radicalizzazione, il recupero e la ricostruzione delle radici religiose e la disposizione a lasciarsi tentare dalle reti di sostegno costruite dai gruppi islamici più radicali che si diffondono anche grazie alla fornitura di prestazioni assistenziali sostitutive.

Se è giusto non eccedere nell'assistenza e, come chiarito da Walzer (1983/1987), avere la possibilità di limitare l'afflusso degli immigrati (caratteristica dell'autodeterminazione di una

comunità legata alla particolare concezione che essa ha di sé e della sua identità comune) – pur con eccezioni legate ad esempio ai profughi vittime di persecuzioni religiose o politiche, verso i quali possono crearsi le condizioni di obbligo morale di un’ampia ma non infinita accoglienza umanitaria –, al contempo non è facile costringersi a pensare che la nostra società debba concepirsi come costituita esclusivamente da connazionali legali e legalizzati. In ogni caso, una volta ammessi gli immigrati devono essere pienamente avviati alla cittadinanza, poiché «la negazione dell’appartenenza è sempre il primo anello di una lunga catena di abusi» (p. 71). A sostegno delle sue tesi, però, Tibi aggiunge che gli immigrati, in Germania spesso entrati grazie all’abuso del diritto di asilo, sono in maggioranza analfabeti non qualificati appartenenti alle fasce inferiori delle piramidi sociali delle loro società di provenienza, ciò che, come si vedrà più avanti, secondo le ricerche sull’immigrazione musulmana in Italia, è spesso uno stereotipo infondato. Così come più ridotta di quanto pensa Tibi è la consistenza degli elementi radicali che entrano in Europa con l’immigrazione.

4.3. *Distorzioni e semplificazioni*

Per quanto riguarda l’accettazione dei valori europei, parte del timore che i musulmani siano portatori di un’alterità inconciliabile con la “cultura guida” può forse essere attenuato da una serie di sintetiche considerazioni che Roberto Gritti (2004, p. 72)¹⁰ ci permette di fare: a) «di fatto nella storia politica musulmana vi sono stati pochissimi casi – molti meno che in

¹⁰ Al quale si rimanda per gli approfondimenti e le specificazioni qui non possibili.

quella cristiana – di Stati che cercavano di imporre ai propri sudditi una dottrina religiosa». Se lo spazio del politico è sempre stato ed è ancora oggi sostanzialmente laico, «l'idea che la teocrazia sia stata e continui a essere la forma di governo tipica del mondo musulmano è, dal punto di vista storico, del tutto priva di fondamento; oggi come nel passato i regimi teocratici sono un'eccezione» (p. 73) (ora l'Iran), mentre esistono molti gruppi fondamentalisti, *jihadisti* e terroristi che propongono l'instaurazione di Stati teocratici; gruppi del tutto minoritari nel mondo musulmano, anche se risultano molto visibili nei media occidentali. «La maggioranza dei paesi musulmani ricade nella categoria del laicismo moderato (semi-democratico o autoritario) in cui lo Stato pur riconoscendo un ruolo centrale alla religione islamica si sforza di garantire una limitata libertà di espressione e protezione alle altre religioni svolgendo così un ruolo di mediazione e di moderazione verso la maggioranza religiosa» (p. 74-75) (come in Indonesia – il più popoloso Stato musulmano del mondo con circa 180 milioni di abitanti nel 2000).

b) Per Gritti, inoltre, gli stereotipi più diffusi tra gli osservatori del mondo islamico, «non provati empiricamente e sostanzialmente falsi» sono: – che l'islam sia «immune alla secolarizzazione, alla laicità, alla modernità», – che sia «la religione del fanatismo, dell'irrazionalità» e della violenza, intrinsecamente integralista, – che sia sostanzialmente monolitico, «immutabile e totalizzante», – che l'identità dei musulmani sia «costruita esclusivamente sulla base del fattore religioso mentre altri 'mattoni' identitari, come quelli di classe, ideologici, comunitari, etnici o nazionali, sarebbero del tutto irrilevanti o oscurati dalla fede», – che i musulmani siano «tutti dei ferventi credenti» (p. 173).

c) In termini generali, le persone di orientamento islamico sono circa il 20% della popolazione mondiale (con una crescita del 7,1% tra il 1990 e il 2000), cioè sono approssimativa-

mente 1,3 miliardi di individui. In Europa occidentale all'inizio del 2002 vivevano circa 13.500.000 musulmani nominali (5 milioni in Francia, 3 milioni in Germania, 1,5 nel Regno Unito, 750.000 in Italia – oggi sono già molti di più¹¹, motivo ulteriore per non pensare solo alla costruzione di fortezze invalicabili ma per cominciare a pensare seriamente a politiche di convivenza articolate e consapevoli delle differenze culturali già presenti) che si sono insediati per rimanere; ad essi bisogna aggiungere altri 8 milioni nell'Europa dell'Est, 66 milioni in Turchia, 13,5 milioni in Russia (negli Stati Uniti, invece, nel 2001 gli adulti che si autoidentificavano nell'islam erano 1.104.000). Si tratta di cifre che mostrano come, dal punto di vista religioso, l'Europa allargata possa ormai essere suddivisa in sei importanti componenti che la attraversano, una delle quali è proprio quella musulmana: 1) l'Europa cattolica, 2) quella protestante, 3) quella ortodossa, 4) quella musulmana, 5) quella ebraica (stimata in 1,6 milioni di persone), 6) quella laica-agnostica-atea. Ma ciò che più conta è che all'interno del mondo musulmano le componenti più radicali, i fondamentalisti religiosi, sono «un fenomeno sociale sostanzialmente minoritario ma diffuso, reso molto visibile dalle modalità di azione e dalla rappresentazione che ne offrono gli esperti e i media globali» (p. 197).

Frequente in proposito è il riferimento a Daniel Pipes (2002)¹², le cui osservazioni sono un ulteriore esempio delle possibilità di costruzione di mondi alternativi da parte di chi lo critica (come Sartori nella prefazione al libro di Pellicani 2004

¹¹ Hanno superato i 15 milioni in Europa Occidentale (sono la seconda religione in quasi tutti i paesi dell'Unione Europea ed è prevista una loro triplicazione entro il 2050), i 3,5 milioni in Germania, il milione in Italia.

¹² Sul sito Internet www.danielpipes.org (che ha una versione italiana: <http://it.danielpipes.org>) è possibile reperire tutti i suoi articoli, tradotti in molte lingue, tra cui quello qui citato: *Who Is the Enemy?* del 2002.

sulle cause del fondamentalismo islamico) e di chi se ne avvale. Pipes, al quale il presidente americano Bush ha affidato il compito di monitorare il mondo islamico, è stato uno dei pochi analisti a comprendere la minaccia dell'Islam militante prima dell'11 settembre, fa parte della "Speciale Task Force in materia di Terrorismo e Tecnologia" al Dipartimento della Difesa americano, nel 1994 ha fondato il Middle East Forum che dirige tuttora, un'organizzazione *no-profit* indipendente, il cui scopo è quello di promuovere gli interessi americani attraverso pubblicazioni, attività di ricerca, di consulenza, di coinvolgimento dei media e di istruzione pubblica. Per questo studioso il nemico numero uno degli Stati Uniti sono gli islamisti militanti che, almeno a partire dal 1979, quando Khomeyni ha preso il potere in Iran dichiarando "morte all'America", sono portatori di un elevato fervore ideologico, che comprende elementi terroristici e di fanatismo religioso, cui si aggiunge il desiderio di rivaleggiare con, e poi sostituire, la "civiltà" occidentale. Senza scendere nei dettagli, Pipes ritiene che i membri dei gruppi violenti dell'islamismo militante del tipo Al-Qaeda siano "qualche migliaio" in tutto; ma esisterebbe un secondo anello di simpatizzanti dei movimenti islamisti radicali, di cui costituiscono un possibile bacino di arruolamento, stimato in 150 milioni di individui; il terzo anello, infine, costituito da musulmani fortemente anti-americani sarebbe di circa 500 milioni di persone. Poiché esistono altrettanti musulmani che non appartengono a nessuna di queste tre fasce e che non sono ostili agli Stati Uniti, l'ipotesi dello scontro di civiltà è per Pipes errata. Anzi, gli Stati Uniti hanno bisogno di stringere rapporti e sostenere l'"islam moderato" in funzione anti-islamista¹³.

¹³ Qui poi però Pipes non sembra escludere l'azione di esportazione militare della democrazia, contraddicendo le teorie politologiche sui processi di democratizzazione e consolidamento democratico.

Inutile ricordare quanto sia ingiustamente semplificatrice e ideologica l'idea dello scontro di civiltà: sia nel supposto "mondo islamico" sia nel supposto "mondo occidentale" – i quali, inoltre, sarebbero comunque storicamente impregnati e "contaminati" l'uno dagli elementi dell'altro (cfr. Buruma e Margalit, 2004) – esistono forti divergenze interne ed anche diversi conflitti infra-religiosi e infra-culturali; l'idea dello scontro esiste, ma soprattutto nella mente ed a volte negli interessi di alcune élites occidentali ed in quella degli islamisti militanti, ed ora nella mente di tutti quelli che indipendentemente dalla loro religione, credenti o non credenti, occidentali o orientali, si sentono aggrediti o resi insicuri da un Altro nell'identificazione del quale hanno subito le costruzioni e gli stereotipi della disinformazione mediatica¹⁴, o che hanno sentito il richiamo e la disinformazione della propaganda islamista e terrorista, o terrorista e non islamica, da una parte e dall'altra. Anche in campo intellettuale esiste una notevole divergenza di opinioni sullo "scontro". Un esempio si trova già, oltre che nel campo della definizione di cosa sia "terrorismo" (cfr. Al-Azm, 2004, 84), nell'interpretazione che viene data del *Jihad* – sulla quale cfr. Pellicani (2004) *vs.* Vercellin (1997). Ma anche nel

¹⁴ Oggi attraverso la televisione e la stampa si forma la coscienza degli avvenimenti della maggior parte degli individui. Ad esempio, è attraverso le immagini di Al-Jazira che un arabofono che vive nel mondo musulmano si rappresenta il divenire dell'umanità; tale messaggio a volte è completato da quello di qualche predicatore di una moschea o dalla lettura di un saggio, ma nel mondo arabo l'accesso a opere moderne tocca una ridotta minoranza della popolazione, la quale è invece sempre più toccata dai canali satellitari che conferiscono forte rilievo alla violenza terroristica (Kepel, 2003, p. 37). Sul rapporto tra rappresentazioni dei media e immigrazione si veda il recente Binotto e Martino (2004), in particolare la parte (cap. 5) dedicata alle distorsioni nei discorsi sull'islam. Uno degli elementi che viene a perdersi a causa delle semplificazioni mediatiche è che sia in Oriente sia in Occidente la religione può essere usata da movimenti a giustificazione di scopi politici (Buruma e Margalit, 2004, pp. 130-132) ma non è di per sé il male.

campo del rilievo da attribuire alla dimensione culturale-religiosa come fattore primario di identificazione potenzialmente tribale capace di produrre guerre e violenze il dibattito è aperto (cfr. Scattolin, 2004) e non necessariamente si concluderà con l'identificazione del ruolo delle grandi imprese multinazionali con l'Occidente o con l'imperialismo liberal-capitalista americano, o con l'identificazione delle popolazioni musulmane con un imperialismo religioso islamista; nel momento in cui riduciamo e semplifichiamo gli attori e le forze in gioco a delle configurazioni unitarie e coerenti a cui appoggiare le nostre interpretazioni veniamo a perdere quello che in realtà è il gioco complesso, contraddittorio ed interattivo degli interessi economici, geopolitici, demografici, sociali e culturali, implicitamente semplificando le fonti dell'agire umano.

Un rilievo che si vuol fare a Pellicani, nonostante il suo approfondito lavoro di ricostruzione, è proprio quello di sottintendere o almeno lasciar pensare che ciò che può essere dedotto dall'analisi dei testi, delle tradizioni e delle ricostruzioni storiche dell'islam possa essere considerato la linea guida dell'azione dei musulmani di oggi, spesso secolarizzati ed individualisti. L'islam è fatto anche di uomini (in gran parte non "jihadisti") e non solo di testi, dunque, oltre a discutere della presunta «incompatibilità di principio che esiste tra l'Islam e l'Occidente» (Pellicani, 2004, p. 75)¹⁵, affermazione che sembra

¹⁵ Anche quando, come Pellicani, ci si riferisce alla teoria dell'aggressione culturale di Toynbee (1934-61, vol. VIII), si dà per scontato l'uso del concetto di civiltà al quale, ancor più che all'idea di una cultura che sia facilmente distinguibile dalle altre, possono essere rivolte le critiche di Amselle (1990/1999) sulla difficoltà di stabilire un confine tra una cultura e un'altra e sull'azione costruttrice che ciò implica (critica che vale anche per Huntington). Per un interessante resoconto della consapevolezza dell'unità del mondo in Toynbee, si veda invece Cotesta (2004, pp. 92-108), che mette in luce come Toynbee abbia auspicato da parte della civiltà occidentale uno sforzo per la pacificazione universale e l'unificazione del genere umano in

trascurare il processo di interpretazione (*ijtihad*) ed i sempre più diffusi tentativi di rinnovamento che passano per questa via (cfr. ad esempio Talbi, 1999; 2002/2003), sarebbe necessario considerare che comunque il livello di conoscenza e di approfondimento delle tradizioni coraniche e delle loro eventuali e possibili implicazioni radicali non è così elevato tra coloro che si dichiarano musulmani – ad esempio tra i musulmani immigrati in Europa, che, come si vedrà, si limitano a seguire determinati comportamenti nella preghiera, nell'alimentazione, nella celebrazione delle festività, a volte nell'abbigliamento e così via –, al di là di ciò che alcuni invece si aspettano; così come del resto avviene tra quanti si dichiarano cattolici e non sanno, o a volte scelgono di dimenticare, che «i fenomeni verificatisi recentemente nell'islam fondamentalista non sono poi così diversi dalle reazioni della Chiesa cattolica nei confronti del 'modernismo' del diciannovesimo secolo e oltre» (Al-Azm, 2000, p. 19 – per ricordare uno degli autori citati dallo stesso Pellicani). Qui si intende sottolineare il fatto che quando si incontrano i musulmani di persona, e non ci si limita a raffigurarseli attraverso l'analisi dell'ortodossia religiosa fino a schiacciarli su di essa, spesso si prende coscienza della

un corpo politico mondiale. Gli jihadisti (“zeloti”) reagiscono male a un'aggressione culturale che tende a degradare chi non riesce a rispondere in maniera adeguata «al rango di colonie del Centro capitalistico» (Pellicani, 2004, p. 57)? Non hanno la forza di capire che è meglio carpire i segreti della forza dell'invasore per diventare come lui e si chiudono in un rifiuto radicale ed irragionevole? Sul fatto che questo comportamento sia comprensibile o meno si può certamente discutere, così come su se sia possibile ridurre le cause di tali reazioni mettendo in discussione l'intolleranza del modello “occidentale” che costringe tutti gli altri a cambiare pur di non essere costretti a sparire (cfr. Cassano, 1996). Un modello occidentale che esporta anche i termini ed i concetti dell'analisi delle scienze sociali, finendo per impedire o rallentare la formazione autonoma di interpretazioni ed auto-comprensioni nel Sud del mondo (cfr. Aymard, 2005).

loro capacità di interpretazione autonoma e di adattamento dei precetti dell'islam ed a volte anche di distacco critico da alcune loro disposizioni, sia che essi siano consapevoli di tali precetti sia che ne abbiano una conoscenza limitata ed ereditata.

Ma torniamo al secondo anello di Pipes. Alle sue considerazioni bisogna aggiungere che «i fondamentalisti, in tutte le diverse culture politico-religiose, assommano – quasi 'fisiologicamente' – a una cifra oscillante tra il 10 e il 20% della popolazione. Sono questi infatti i valori su cui si attestano le stime che riguardano i fondamentalisti protestanti negli Stati Uniti, quelli ebraici in Israele o quelli induisti in India. E l'islam non fa eccezione» (Gritti, 2004, p. 198). Mettendo da parte il terzo anello – e la valutazione di quanti sono gli anti-americanisti tra i non-musulmani – è possibile dire che se i membri del primo anello, i terroristi, sono più numerosi tra i musulmani (per il sociologo italiano «poche decine di migliaia di attivisti» e «qualche milione contando i simpatizzanti») che tra i cristiani, quelli del secondo anello sono una percentuale simile in tutte le religioni, «dunque non esistono religioni più fondamentaliste di altre ma solo realtà dove i fondamentalisti sono più numerosi che in altre; e ciò accade per diverse ragioni (sociali, politiche, economiche¹⁶ ecc.) che poco o nulla hanno a che vedere con i contenuti della dottrina di una specifica fede o religione» (pp. 199-200). Accostare il terrorismo a una religione è spesso una mancanza di rispetto verso le centinaia di milioni di credenti che condannano i terrorismi di qualunque origine essi siano.

La maggior parte dei giovani immigrati con origini musulmane che si radicalizzano e si associano all'islamismo radicale lo fanno in Occidente, dove divengono dei *born again*

¹⁶ Nel campo islamico, l'Arabia Saudita è oggi la sorgente principale di ideologia puritana e fondamentalista, che influenza e finanzia musulmani in tutto il mondo con il denaro che proviene dal petrolio.

muslims, la cui contestazione non è importata dal Medio-Oriente ma è autonoma e moderna, magari antimperialistica o anticapitalistica, e secondo Roy (2003, p. 24) occupa lo spazio di contestazione antisistema che trent'anni fa occupava l'estrema sinistra proletaria. In tutte le religioni, inoltre, il ritorno al religioso si manifesta oggi come un fenomeno prevalentemente generazionale, frutto di una scelta individuale volontaria; i giovani che si rifanno all'islam in Occidente non hanno una formazione religiosa ed il revival religioso corrisponde in parte¹⁷ al desiderio di realizzazione di sé e di autenticità diffuso tra i coetanei in Europa: anche la rivendicazione della possibilità di mettere il velo rinvia a una domanda di riconoscimento e realizzazione individuale di sé e della propria religiosità, non a una pressione comunitaria esercitata sulle ragazze. Roy ricorda anche un altro fenomeno che mostra l'autonomia dell'islam occidentale: in Francia esistono diversi giovani contestatari di origine non-musulmana che passano all'islam entrando in movimenti radicali in cui decidono di adottare la religione di coloro a cui si uniscono. Anche per questo bisogna sottolineare che il processo di reislamizzazione ha dei connotati prettamente europei che non hanno a che fare con lo scontro di civiltà né con modelli venuti dal Medio-Oriente.

Un'ultima considerazione critica rispetto ai timori di Tibi (cfr. 2002/2003, pp. 118-127) sulle difficoltà di formazione di

¹⁷ A ciò bisogna aggiungere infatti che le giovani generazioni uscite dall'immigrazione sono state escluse socialmente, vittime della disoccupazione e delle difficoltà della vita nelle grandi periferie urbane, ma chiamate a un'inclusione nell'orizzonte culturale del paese d'arrivo. Il fallimento dell'inclusione sociale e di quella culturale, oltre che il razzismo, hanno mostrato loro quanto sono differenti e le hanno portate ad interiorizzare questa differenza ed a trasformarla in strumento di rivendicazione identitaria: «voi dite che sono differente? Ebbene sì, lo sono, sono musulmano, e in questo trovo una forza per vivere e sopravvivere in questa società!» (Wieviorka, 2003, p. 13).

un Euroislam che non sia frutto di separazioni o di autonomie ma di un'integrazione che impedisca il formarsi di società parallele fondate sulla *Shari'a* ed avverse all'identità europea può arrivare dal contributo di Lamchichi (2003, p. 49). Quest'ultimo ha saputo mostrare la straordinaria capacità di adattamento ed il desiderio di inserirsi dei musulmani, tanto più che le nuove generazioni, che in Europa incarnano un islam riformista, «sembrano aver già integrato l'essenziale dei valori occidentali. Adattando le loro credenze alle necessità del loro tempo, la loro pratica corrisponde a una riappropriazione della tradizione religiosa all'interno dei valori individualisti della modernità. In una tale prospettiva, l'emergere di un discorso rivendicativo di natura islamica non è necessariamente il segno di un malessere o di un rifiuto dell'integrazione: appare al contrario come il segno di una maturazione, di un radicamento definitivo nella società europea». Quello che si sta costruendo è dunque un islam europeo plurale e responsabile, largamente slegato dall'islamismo politico radicale. Per questo, tenendo conto della questione dell'adesione della Turchia all'Europa, Göle (2003, p. 129) ricorda come la caratteristica della civiltà europea ed occidentale risieda nella sua capacità di creare una relazione con l'Altro, capacità insita nella democrazia. Esattamente come l'islam fondamentalista, la chiusura dello spazio pubblico europeo si basa su una ricerca di purezza quasi essenzialista che contraddice il rispetto della differenza portata da un islam che cerca di coniugare modernità e salvaguardia della propria identità¹⁸; la missione civilizzatrice

¹⁸ Ramadan (1999/2002) – che ha recentemente (30 marzo 2005) lanciato un appello per una moratoria sulle punizioni corporali, la lapidazione e la pena di morte nell'islam – ritiene che per i milioni di musulmani che vivono in Europa quest'ultima vada considerata come *Dar al Shabada* (Casa della Testimonianza), in cui testimoniare il messaggio dell'islam partecipando alla costruzione delle società europee. Avere un'identità multipla di

europea oggi può avere senso anche se saprà accettare la mescolanza ed instaurare relazioni di reciprocità con l'islam europeo.

6.4. *I musulmani in Italia*

Un caso particolarmente interessante di islam europeo – anche perché di meno antica formazione – è quello che si sta costruendo in Italia. Agli scopi ricordati nella premessa, se ne illustreranno ora sinteticamente i caratteri avvalendosi dei risultati delle più recenti ricerche sociologiche effettuate sui musulmani in Italia¹⁹. In questo modo si vedrà come la cultu-

musulmano ed europeo è possibile purché non venga imposta dagli Stati europei la rinuncia agli elementi fondanti dell'appartenenza musulmana. Egli in cambio, pur tenendo viva l'attenzione al mantenimento di una spiritualità religiosa capace però di adattarsi ai tempi, propone ai musulmani immigrati di accogliere lo Stato di diritto, la cittadinanza paritaria, il suffragio universale, il principio di alternanza politica, la lotta contro la discriminazione delle donne, la possibilità di cambiare religione. Ciò non vuol dire rinnegare se stessi e il nucleo centrale del messaggio islamico: Ramadan (che si attira così le critiche di buona parte dell'islam liberale) ritiene infatti che quello di Tibi non sia neanche più un punto di vista musulmano (cfr. Guolo, 2004, pp. 124-125).

¹⁹ Ricordiamo qui Gritti e Allam (2001), la parte di Cotesta (2002b) riferibile ai musulmani, Allievi (2003), per quanto riguarda il livello nazionale; Saint-Blancat (1999), Garelli (presentato in Allievi, 2003), D'Amico (2004), Giacalone (2002), per il livello locale. Per una presentazione dei dati e della composizione delle presenze si ricordano ad esempio Caritas/Migrantes (2004), Di Leo (2004), Fondazione Ismu (2004), Pugliese (2002); sull'allargamento a Est e l'islam: Forti, Pittau, Ricci (2004) e in particolare Allievi (2004a). Per un resoconto dei caratteri e dei problemi della presenza musulmana in Italia si vedano poi Allievi (1999 e 2004b), Stefanini (2004), i contributi compresi in Ferrari (2000), in Ambrosini e Molina (2004) e in Maciotti (2000); cfr. anche Schmidt di Friedberg (1994) sui muridi senegalesi. Un resoconto ben più dettagliato di quanto sia possibile fare qui – dove si daranno ad esempio per scontate le questioni inerenti il calcolo dei musul-

ra degli immigrati islamici, a dispetto di quanto spesso viene dato per assunto, presenta degli ampi caratteri di laicità e di favore nei confronti dell'integrazione.

Nella Tabella 1 si trova un resoconto sintetico della presenza musulmana in Italia (per inciso: è la seconda religione del Paese, ma non si è ancora arrivati alla stipulazione di un'Intesa con lo Stato italiano²⁰) frutto di stime ed elaborazioni proprie dei dati presenti nei testi indicati nella nota 19.

Tabella 1 - I musulmani in Italia (stima 1.1.2005).

<i>Categoria</i>	<i>VA.</i>	<i>%</i>
1) Immigrati regolari	912.000	82,1
2) Immigrati irregolari	132.000	11,9
3) Cittadini italiani non nativi ²¹	57.000	5,1
4) Cittadini italiani nativi convertiti	10.500	0,9
TOTALE	1.111.500	100,0

Il 94% della comunità musulmana italiana è costituito da stranieri non cittadini, la grande maggioranza dei quali desidera stabilirsi durevolmente in Italia ed inserirsi a lungo termine nella sua società. I musulmani stranieri regolari provengono per circa il 31% dal Marocco, per il 23% dall'Albania, poi da Tunisia (8%), Senegal (6%), Egitto (6%), Pakistan (4%), Bangladesh (4%), Algeria (2%), Nigeria (2%), Macedonia (1%) e così via. I primi cinque paesi di provenienza in termini di

mani effettivi – si trova nel Rapporto di ricerca che chi scrive ha presentato al Ministero dell'Interno in gennaio: Spreafico (2005b), *I musulmani in Italia*, Roma, in stampa.

²⁰ Per il momento, nel settembre 2005 il Ministero dell'Interno ha istituito una Consulta islamica con funzioni consultive.

²¹ Tra le vie per acquisire la cittadinanza italiana (ancora prevalentemente legata al principio dello *ius sanguinis* e ancora eccessivamente difficile da ottenere) quella del matrimonio con cittadini italiani rimane preponderante (84% del totale delle acquisizioni, tra cui diversi "matrimoni di comodo").

presenze coprono quasi i tre quarti (74%) della presenza musulmana regolare nella Penisola. La percentuale rimanente si trova sempre più suddivisa in una grande varietà di provenienze – la pluralità etnica e religiosa che caratterizza l'islam nostrano (che spesso riproduce solidarietà nazionali, etniche, tribali, di villaggio, familiari della zona di provenienza), inoltre, ostacola i tentativi di diffusione degli islamisti. Di fronte a una larga maggioranza di sunniti si trova una minoranza di aderenti al sufismo e una di sciiti, senza contare le loro estremamente variegata articolazioni interne.

Rivolgiamoci subito alle caratteristiche che più ci interessano di questi musulmani (caratteristiche/proprietà dalle ricerche prevalentemente rilevate sugli immigrati regolari). Si tratta in maggioranza di individui con un livello di istruzione medio-alto, pratici della lingua italiana, con un livello culturale che è comunque nettamente superiore a quello presente nei loro paesi d'origine.

Se la stragrande maggioranza di essi si dichiara religioso, pochi sono quelli che effettivamente frequentano i luoghi di culto islamici (già a dichiararsi praticanti sono spesso solo la metà di quanti affermano di essere credenti). Se la grande maggioranza pratica il digiuno (*sawm*) durante il mese egiriano²² del *Ramadan*²³ e partecipa alla festa che lo chiude, l'*aid*

²² L'Egira, *hijra*, letteralmente è l'emigrazione e si riferisce a quella del Profeta dalla Mecca a Medina.

²³ Il digiuno si effettua una volta all'anno; anticamente il periodo cadeva probabilmente in estate: *ramadan* significa infatti "torrido". «Nel corso del *Ramadan*, il mese durante il quale era stato rivelato per la prima volta il Corano, tutti i musulmani di età superiore ai dieci anni erano obbligati ad astenersi dal mangiare e dal bere, e dall'aver rapporti sessuali, dall'alba al tramonto; si faceva eccezione per quanti fossero troppo deboli fisicamente per sopportarlo, per i malati di mente, per chi era impegnato in lavori gravosi o nella guerra, e per chi era in viaggio. Esso era considerato un solenne atto di pentimento per i peccati, e una negazione di sé per amore di Dio;

al-fitr, solo pochi si recano in moschea il venerdì per la preghiera di mezzogiorno e solo quasi la metà dei “musulmani-italiani” fa le cinque preghiere quotidiane (a non pregare sono soprattutto i giovani, i celibi, gli studenti, coloro che appartengono a comunità che non hanno avuto una cultura religiosa di base, come gli albanesi); tuttavia, dato che esistono difficoltà nel mantenere un livello di pratica significativo, non si è sempre di fronte a un segno di secolarizzazione. Dominante è invece il favore nei confronti di una società laica, che risulta compatibile anche con una forte identità religiosa. La grande maggioranza dichiara di volersi integrare nella società italiana, accettando alcuni suoi valori pur mantenendo la propria identità religiosa e culturale (il che non vuol dire che non esistano minoranze che dichiarano di non volersi integrare, da alcuni stimate attorno al 15%, e minoranze che al contrario desiderano essere assimilate).

Se la maggioranza relativa dei musulmani risulta favorevole a una società interculturale in cui la popolazione italiana e le comunità immigrate riescano a dar vita a una nuova identità cosmopolita fondendo i valori comuni, vi è una forte minoranza che preferirebbe una società multiculturale in cui ogni comunità possa mantenere la propria autonomia identitaria (ad esempio grazie a proprie scuole, abbigliamento tradizionale, alimentazione differenziata e così via; elementi sui quali sorgono dibattiti e rivendicazioni di riconoscimento nella sfera

i musulmani che digiunavano dovevano iniziare il giorno con una dichiarazione di intenzioni, e la notte poteva essere riempita da preghiere speciali. Avvicinandosi così a Dio, i musulmani si avvicinavano tra loro. L'esperienza del digiuno in comune da parte di un intero villaggio o di un'intera città rafforzava la sensazione di un'unica comunità nel tempo e nello spazio; le ore dopo il tramonto potevano essere trascorse in visite e pasti consumati in comune; la fine del *Ramadan* veniva celebrata con una delle due feste più importanti dell'anno liturgico, con giorni di festeggiamento, visite e doni (*'id al-fitr*)» (Hourani, 1991/2004, p. 151).

pubblica). A ciò bisogna aggiungere del resto che anche la maggioranza degli intervistati italiani è favorevole a che gli immigrati abbiano i loro luoghi di preghiera ed al loro diritto di conservare le proprie tradizioni culturali, anche indossando simboli o indumenti religiosi nelle scuole.

Se in Europa gli immigrati musulmani si trovano di fronte all'alternativa tra la comunitarizzazione (promossa dalle leadership neotradizionaliste²⁴) o la costruzione di una religiosità individuale in assenza di evidenza sociale, in Italia una buona parte di essi sembra aver optato per la seconda, cioè per una fede individuale nell'islam, rispetto al quale mantengono un'appartenenza in primo luogo culturale, per il momento non rivolta ad occupare la scena pubblica – cosa che avviene invece in paesi di più antica immigrazione, spesso per effetto delle ricostruzioni messe in atto ad esempio dalle terze generazioni, cui in Italia in gran parte non si è ancora arrivati. Oltralpe, ad esempio, l'ostentazione dei segni identitari rappresenta un possibile segno d'integrazione, attraverso la richiesta di riconoscimento: messa da parte quando gli immigrati erano solo dei residenti temporanei, l'identità si manifesta col tempo, quando questi s'insediano stabilmente e cominciano a rivendicare i loro diritti; l'integrazione non si raggiunge con l'eliminazione dei tratti culturali ma al contrario con la loro valorizzazione. Al contempo, sempre in Francia, i maghrebini si integrano individualmente ma hanno difficoltà nel formare reti

²⁴ Il che non vuol dire che spesso delle comunità (temporanee, non pervasive e l'appartenenza alle quali è più scelta che ereditata) non si formino anche indipendentemente dai desideri di tali leadership, divenendo reti di solidarietà tra immigrati, oltre che primi strumenti di integrazione ed al contempo di consolidamento identitario (cfr. Spreafico, 2005). L'euro-islam è un modo nuovo e plurale di essere musulmani, che passa sia per scelte personali sia per identificazioni di gruppo alla ricerca di orientamento (cfr. Pace, 2004b, pp. 211-217).

comunitarie di supporto. Un gruppo incapace di mobilitare risorse comunitarie, associative, religiose per difendere i propri interessi collettivi viene spesso respinto come elemento particolarmente estraneo alla società di arrivo; l'assenza di un profilo comunitario forte rafforza l'immagine negativa che la società si fa degli immigrati (cfr. Gallissot e Rivera, 1997; Rivera, 2002).

Particolarmente interessante in proposito è che la maggioranza relativa dei musulmani intervistati in Italia lega la sua identità innanzitutto al paese di origine, all'appartenenza nazionale (come dire: «prima di essere musulmano io sono marocchino, o albanese e così via»; non è infrequente, infatti, che solo dopo l'avvenuta immigrazione venga presa coscienza della propria appartenenza religiosa, prima data quasi per scontata e di cui dopo invece si cominciano ad approfondire i significati, anche in risposta a una società di accoglienza che descrive tali immigrati sempre più in primo luogo come musulmani). Molti meno sono coloro che ritengono che la propria identità risieda per prima cosa nella propria fede religiosa. Rispetto a questi ultimi sono sicuramente di più coloro che possono essere inseriti in ulteriori categorie, quelle di chi si sente cittadino del mondo o, ancora, per metà del proprio paese di origine e per metà italiano²⁵.

La ricerca di una vita migliore, la fuga dalla povertà, la fuga dalla guerra, la ricerca della realizzazione personale sono i primi motivi tra i più citati per l'emigrazione verso l'Italia, di persone che, come si è detto, sono in maggioranza desiderose di rimanerci per sempre. La libertà di parola e di associazione, quella di praticare la propria religione, la democrazia sono, nell'ordine, i valori della società italiana più apprezzati

²⁵ Su questo aspetto in chiave comparativa europea cfr. Heckmann e Schnapper (2003).

dagli immigrati musulmani. Se in generale tra gli immigrati “laici” la democrazia, così come la libertà, è più apprezzata che tra i “religiosi”, agli islamici credenti e praticanti la democrazia piace comunque molto, anzi si osserva come tra i musulmani praticanti la democrazia sia, anche se di poco, più apprezzata che tra gli immigrati cristiani praticanti. La religione islamica, almeno per questo aspetto, non pare un ostacolo per l’integrazione degli immigrati nel sistema politico italiano.

La percezione degli italiani è complessivamente positiva, anche se la loro pur diffusa frequentazione è legata soprattutto all’ambito lavorativo e anche se viene rilevato un atteggiamento a volte razzista (ma attribuito soprattutto all’ignoranza relativa della realtà di altri popoli o agli allarmismi ed alle distorsioni prodotti dai media, che ad esempio enfatizzano la pur presente criminalità immigrata), individualista e formale. I lavoratori italiani vengono visti come bravi ma pronti ad evitare i lavori più faticosi (gli immigrati sono consapevoli di svolgere spesso il lavoro che a questi ultimi non piace) ed a volte privilegiati nell’attribuzione dei livelli lavorativi più alti. La maggioranza degli intervistati ritiene che gli italiani non paghino le tasse (del resto lo stesso lavoro degli immigrati si svolge spesso fuori dall’economia formale) e che la giustizia italiana sia troppo tollerante verso la criminalità. La fiducia nei politici italiani è in genere bassa. Se esistesse un Partito degli immigrati – aperto agli italiani favorevoli ai diritti dei primi – la maggioranza dei musulmani sarebbe pronta a votarlo, con la speranza di ottenere più permessi di soggiorno e un più aperto, facile e veloce accesso alla cittadinanza.

Abbastanza aperti alla possibilità di contrarre matrimonio con gli italiani, gli immigrati musulmani sono effettivamente poligami solo nell’1,5% dei casi, e vedono le famiglie italiane come troppo permissive con i figli e poco rispettose degli anziani. Relativamente alla molto pubblicizzata questione del velo, per la maggioranza dei musulmani una ragazza che nor-

malmente indossa l'*hijab*²⁶ dovrebbe avere il diritto di poterlo mettere anche a scuola. Sono comunque le donne le principali sostenitrici del velo. La mutilazione genitale femminile non è da attribuirsi all'islam, poiché è legata a una cultura diffusa soprattutto «nell'area nilotica e dell'Africa centro-occidentale e, laddove è presente, concerne indistintamente le donne musulmane, cristiane, ebreo e animiste. Ugualmente sono le donne alfabetizzate ed emancipate di queste regioni, indipendentemente dalla loro fede, che si oppongono a questa pratica» (Allam in Gritti e Allam, 2001, 87). Comunque, secondo i dati della ricerca ora ricordata, il 49,5% è contrario a questa pratica, il 24% è più o meno favorevole. In Italia il problema è presente e non può essere trascurato, anche prendendo coscienza della sua dimensione culturale tribale-tradizionale più che religiosa²⁷.

²⁶ Il *bijab* equivale a un *foulard* che copre i capelli e che può avere l'aspetto e le dimensioni più diverse a seconda delle provenienze etno-culturali ed a volte tribali; è a questo che si fa riferimento in Italia quando si parla di velo indossato dalle donne musulmane. Il termine *chador* è invece persiano e vale per l'Iran ed alcuni altri paesi, ad esempio della penisola araba; Allievi (2003, p. 254) ricorda come sia «curioso che il termine abbia preso piede in Italia, dove di iraniani ve ne sono pochissimi, e tra essi i musulmani praticanti sono una minoranza, trattandosi in buona parte di esuli sfuggiti proprio alla rivoluzione iraniana». In Italia la donna musulmana, al pari della religiosa cristiana, può indossare il velo a condizione che si renda possibile l'identificazione della persona. Sono invece il *niqab* arabo o la *burqa* afghana a ricoprire integralmente la donna. «Il velo non è un'invenzione islamica. Le notizie più antiche di donne velate arrivano da Palmira, nel I secolo d.C.. Venne in seguito comunemente usato nell'impero bizantino, da cui probabilmente lo presero i musulmani» (Buruma e Margalit, 2004, p. 113).

²⁷ Poligamia, mutilazioni genitali, uso del velo, spesso hanno radici in tradizioni tribali millenarie slegate dall'islam e che possono riguardare anche altre religioni, così come la poligamia è proibita per legge in Turchia, Tunisia ed Albania e come la maggioranza dei paesi musulmani non conosce o vieta le mutilazioni genitali femminili. «Storicamente l'islam ha ereditato queste pratiche vigenti nelle comunità idolatre, cristiane ed ebreo del VII secolo

Più frammentata è l'opinione circa l'educazione religiosa dei giovani musulmani: vi è una maggioranza relativa che ritiene che essa debba essere promossa mediante l'insegnamento dell'islam nella scuola italiana, una minoranza consistente è per la sua promozione attraverso una scuola di lingua e cultura araba, e di poco inferiori sono quelli che pensano a una scuola coranica, comunque non in sostituzione ma in aggiunta alla scuola italiana. Invece, mettendo da parte i "cinque pilastri" dell'islam²⁸ (attestazione di fede: *shabada*²⁹; pratica della preghiera: *salat*; elemosina rituale obbligatoria: *zakat*; digiuno del *ramadan*; pellegrinaggio alla Mecca: *hajj*), un buon musulmano si distingue innanzitutto perché rispetta la *shari'a*³⁰ – «che però, a differenza di ciò che si pensa in Occidente, dove la si associa all'obbedienza a una legge divina, per il credente musulmano evoca più, anche letteralmente, il 'seguire la retta via', un codice morale dunque» (Allievi, 2003, pp. 243-244) –, poi perché non fa del male a nessuno ed è uomo di pace, poi perché legge ed impara a memoria il Corano (*Qur'ân*³¹), per-

nella Penisola Arabica e si è limitato a regolamentarle. [...] Quanto alla mutilazione genitale femminile il Corano non ne fa assolutamente menzione e un *badis*, un detto attribuito al profeta Muhammad, in cui tale pratica verrebbe legittimata non è però accettato dalla maggioranza degli *ulema*. Detto ciò, rimane la realtà che l'islam è l'unica religione monoteista rivelata che ammette formalmente la poligamia» (*ivi*, 89-90).

²⁸ *Arkân al-islâm*, sui quali cfr. ad esempio Hourani (1991/2004, pp. 149-154), Branca (2000, pp. 52-58).

²⁹ «(*ashadu*) la ilah illa Allah wa (*ashadu*) Mubammad rasul Allah» = «(testimonio) che non c'è dio all'infuori di Dio e (testimonio) che Muhammad è il Profeta di Dio».

³⁰ Il diritto religioso islamico, legato al Corano, ai Detti e Fatti del Profeta (*hadith*), al Consenso della comunità dei dotti ed allo sforzo razionale di interpretazione. Si tratta di un complesso di prescrizioni «che formano i valori morali e la coscienza religiosa dei musulmani e sono fonte di specifiche norme legali» (Al-Azm, 2000, p. 141).

³¹ Letteralmente "recitazione".

ché trasmette la religione islamica ai figli, perché frequenta la moschea e così via fino a percentuali ridottissime che dicono “perché diffonde e fa conoscere l’islam” ai non musulmani, il che smentisce il forte proselitismo che normalmente viene attribuito ai musulmani. La maggioranza dei musulmani intervistati, inoltre, pensa che applicare i principi islamici significhi in buona parte rispettare valori comuni a tutte le religioni, come l’altruismo, la distinzione tra bene e male, il rispetto reciproco, la correttezza dei comportamenti.

La cultura dei musulmani risulta connotata da un forte senso di solidarietà e di ospitalità; ancora centrali sono la relazione parentale e le reti familiari: la famiglia, ad esempio per i marocchini, è il fulcro di ogni pratica collettiva, la pratica del ricongiungimento familiare è uno dei canali da essi privilegiati per stabilirsi in Italia. Il livello di associazionismo in ambito socio-assistenziale, culturale, sindacale e religioso è invece basso e comunque insufficiente sia rispetto al bisogno sia alle potenzialità. Esiste una maggioranza silenziosa di persone provenienti da paesi musulmani che non si sente rappresentata dall’“islam organizzato” e non vi partecipa: la grande maggioranza dei musulmani in Italia sfugge all’inquadramento associativo-religioso comunitario. Tuttavia, sebbene non molto frequentata, vi è un’ampia e vivace articolazione organizzativa (che registra una forte competizione tra associazioni musulmane di diverso orientamento, le cui sigle sono ormai in parte note: Ucoii, Centro culturale islamico d’Italia, Coreis, Ahl al Bait, Ciml, Gmi, Admi, confraternite sufi, Usmi, Uio, Ami, Umi e così via; ad esse andrebbe poi aggiunto il variegato panorama dei movimenti islamici transnazionali) di cui qui non è possibile rendere conto. Ci si limita a ricordare che la diffusione di organismi ed associazioni di matrice islamica, che in Italia ha raggiunto il culmine nel corso degli anni Novanta, è un segno di radicamento dell’immigrazione sul territorio, un segno del desiderio di integrazione (assieme a quello di riven-

dicazione dei propri diritti). Per alcune altre di tali organizzazioni, e per le sale di preghiera ad esse collegate, in alcuni casi ha circolato anche l'islam radicale e rivoluzionario (ad esempio per l'Istituto culturale islamico di viale Jenner a Milano), che in Italia è sicuramente minoritario ma esiste e danneggia il desiderio di integrazione di una maggioranza che, a sua volta, deve acquisire una maturità tale da contribuire a isolarlo.

4.5. *Elementi conclusivi*

Anche grazie alle evidenze sin qui ricordate è possibile capire su quali basi può poggiare un processo di integrazione europeo che sappia tenere conto delle differenze che l'immigrazione porta con sé e al contempo semina nel lungo periodo. I musulmani in Italia hanno proprie specificità – a volte legate alla “fase migratoria” che attraversano – ma anche molti punti in comune con i musulmani in Europa, le politiche di integrazione dovranno tenere conto di entrambi. In particolare, sarà utile tenere in considerazione il possibile ruolo di mediazione dei convertiti autoctoni, la crescita del fenomeno delle coppie miste e la formazione delle seconde generazioni, tre aspetti di grande rilievo per la formazione di un vero e proprio “islam europeo”.

In Italia, soprattutto quello delle seconde generazioni – nella loro disomogeneità comunque legate a un sistema di significati in gran parte riferiti a una realtà non islamica – sarà un fenomeno da monitorare nel tempo, per le sue implicazioni in termini di possibilità di integrazione. Formatesi in scuole e davanti a televisori italiani, esse hanno interessi, stili di vita e desideri di consumo che ricalcano quelli dei coetanei italiani, e difficilmente considereranno accettabili le modalità di integrazione subalterna sperimentate dai genitori, così come i

lavori duri da questi ultimi svolti (e la situazione è aggravata dagli elevati tassi di disoccupazione e da un mercato del lavoro che tende ad incapsularli in posizioni lavorative prive di prospettiva). In secondo luogo vi sono il disagio e le difficoltà dovute alle necessità di ricerca, costruzione e negoziazione di un'identità al confine tra origine e residenza (rilievo specifico assume, inoltre, la costruzione dell'identità di genere delle ragazze), il che può comportare crisi identitarie, conflitti intergenerazionali, o reinvenzioni anche radicali della cultura d'origine. In terzo luogo vi è una dissonanza "politico-civile". L'acquisizione della cittadinanza dopo il compimento della maggiore età, in seguito a una decisione discrezionale dell'amministrazione, può comportare una discrasia tra le aspettative associate alla condizione fattuale di inserimento in una realtà sociale e le difficoltà di produzione di un senso di auto-identificazione nei tratti fondanti della comunità d'arrivo, difficoltà legate a un accesso eccessivamente posposto ai diritti connessi a una piena cittadinanza, ad esempio quelli di voto (Demarie e Molina, 2004).

Se i padri si pongono il problema di preservare i figli dal contagio di una società che gli appare come priva di valori religiosi, i figli sono più aperti e divisi tra il rifiuto in base a criteri religiosi e l'accettazione di un modello di vita attraente e non necessariamente incompatibile con la cultura d'origine. Spesso si sperimentano o «si inventano modalità diverse che possono essere contemporaneamente di adesione e di distacco dalla cultura e religione d'origine: magari di 'identificazione affettiva con distacco dottrinale'; o ancora, di identificazione parziale, magari intermittente» (Allievi, 2002, p. 72), di identificazione plurale. Nel passaggio dalla prima alla seconda generazione vi è un iniziale declino dell'identificazione religiosa, anche in termini di pratica, una tendenziale secolarizzazione dei comportamenti (come del resto avviene anche per i giovani di altre religioni); ma si assiste allo stesso tempo a una

trasformazione del riferimento all'islam ed al recupero dei valori religiosi, di cui ci si riappropria sotto altre forme. Mentre si va perdendo il legame con un islam etnico (quello dei padri) si fa strada una religiosità "glocale", al contempo locale (legata al quartiere) e universale (in riferimento alla *umma*, cioè la comunità larga dei credenti).

Il processo di individualizzazione – ciò che conta è il significato che ciascuno decide di attribuire alla propria appartenenza religiosa – va poi di pari passo con un graduale progresso verso l'elevamento dell'età del matrimonio, la più tardiva età di concepimento dei figli e la diminuzione del loro numero, il ricorso più frequente alla contraccezione, la scolarizzazione femminile, la presenza femminile nel mercato del lavoro, la diffusione della cultura urbana, il ruolo sempre più incisivo dei mass media, il passaggio alla famiglia monoparentale, pur nella persistenza di elementi contrari come il matrimonio combinato o forzato. Inevitabile è l'influsso e l'esempio che la società di arrivo ha sulle pratiche, le credenze ed i comportamenti dei nuovi arrivati; non da trascurare, in direzione di una più equa bidirezionalità, è il processo inverso di influenza dalle minoranze in direzione della – seppur estremamente articolata, complessa ed in evoluzione – "maggioranza"; infatti, solo quando coloro che sono considerati devianti o «eccentrici» vengono accettati per ciò che sono, come aventi un contributo potenziale da apportare, piuttosto che quando vengono considerati delle minacce, è possibile l'instaurarsi di relazioni vitali effettivamente armoniose»: così, mentre ci ricorda la possibile simmetria dei rapporti di influenza, Serge Moscovici (1976-1979/1981, p. 253) ci può fornire un indirizzo per lo sviluppo dell'incontro tra le società d'accoglienza e le diverse manifestazioni, in più modi costruite e ricostruite, della cultura islamica.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- A'LA MAUDUDI S.A. (1967), *Islamic Way of Life*, Markazi Maktaba Islami, Delhi.
- ABU ZAYD N.H. (1996), *Il discorso religioso contemporaneo: meccanismi e fondamenti intellettuali*, in AA.VV., *I fratelli musulmani e il dibattito sull'Islam politico*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.
- AIME M. (1999), *Identità etniche o politiche?*, in AMSELLE J.-L. (1990), *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Bollati Boringhieri, Torino.
- AIME M. (2004), *Eccessi di culture*, Einaudi, Torino.
- AL-ASHMAWY M.S. (1996), *La sovranità di Dio*, in AA.VV., *I fratelli musulmani e il dibattito sull'Islam politico*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.
- AL-AZM S.J. (2000), *L'Illuminismo islamico. Il disagio della civiltà*, Di Renzo, Roma.
- AL-AZM S.J. (2004), *Islam, terrorismo e Occidente oggi*, in AYMARD M., BARBERINI G., MAFFETTONE S. (a cura di), *Il Mediterraneo: ancora Mare Nostrum?*, Luiss University Press, Roma.
- ALLIEVI S. (1999), *I nuovi musulmani: i convertiti all'islam*, Edizioni Lavoro, Roma.
- ALLIEVI S. (2002), *Musulmani d'Occidente. Tendenze dell'islam europeo*, Carocci, Roma.
- ALLIEVI S. (2003), *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese*, Einaudi, Torino.
- ALLIEVI S. (2004a), *L'allargamento ad Est dell'Unione Europea e la presenza musulmana*, in FORTI O., PITTAU F., RICCI A. (a cura

- di), *Europa. Allargamento a Est e immigrazione*, Centro studi e ricerche Idos/Caritas italiana, Roma.
- ALLIEVI S. (2004b), *I musulmani in Italia: chi sono e come ci vedono*, in «Limes. Rivista italiana di geopolitica», 3, pp. 97-107.
- AL-NAYFAR H. (1998), *Diritti dell'uomo, diritti della comunità e diritti di Dio*, in PACINI A. (a cura di), *L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.
- AMBROSINI M. (2005), *Sociologia delle migrazioni*, il Mulino, Bologna.
- AMBROSINI M., MOLINA S. (a cura di) (2004), *Seconde generazioni. Un'introduzione al futuro dell'immigrazione in Italia*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.
- AMSELLE J.-L. (1990), *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999.
- AMSELLE J.-L. (1996), *Vers un multiculturalisme français. L'empire de la coutume*, Aubier, Paris.
- AMSELLE J.-L. (2001), *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Flammarion, Paris.
- ANDERSON B. (1991), *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Manifestolibri, Roma, 2001.
- AN-NA'IM A.A. (1996), *Towards an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights and International Law*, Syracuse University, Syracuse.
- AN-NA'IM A.A. (1998), *Il conflitto tra la sharia e i moderni diritti dell'uomo*, in PACINI A. (a cura di), *L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.
- ARCHER M. (1988), *Culture and Agency*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ARCHIBUGI D. (1997), *So What if Democracies don't Fight Each Other?*, in «Peace Review», 9, 3, pp. 379-384.
- ARCHIBUGI D., BEETHAM D. (1998), *Diritti umani e democrazia cosmopolitica*, Feltrinelli, Milano.
- AYMARD M. (2005), *Sociologi e antropologi, basta col pensiero unico*, in «Vita e Pensiero», 4, luglio-agosto, pp. 101-106.
- BARDONE E., ROSSI E. (a cura di) (2004), *Oltre le culture. Valori e contesti della comunicazione interculturale*, Ibis, Como-Pavia.
- BAR-ON D. (1994), *Conceptual Relativism and Translation*, in

- AA.VV., *Language, Mind and Epistemology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London.
- BARTH F. (1969), *I gruppi etnici e i loro confini*, in MAHER V. (a cura di), *Questioni di etnicità*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1994.
- BASTIDE R. (1970), *Noi e gli altri. I luoghi d'incontro e di separazione culturali e razziali*, Jaca Book, Milano, 1971.
- BAUMANN G. (1999), *L'enigma multiculturale. Stati, etnie, religioni*, il Mulino, Bologna, 2003.
- BECK U. (1986), *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma, 2000.
- BECK U. (2003), *La società cosmopolita. Prospettive dell'epoca post-nazionale*, il Mulino, Bologna.
- BELLAH R. (1966), *Civil Religion in America*, in «Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences», 1, 96, pp. 1-21.
- BENEDICT R. (1934), *Modelli di cultura*, Feltrinelli, Milano, 1960.
- BENHABIB S. (2002), *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, il Mulino, Bologna, 2005.
- BERGER P.L., LUCKMANN T. (1966), *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna, 1969.
- BERLIN I. (1990), *The Pursuit of the Ideal*, in HARDY H. (a cura di), *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, Fontana, London.
- BERQUE J. (1993), *Relire le Qur'an*, Albin Michel, Paris.
- BINOTTO M., MARTINO V. (a cura di) (2004), *FuoriLuogo. L'immigrazione e i media italiani*, Luigi Pellegrini, Cosenza – Rai-Eri, Roma.
- BOHMAN J. (1999), *Citizenship and Norms of Publicity*, in «Political Theory», 27, 2, April, pp. 176-202.
- BOUDON R. (1999), *Il senso dei valori*, il Mulino, Bologna, 2000.
- BOURDIEU P. (1980), *Le sens pratique*, Minuit, Paris.
- BRANCA P. (2000), *I musulmani*, il Mulino, Bologna.
- BRAUDEL F. (1967), *Civiltà materiale e capitalismo*, Einaudi, Torino, 1977.
- BURUMA I., MARGALIT A. (2004), *Occidentalismo. L'Occidente agli occhi dei suoi nemici*, Einaudi, Torino.
- CAMPANINI M. (1999), *Islam e politica*, il Mulino, Bologna.

- CANEY S. (2001), *Compatibility and Diverse Cultures*, in CANEY S., JONES P. (a cura di), *Human Rights and Global Diversity*, Frank Cass, Oxford.
- CANEY S. (2005), *Justice Beyond Borders*, Oxford University Press, Oxford.
- CANIGLIA E. (2003), *Il multiculturalismo come forma sociale del postmoderno*, in CANIGLIA E., SPREAFICO A. (a cura di), *Multiculturalismo o comunitarismo?*, Luiss University Press, Roma.
- CARITAS/MIGRANTES (a cura di) (2004), *Dossier statistico Immigrazione 2004. XIV Rapporto*, Centro studi e ricerche Idos, Roma.
- CARTER I. (2004), *L'incommensurabilità dei valori e il diritto alla libertà*, in BARDONE E., ROSSI E. (a cura di), *Oltre le culture. Valori e contesti della comunicazione interculturale*, Ibis, Como-Pavia.
- CASSANO F. (1996), *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma-Bari.
- CASSESE A. (2002), *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari.
- CEDERMAN L.-E. (2001), *Back to Kant: Reinterpreting the Democratic Peace as a Macrobistorical Learning Process*, in «American Political Science Review», 95, 1, March, pp. 15-31.
- CERUTTI F. (a cura di) (2000), *Gli occhi sul mondo*, Carocci, Roma.
- CHAN S. (1997), *In Search of Democratic Peace: Problems and Promise*, in «Mershon International Studies Review», 41, May, pp. 59-91.
- COLOMBO V., GOZZI G. (a cura di) (2003), *Tradizioni culturali, sistemi giuridici e diritti umani nell'area del Mediterraneo*, il Mulino, Bologna.
- COSTA P. (2004), *Religione, modernità e secolarizzazione*, postfazione a TAYLOR C. (2002), *La modernità della religione*, Meltemi, Roma.
- COTESTA V. (1999), *Sociologia dei conflitti etnici*, Laterza, Roma-Bari.
- COTESTA V. (2002a), *Globalizzazione e diritti umani*, in AYMARD M., BARCA F. (a cura di), *Conflitti, migrazioni e diritti dell'uomo. Il Mezzogiorno laboratorio di un'identità mediterranea*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ).

- COTESTA V. (2002b), *Lo straniero. Pluralismo culturale e immagini dell'Altro nella società globale*, Laterza, Roma-Bari.
- COTESTA V. (2004), *Sociologia del mondo globale*, Laterza, Roma-Bari.
- CRESPI F. (2003), *Manuale di sociologia della cultura*, Laterza, Roma-Bari.
- CRESPI F. (2004), *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari.
- CRESPI F. (2005), *Sociologia del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari.
- CROUCH C. (1999) *Sociologia dell'Europa Occidentale*, il Mulino, Bologna, 2001.
- CUCHE D. (2001), *La nozione di cultura nelle scienze sociali*, il Mulino, Bologna, 2003.
- D'AMICO R. (a cura di) (2004), *Diffusione e differenziazione dei modelli culturali in una metropoli mediterranea. Indagine sui gruppi e i movimenti religiosi non cattolici presenti a Catania*, Franco Angeli, Milano.
- DASSETTO F. (2004), *L'incontro complesso. Mondi occidentali e mondi islamici*, Città Aperta, Troina (EN).
- DAVIDSON D. (1984), *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford.
- DAVIDSON D. (1992), *The Second Person*, in UEHLING F., WETTSVEIN A. (a cura di), *Midwest Studies in Philosophy XVII: The Wittgenstein Legacy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- DE CARO M. (1998), *Dal punto di vista dell'interprete*, Carocci, Roma.
- DE CERTEAU M. (1980), *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma, 2001.
- DEMARIE M., MOLINA S. (2004), *Le seconde generazioni. Spunti per il dibattito italiano*, in AMBROSINI M., MOLINA S. (a cura di), *Seconde generazioni. Un'introduzione al futuro dell'immigrazione in Italia*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.
- DI LEO F. (2004), *Il nostro islam in cifre*, in «Limes. Rivista italiana di geopolitica», 3, pp. 121-130.
- DOYLE M. (1983), *Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs*, Parte I e II, in «Philosophy and Public Affairs», 12, Summer-Autumn, pp. 205-235.

- DURKHEIM É. (1893), *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano, 1962.
- DURKHEIM É. (1912), *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano, 1963.
- DWORKIN R. (1977), *Taking Rights Seriously*, Duckworth, London.
- EL-FADL K.A. (2003), *Islam and the Challenge of Democracy*, in «Boston Review: a Political and Literary Forum», April-May, <http://bostonreview.net/BR28.2/abou.html>.
- ESPOSITO J.L., VOLL J.O. (1996), *Islam and Democracy*, Oxford University Press, New York-Oxford.
- FERRAJOLI L. (2002), *Diritti Fondamentali*, Laterza, Roma-Bari.
- FERRARA A. (1995), *Presentazione di WEBER (1920), Considerazioni intermedie. Il destino dell'Occidente*, Armando, Roma.
- FERRARA A. (1996), *Multiculturalismo ben temperato e democrazia*, in CRESPI F., SEGATORI R. (a cura di), *Multiculturalismo e democrazia*, Donzelli, Roma.
- FERRARA A. (1998), *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Feltrinelli, Milano, 1999.
- FERRARA A. (2000), *Giustizia e Giudizio*, Laterza, Roma-Bari.
- FERRARA A. (2003), *Two Notions of Humanity and the Judgement Argument for Human Rights*, in «Political Theory», 3, pp. 392-420.
- FERRARI S. (a cura di) (2000), *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, il Mulino, Bologna.
- FILALY-ANSARY A. (2003), *Islam e laicità. Il punto di vista dei musulmani progressisti*, Cooper Castelvechi, Roma.
- FONDAZIONE ISMU (a cura di) (2004), *Nono Rapporto sulle migrazioni 2003*, Franco Angeli, Milano.
- FOOT P. (1970), *Morality and Art*, in «Proceedings of the British Academy», 56, pp. 131-144.
- FORTI O., PITTAU F., RICCI A. (a cura di) (2004), *Europa. Allargamento a Est e immigrazione*, Centro studi e ricerche Idos/Caritas italiana, Roma.
- FUKUYAMA F. (1999), *La grande distruzione. La natura umana e la ricostruzione di un nuovo ordine sociale*, Baldini & Castoldi, Milano, 2001.
- GALLISSOT R. (1997), *Identità-identificazioni*, in GALLISSOT R., RIVERA A. (a cura di), *L'imbroglione etnico*, Dedalo, Bari.

- GALLISSOT R., RIVERA A. (a cura di) (1997), *L'imbroglione etnico*, Dedalo, Bari.
- GARFINKEL H. (1967), *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
- GASPARINI A. (1995), *Per l'indicazione di alcuni elementi concettuali dell'appartenenza territoriale*, in BURGALASSI S., BIANCHERI R. (a cura di), *Appartenenza e identità. Particolarismo e universalismo*, ETS, Pisa.
- GEERTZ C. (1973), *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna, 1987.
- GEERTZ C. (2000), *Antropologia e filosofia*, il Mulino, Bologna, 2001.
- GEHLEN A. (1940-66), *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1990.
- GEWIRTH A. (1984), *The epistemology of Human Rights*, in FRANKEL P.E., MILLER Jr F.D., JEFFREY P. (a cura di), *Human Rights*, Basil Blackwell, Oxford.
- GIACALONE F. (a cura di) (2002), *Marocchini tra due culture. Un'indagine etnografica sull'immigrazione*, Franco Angeli, Milano.
- GIDDENS A. (1984), *La costituzione della società*, Edizioni di Comunità, Milano, 1990.
- GLISSANT E. (1964), *Il quarto secolo*, Edizioni Lavoro, Roma, 2003.
- GLISSANT E. (1996), *Poetica del diverso*, Meltemi, Roma, 1998.
- GODELIER M. (1996), *Meurtre du Père ou sacrifice de la sexualité? Conjectures sur les fondements du lien social*, in GODELIER M. – HASSOUN J. (a cura di), *Meurtre du Père. Sacrifice de la sexualité. Approches anthropologiques et psychanalytiques*, Arcanes, Paris.
- GÖLE N. (2003), *Renoncer à la «pureté» européenne*, in WIEVIORKA M. (a cura di), *L'avenir de l'islam en France et en Europe*, Balland, Paris.
- GRIFFITH S.B. (1963), *Sun Tzu. The Art of War*, Oxford University Press, Oxford.
- GRISWOLD W. (1994), *Sociologia della cultura*, il Mulino, Bologna, 1997.
- GRITTI R. (2004), *La politica del sacro. Laicità, religione, fondamentalismi nel mondo globalizzato*, Guerini, Milano.

- GRITTI R., ALLAM M. (a cura di) (2001), *Islam, Italia. Chi sono e cosa pensano i musulmani che vivono tra noi*, Guerini, Milano.
- GUOLO R. (2004), *L'Islam è compatibile con la democrazia?*, Laterza, Roma-Bari.
- GUTMANN A. (1993), *The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics*, in «Philosophy and Public Affairs», 22, 3, pp. 171-206.
- HABERMAS J. (1992), *Moral Consciousness and Communicative Action*, Polity Press, Cambridge.
- HABERMAS J. (1996), *Lotta di riconoscimento nello Stato democratico di diritto*, in HABERMAS J., TAYLOR C., *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano, 2001.
- HABERMAS J. (2003), *De la tolérance religieuse aux droits culturels*, in «Cités. Philosophie, Politique, Histoire», 13, pp. 147-170.
- HART H.L. (1955), *Are there any natural rights?*, in «*The Philosophical Review*», 64, 2, April, pp. 175-191.
- HAYDEN P. (2001), *The Philosophy of Human Rights*, Paragon House, St.Paul, MN.
- HECKMANN F., SCHNAPPER D. (a cura di) (2003), *The Integration of Immigrants in European Societies. National Differences and Trends of Convergence*, Lucius & Lucius, Stuttgart, (Forum Migration 7).
- HOBBS T. (1651), *Leviathan*, in «Oxford World's Classics», Oxford University Press, Oxford-New York, 1996.
- HOBBSAWM E.J., RANGER T. (a cura di) (1983), *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino, 1994.
- HOURLANI A. (1991), *Storia dei popoli arabi*, Mondadori, Milano, 2004.
- HUME D. (1751), *Opere filosofiche*, Laterza, Roma-Bari, 1987.
- HUNTINGTON S.P. (1993), *The Clash of Civilizations*, in «Foreign Affairs», Summer, pp. 22-49.
- HUNTINGTON S.P. (1996), *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano, 1997.
- IGNATIEFF M. (2003), *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Feltrinelli, Milano.
- JACKMAN H. (1998), *Individualism and Interpretation*, in «Southwest Philosophy Review», 14, 1, January.
- JACKMAN H. (1999), *Moderate Holism and the Instability Thesis*, in «American Philosophical Quarterly», 36, 4, October.

- JONES C. (1999), *Global Justice, Defending Cosmopolitanism*, Oxford University Press, Oxford.
- KANT I. (1784), *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose*, in REISS H. (a cura di) (1970), *Kant's Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge.
- KANT I. (1790), *Critica del giudizio*, Bompiani, Milano, 2004.
- KANT I. (1795), *Per la pace perpetua*, Milano, Feltrinelli, 2001.
- KAPUŚCIŃSKI R. (1998), *Ebano*, Feltrinelli, Milano, 2003.
- KEENAN E.L. (1978), *Some Logical Problems in Translation*, in GUENTHNER A., GUENTHNER-REUTTER M. (a cura di), *Meaning and Translation*, Duckworth, London.
- KELSEN H. (1959), *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Edizioni di Comunità, Milano.
- KELSEN H. (1966), *La dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino.
- KELSEN H. (1970), *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino.
- KEPEL G. (1994), *A ovest di Allah*, Sellerio, Palermo, 1996.
- KEPEL G. (2003), *La dérive terroriste: une question marginale?*, in WIEVIORKA M. (a cura di), *L'avenir de l'islam en France et en Europe*, Balland, Paris.
- KEPEL G. (2004), *Fitna. Guerra nel cuore dell'islam*, Laterza, Roma-Bari.
- KOZAKAÏ T. (2000), *Lo straniero, l'identità. Saggio sull'integrazione culturale*, Borla, Roma, 2002.
- KURZMAN C. (a cura di), (1998), *Liberal Islam*, Oxford University Press, New York-Oxford.
- KYMLICKA W. (1999), *La cittadinanza multiculturale*, il Mulino, Bologna.
- LAMCHICHI A. (2003), *Islam(s) de France et intégration républicaine: penser le pluralisme*, in WIEVIORKA M. (a cura di), *L'avenir de l'islam en France et en Europe*, Balland, Paris.
- LARMORE C. (1996), *The Morals of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- LÉVI-STRAUSS C. (1958), *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano, 1966.
- LINTON R. (1945), *The Cultural Background of Personality*, Appleton Century, New York.

- LUHMANN N. (1975), *Potere e complessità sociale*, Il Saggiatore, Milano, 1979.
- LUKES S. (2003), *Liberals and Cannibals*, Verso, London.
- MAALOUF A. (1998), *L'identità*, Bompiani, Milano, 1999.
- MACIOTI M.I. (a cura di) (2000), *Immigrati e religioni*, Liguori, Napoli.
- MAFFESOLI M. M. (1988), *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*, La Table Ronde, Paris, 2000.
- MALINOWSKI B.K. (1944), *Teoria scientifica della cultura e altri saggi*, Feltrinelli, Milano, 1962.
- MAOZ Z., RUSSETT B. (1993), *Normative and Structural Causes of Democratic Peace, 1946-1986*, in «The American Political Science Review», 87, 3, September, pp. 624-638.
- MATERA V. (2004), *Contro la cultura. Note critiche su un concetto equivoco*, in BARDONE E., ROSSI E. (a cura di), *Oltre le culture. Valori e contesti della comunicazione interculturale*, Ibis, Como-Pavia.
- MATTELART A., NEVEU E. (1996), *Cultural Studies' Stories. La domestication d'une pensée sauvage?*, in «Réseaux», Cnet, 80, pp. 11-58.
- MERTON R.K. (1957), *Teoria e struttura sociale*, il Mulino, Bologna, 1959.
- MODOOD T. (1998), *Anti-essenzialismo, multiculturalismo e "riconoscimento" dei gruppi religiosi*, in CANIGLIA E., SPREAFICO A. (a cura di) (2003), *Multiculturalismo o comunitarismo?*, Luiss University Press, Roma.
- MORGHENTAU H. (1951), *In Defence of the National Interest*, Knopf, New York.
- MORIN E. (1973), *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, Feltrinelli, Milano, 1994.
- MORIN E. (1987), *Pensare l'Europa*, Feltrinelli, Milano, 1988.
- MORIN E. (1993), avec la collaboration de A.B. KERN, *Terra-Patria*, Raffaello Cortina, Milano, 1994.
- MOSCOVICI S. (1976-1979), *Psicologia delle minoranze attive*, Bollati Boringhieri, Torino, 1981.
- NAGEL T. (1999), *L'ultima parola, contro il relativismo*, Feltrinelli, Milano.
- NATHAN T. (1993), *Fier de n'avoir ni pays, ni amis, quelle sottise c'était. Principe d'ethnopsychanalyse*, La Pensée Sauvage, Paris.
- NATHAN T. (2001), *Nous ne sommes pas seuls au monde*, Les Empêcheurs de penser en ronde/Le Seuil, Paris.

- NOZICK R. (1974), *Anarchy, State and Utopia*, Basil Blackwell, Oxford.
- NUSSBAUM M. (2000), *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, Cambridge.
- PACE E. (2004a), *L'islam in Europa: modelli di integrazione*, Carocci, Roma.
- PACE E. (2004b), *Sociologia dell'islam*, Carocci, Roma.
- PARSONS T. (1951), *Il sistema sociale*, Edizioni di Comunità, Milano, 1965.
- PASTORE F. (2004), *Dobbiamo temere le migrazioni?*, Laterza, Roma-Bari.
- PELLICANI L. (2004), *Jihad: le radici*, Luiss University Press, Roma.
- PIANTA M. (2003), *Democracy vs Globalization. The Growth of parallel summits and Global Movements*, in ARCHIBUGI D. (2003) (a cura di), *Debating Cosmopolitics*, Verso, London-New York.
- PIPES D. (2002), *11 settembre, chi è il nemico e come combatterlo*, in «Rivista di studi sulle transizioni. Ventunesimo secolo», 1, 2, ottobre, pp. 183-199.
- PISTOI P. (1983), *Identità etnica e mobilitazione politica*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», XXIV, 1, gennaio-marzo, pp. 79-104.
- POGGE T. (1992), *Cosmopolitanism and Sovereignty*, in «Ethics», 103, 1, ottobre, pp. 48-75.
- PUGLIESE E. (2002), *L'Italia tra migrazioni internazionali e migrazioni interne*, il Mulino, Bologna.
- PULCINI E. (2001), *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- QUṬ B S. (1996), *Il governo islamico: la giustizia sociale nell'islam*, in AA.VV., *I fratelli musulmani e il dibattito sull'Islam politico*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.
- RADCLIFFE-BROWN A.R. (1963), *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen West, London.
- RAMADAN T. (1999), *Essere musulmano europeo*, Città aperta, Troina (EN), 2002.
- RAWLS J. (1971), *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass..
- RAWLS J. (1995), *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York.

- RAWLS J (1999), *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, Mass..
- RIVERA A. (1997a), *Cultura*, in GALLISSOT R., RIVERA A. (a cura di), *L'imbroglione etnico*, Dedalo, Bari.
- RIVERA A. (1997b), *Etnia-etnicità*, in GALLISSOT R., RIVERA A. (a cura di), *L'imbroglione etnico*, Dedalo, Bari.
- RIVERA A. (2002), *Islam e Occidente: un tragico gioco di specchi*, in *Id.* (a cura di), *L'inquietudine dell'islam*, Dedalo, Bari.
- RIVERA A. (a cura di) (2002), *L'inquietudine dell'islam*, Dedalo, Bari.
- ROSATI M. (2002a), *Solidarietà e sacro. Secolarizzazione e persistenza della religione nel discorso sociologico della modernità*, Laterza, Roma-Bari.
- ROSATI M. (2002b), *La grammatica profonda della società: sacro e solidarietà in ottica durkheimiana*, in ROSATI M. – SANTAMBROGIO A. (a cura di), *Emile Durkheim, contributi ad una rilettura critica*, Meltemi, Roma.
- ROY O. (2002), *Global Muslim. Le radici occidentali nel nuovo islam*, Feltrinelli, Milano, 2003.
- ROY O. (2003), *Un islam qui s'occidentalise dans la douleur?*, in WIEVIORKA M. (a cura di), *L'avenir de l'islam en France et en Europe*, Balland, Paris.
- SAID E.W. (1978), *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano, 2001.
- SAID E.W. (2003), *Una finestra sul mondo*, in «Internazionale», 503, 10, pp. 40-45. Tratto dall'introduzione alla nuova edizione inglese di *Orientalismo*, pubblicata in versione ridotta dal «Guardian», UK.
- SAINT-BLANCAT C. (a cura di) (1999), *L'islam in Italia. Una presenza plurale*, Edizioni Lavoro, Roma.
- SANTAMBROGIO A. (1996), *Identità, valori, interessi*, in CRESPI F., SEGATORI R. (a cura di), *Multiculturalismo e democrazia*, Donzelli, Roma.
- SAPIR E. (1921), *Il linguaggio*, Einaudi, Torino, 1969.
- SARTORI G. (2002), *Pluralismo, multiculturalismo e estranei. Saggio sulla società multi-etnica*, Rizzoli, Milano.
- SCANLON T.M. (1982), *Contractualism and Utilitarianism*, in SEN A., WILLIAMS B. (a cura di), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge.

- SCANLON T.M. (1995), *Fear of Relativism*, in AA.VV., *Virtues and Reasons*, Clarendon Press, Oxford.
- SCARTEZZINI R. (2000), *Stati, nazioni, confini. Elementi di sociologia delle relazioni internazionali*, Carocci, Roma.
- SCATTOLIN G. (2004), *L'Islam nella globalizzazione*, EMI, Bologna.
- SCHACHT J. (1995), *Introduzione al diritto musulmano*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.
- SCHMIDT DI FRIEDBERG O. (1994), *Islam, solidarietà e lavoro. I muridi senegalesi in Italia*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.
- SCHMITT C. (1972), *Le categorie del 'politico'*, il Mulino, Bologna.
- SCHNAPPER D. (2002), *La démocratie providentielle. Essai sur l'égalité contemporaine*, Gallimard, Paris.
- SCHUTZ A. (1962), *Saggi sociologici*, Utet, Torino, 1979.
- SCIOLLA L. (1993), *Identità*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Istituto della enciclopedia italiana, Roma.
- SCIOLLA L. (a cura di) (1983), *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- SELIGMAN A.B. (2000), *La scommessa della modernità. L'autorità, il Sé e la trascendenza*, Meltemi, Roma, 2002.
- SEN A. (2001), *Eguaglianza, di che cosa?*, in CARTER I. (a cura di), *L'idea di eguaglianza*, Feltrinelli, Milano.
- SEN A. (1999-2003), *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'Occidente*, Mondadori, Milano, 2004.
- SIMMEL G. (1908), *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano, 1989.
- SPREAFICO A. (2005), *Le vie della comunità. Legami sociali e differenze culturali*, Franco Angeli, Milano.
- STEFANINI M. (2004), *Le forme degli islam nostrani*, in «Limes. Rivista italiana di geopolitica», 3, pp. 109-119.
- SWIDLER A. (1986), *Culture in Action: Symbols and Strategies*, in «American Sociological Review», 51, pp. 273-286.
- TALBI M. (1992), *Tyal Allah:afkar jadida fi 'alaqt al-muslim bi nafsibi wa bi al-akbarin* [The family of God, new ideas on the relations of a muslim with himself and the others], Dar Saras, Tunis.
- TALBI M. (1998), *Religious Liberty: a Muslim Perspective*, in KURZMAN C. (a cura di) *Liberal Islam*, Oxford University Press, New York-Oxford.

- TALBI M. (1999), *Le vie del dialogo nell'islam*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.
- TALBI M. (2002), *La shari'a: ha ancora un futuro tra laicità e ateismo?*, in CANIGLIA E., SPREAFICO A. (a cura di) (2003), *Multiculturalismo o comunitarismo?*, Luiss University Press, Roma.
- TARABORRELLI A. (2004), *Cosmopolitismo. Saggio su Kant*, Asterios, Trieste.
- TAYLOR C. (1991), *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 2002.
- TAYLOR C. (1992), *La politica del riconoscimento*, in HABERMAS J., TAYLOR C. (2001), *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano.
- TAYLOR C. (2002), *La modernità della religione*, Meltemi, Roma, 2004.
- TESÓN F.R. (1985), *International Human Rights and Cultural Relativism*, in «Virginia Journal of International Law», 4, pp. 869-898.
- THOMAS W.I., THOMAS D.S. (1928), *The Child in America*, Knopf, New York.
- TIBI B. (1990), *The European Tradition of Human Rights and the Culture of Human Rights*, in AN-NA'IM A.A., DENG F.M. (a cura di), *Human Rights in Africa: Cross Cultural Perspectives*, Brookings Institutions, Washington D.C..
- TIBI B. (1994), *Islamic Law/Shari'a, Human Rights, Universal Morality and International Relations*, in «Human Rights Quarterly», 16, p. 280.
- TIBI B. (2002), *Euro-Islam. L'integrazione mancata*, Marsilio, Venezia, 2003.
- TOYNBEE A.J. (1934-61), *A Study of History*, Oxford University Press, Oxford, 12 voll..
- TRIBALAT M. (1995), *Faire France. Une grande enquête sur les immigrés et leurs enfants*, La Découverte, Paris.
- TRIBALAT M. (1996), *De l'immigration à l'assimilation. Enquête sur les populations d'origine étrangère en France*, La Découverte, Paris.
- TULLIO-ALTAN C. (1995), *Ethnos e civiltà. Identità etniche e valori democratici*, Feltrinelli, Milano.

- TYLOR E.B. (1871), *Alle origini della cultura*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1985.
- VEGA S. (2003), *I diritti umani e la priorità del male*, Intervento in IGNATIEFF M., *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Feltrinelli, Milano.
- VERCELLIN G. (1997), *Jibad. L'islam e la Guerra*, Giunti, Firenze.
- WALDRON J. (1989), *Rights in conflict*, in "Ethics", 99, 3, April, pp. 503-519.
- WALDRON J. (1993), *Rights*, in GOODWIN R.E., PETTIT P. (a cura di), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Blackwell, Oxford.
- WALLERSTEIN I. (1992), *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-system*, Cambridge University Press, Cambridge.
- WALZER M. (1983), *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1987.
- WALZER M. (1997), *Sulla tolleranza*, Laterza, Roma-Bari, 1998.
- WEBER M. (1920), *Considerazione intermedia. Teoria degli stadi e delle direzioni del rifiuto religioso del mondo*, ripresa in *Considerazioni intermedie. Il destino dell'Occidente*, Armando, Roma, 1995.
- WEBER M. (1922), *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano, 1961.
- WEIL P. (2005), *La République et sa diversité. Immigration, intégration, discriminations*, Seuil, Paris.
- WEILER J.H.H. (2002), *Introduzione. Diritti umani, costituzionalismo e integrazione: iconografia e feticismo*, in COMBA M.E. (a cura di), *Diritti e Confini*, Edizioni di Comunità, Milano.
- WIEVIORKA M. (2001), *La differenza culturale. Una prospettiva sociologica*, Laterza, Roma-Bari, 2002.
- WIEVIORKA M. (2003), *Au-delà de l'islamisme guerrier*, in *Id.* (a cura di), *L'avenir de l'islam en France et en Europe*, Balland, Paris.
- WILLIAMS B. (1962), *The idea of Equality*, in LASLETT P., RUNCIMAN W.G. (a cura di), *Philosophy, Politics and Society*, Series II, Blackwell, Oxford.
- ZOLO D. (2002), *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*, Feltrinelli, Milano.

QUADERNI DELLA FONDAZIONE ADRIANO OLIVETTI

1. Bartezzaghi, Della Rocca, *Impresa, gruppi professionali e sindacato nella progettazione delle tecnologie informatiche.* (Esaurito)
2. D'Alimonte, Reischauer, Thompson, Ysander, *Finanza pubblica e processo di bilancio nelle democrazie occidentali.* (Esaurito)
3. Ciborra, *Organizzazione del lavoro e progettazione dei sistemi informativi.* (Esaurito)
4. Giuntella, Zucconi, *Fabbrica, Comunità, Democrazia. Testimonianze su Adriano Olivetti e il Movimento Comunità.* (Esaurito)
5. Della Rocca, *L'innovazione tecnologica e le relazioni industriali in Italia.* (Esaurito)
6. Ciborra, *Gli accordi sulle nuove tecnologie. Casi e problemi di applicazione in Norvegia.* (Esaurito)
7. Pisaurò, *Programmazione e controllo della spesa pubblica nel Regno Unito.* (Esaurito)
8. Perulli, *Modello high tech in USA.* (Esaurito)
9. Centro Studi della Fondazione A. Olivetti (a cura del), *Le relazioni industriali nella società dell'informazione.* (Esaurito)
10. Martini, Osbat, *Per una memoria storica delle comunità locali.* (Esaurito)
11. Schneider, *La partecipazione al cambiamento tecnologico.* (Esaurito)
12. Bechelloni, *Guida ragionata alle riviste di informatica.*
13. Artoni, Bettinelli, *Povertà e Stato.* (Esaurito)

14. Santamaita, *Educazione, Comunità, Sviluppo. L'impegno educativo di Adriano Olivetti.*
15. Fabbri, Greco, *La comunità concreta: progetto e immagine.*
16. Fabbri, Pastore, *Architetture per il Terzo Millennio. Una seconda rivoluzione urbana?*
17. Schneider, Schneider, *Les fondations culturelles en Europe.*
18. Bechelloni, Buonanno, *Lavoro intellettuale e cultura informatica.*
19. Celsi, Falvo, *I mercati della notizia.*
20. Luciani, *La finanza americana fra euforia e crisi.* (Esaurito)
21. il Campo, *La professione giornalistica in Italia. Anno primo: 1988-1989.* (Esaurito)
22. Sartoris, *Tempo dell'Architettura – Tempo dell'Arte.*
23. Bassanini, Ranci, *Non per profitto. Il settore dei soggetti che erogano servizi di interesse collettivo senza fine di lucro.*
24. Maglione, Michelsons, Rossi, *Economie locali tra grande e piccola impresa.* (Esaurito)
25. Cuzzolaro, Frighi, *Reazioni umane alle catastrofi.*
26. D'Amicis, Fulvi, *Conversando con Gino Martinoli.*
27. Fabbri, Pastore, *Architetture per il Terzo Millennio. Ipotesi e tendenze.*
28. Cainarca, Colombo, Mariotti, *Nuove tecnologie ed occupazione.*
29. Solito, *Italia allo sportello. Alla ricerca di una cultura del servizio.*
30. Losano, *Saggio sui fondamenti tecnologici della democrazia.*
31. Il Campo, *La professione giornalistica in Italia. Anno secondo: 1990-1991.*
32. Lévêque, *L'autonomia al bivio. La Valle d'Aosta fra ricchezza finanziaria e fragilità economica.*
33. Fulcheri, Novara, *Stress e manager.*
34. Bechelloni, Buonanno, *Quotidiani in mutazione.*
35. Mariotti, *Tecnologie dell'informazione ed innovazione nei servizi. Il caso del settore bancario.*

36. Sapelli, *L'impresa e la democrazia: separatezza e funzione*.
37. Bechelloni, Buonanno, *Televisione e valori*.
38. Ranci, Vanoli, *Beni pubblici e virtù private*.
39. Fabbri, Muratore Fabbri, Sacco, Za, *Dall'utopia alla politica*.
40. Michelsons, Rossi, *Mercati dei capitali, social networks e piccola impresa*.
41. Fornengo, Rey, *I servizi locali tra pubblico e privato*.
42. Silva, *La tutela del consumatore tra mercato e regolamentazione*.
43. Mariotti, *Mercati verticali organizzati e tecnologie dell'informazione. L'evoluzione dei rapporti di fornitura*.
44. Santamaita, *Non di solo pane. Lo sviluppo, la società, l'educazione nel pensiero di Giorgio Ceriani Sebregondi*.
45. Fornengo, Guadagnini, *Un soffitto di cristallo? Le donne nelle posizioni decisionali in Europa*.
46. Pasquino, *Esiste un diritto di ingerenza? L'Europa di fronte alla guerra*.
47. Brosio, Maggi, Piperno, *Governare fuori dal centro*.
48. Olivetti, *Roberto Olivetti*.
49. Pasquino, *Francia e Italia. Evoluzione dei sistemi politici*.
50. Ruini, *Nuove prospettive per la sociologia*.
51. Gemelli, *Politiche scientifiche e strategie d'impresa: le culture olivettiane ed i loro contesti*.
52. Pasquino, Harris, *Il futuro di Israele. The future of Israel*.