

Ricerca

NUOVA SERIE DI AZIONE FUCINA - FONDATA NEL 1928

3 / 2000
Quaderni

Contributi di

SERGIO BELARDINELLI

ANDREA GRILLO

WILL KYMLICKA

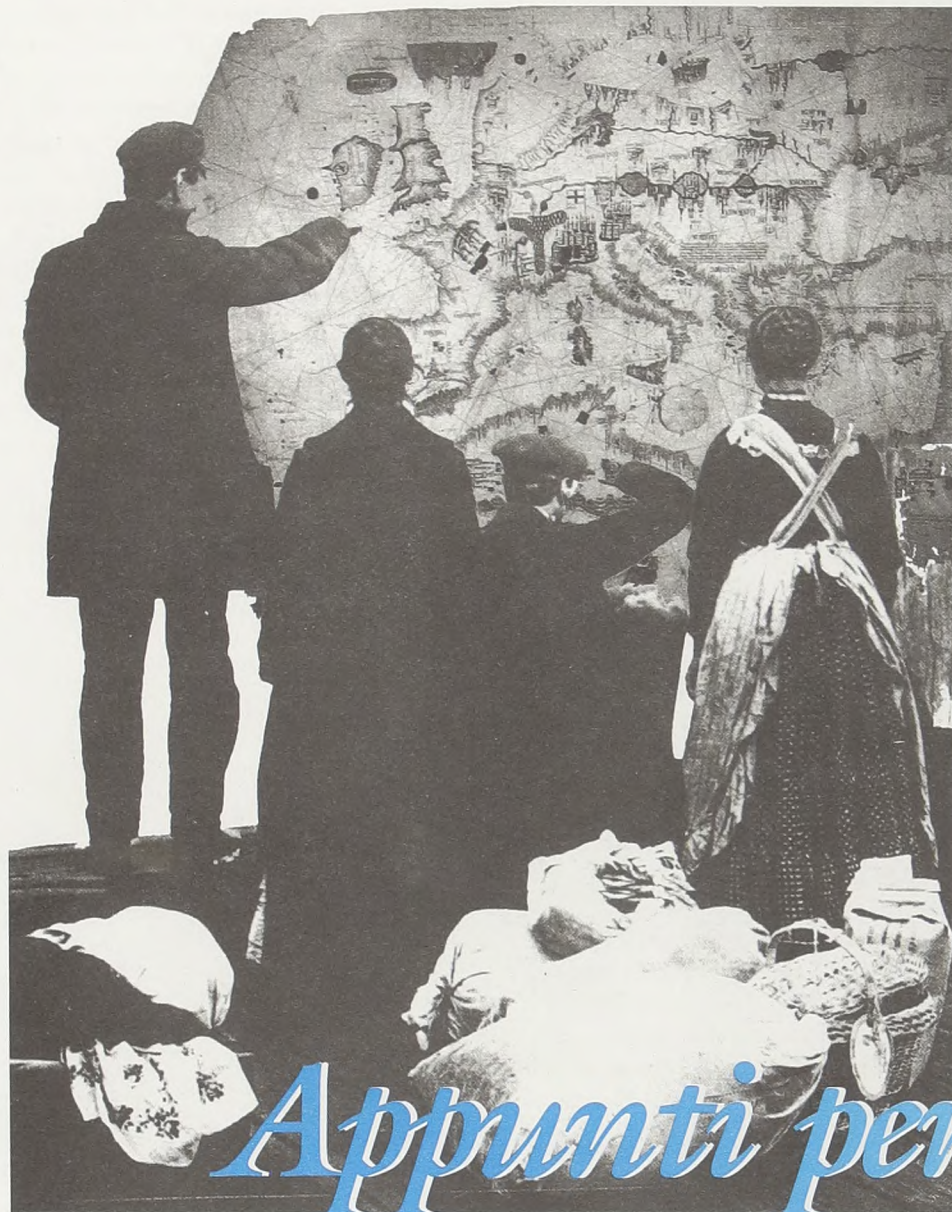
MARTHA NUSSBAUM

PIETRO PRINI

PAUL RICOVER

MARCO VENTURA

GIANFRANCO ZANETTI



*Appunti per una
cittadinanza
multiculturale*

SOMMARIO



Will Kymlicka

Associazioni etniche e cittadinanza democratica

L'uguaglianza dei cittadini di fronte alle istituzioni comporta necessariamente l'omologazione dei gruppi di stranieri alla cultura tipica della società ospite?

Andrea Grillo

Comunità come "identità di possesso" o come "appartenenza alla differenza"?

La nozione di comunità intesa come dono reciproco permette nuove interpretazioni dei concetti di cittadinanza e laicità.

Sergio Belardinelli

Globalizzazione e convivenza delle culture

La convivenza di una pluralità di culture in uno spazio sempre più piccolo costringerà la società civile dell'Occidente a fare i conti con se stessa?

Angelo Bottone (a cura di)

Educhiamo i cittadini del mondo

Intervista a Martha Nussbaum e Gianfrancesco Zanetti, i quali forniscono alcune indicazioni sui progetti educativi capaci di dare un senso al cosmopolitismo.

Silvia Angeletti (a cura di)

Ritorna la stagione delle intese

Intervista a Marco Ventura, a commento delle recenti intese dello Stato italiano con i Testimoni di Geova e i Buddhisti.

Pietro Prini

Il mito del "paradiso occidentale" e le minacce delle "megasocietà apolide"

Il filosofo si interroga sulla minaccia che le "megasocietà apolide" muovono all'Europa e ad ogni idea di sovranità statale.

Paul Ricoeur

Il paradigma della traduzione

L'autore descrive il rapporto con l'altro ricorrendo al paradigma della traduzione: l'ospitalità linguistica può costituire il modello di altre forme di ospitalità, nella continua dialettica tra distanza e prossimità.

p. 4

p. 23

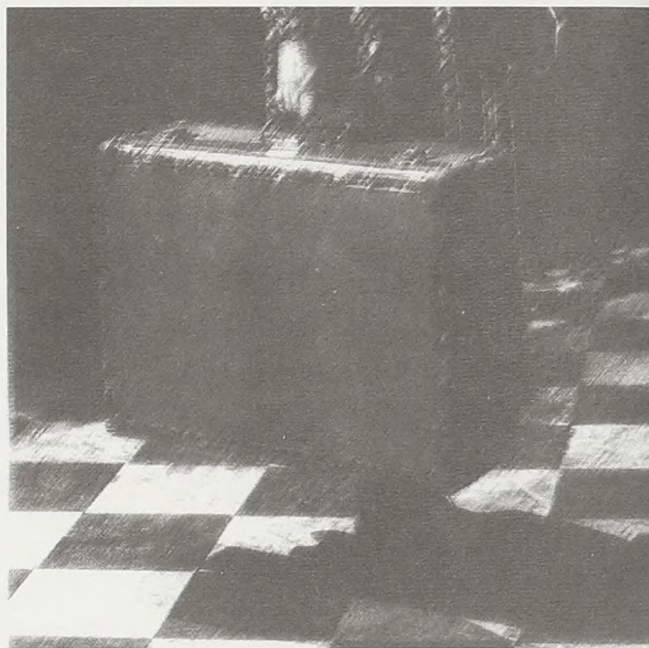
p. 27

p. 30

p. 33

p. 36

p. 38



DIREZIONE - REDAZIONE -
AMMINISTRAZIONE

FUCI - Presidenza Nazionale
Via della Conciliazione, 1
00193 - Roma

Telefono: (06) 6875621

Telefax: (06) 6861948

www.telpress.it/Fuci/Ricerca
e-mail: fuci@email.telpress.it

DIRETTORE RESPONSABILE
Angelo BERTANI

DIRETTORE
Paola RAFFAELLO

REDAZIONE
Giuseppe PALAZZOLO (coordinatore di redazione), Simona BORELLO, Angelo BOTTONE, Michele FAIOLI

SEGRETERIA ESECUTIVA
Chiara MARTINI, Giulio ZANELLA, Annamaria LOMBARDI, Riccardo MORRI

IMPAGINAZIONE
Giuseppe PALAZZOLO

PROGETTO GRAFICO
Diego TOMA
Registrazione Tribunale di Roma n. 361 del 10 luglio 1985

STAMPA
OMNIMEDIA s.r.l. - Via G. Lorenzoni, 19 - 00143 - Roma
DISTRIBUZIONE
Costo abbonamento ordinario: L. 40.000
enti e biblioteche: L. 60.000
sostenitore: L. 200.000
Costo del fascicolo L. 5.000
Versamento su ccp n. 35038009, intestato a FUCI, via della Conciliazione 1 - 00193 Roma (indicando la causale: *Abbonamento a Ricerca*)

Introduzione

Appunti per una cittadinanza multiculturale

Il Congresso nazionale da poco conclusosi non ha certamente esaurito le complesse questioni poste sul tappeto; con questo numero speciale, che inizia la serie dei *Quaderni di Ricerca*, pubblicazioni monotematiche di approfondimento, abbiamo pensato di offrire un contributo ulteriore alla riflessione, ospitando gli interventi di studiosi che, da differenti prospettive, hanno esaminato le dinamiche connesse alla multiculturalità e alla convivenza di popoli, culture e religioni.

Il contributo di apertura di Kymlicka definisce il contesto storico-istituzionale in cui interagiscono le diverse comunità, descrivendo le opzioni possibili connesse alle differenti risposte al fondamentale quesito: l'uguaglianza dei cittadini di fronte alle istituzioni comporta necessariamente per i gruppi di stranieri una spinta alla omologazione alla cultura tipica della società ospite? L'autore dopo aver passato in rassegna il ruolo dello stato nel formare le identità culturali dei suoi cittadini, si sofferma ad analizzare le differenti opzioni – marginalizzazione, integrazione o separatismo nazionalista – utilizzate dai vari gruppi etnoculturali nel compimento del progetto di “costruzione della nazione”.

Per Kymlicka, il moderno stato di diritto è potenzialmente in grado di assicurare spazi e diritti alle diversità, se percepite come parte di un insieme: in questa prospettiva anche il multiculturalismo – isolazionista, nazionalista o pluralista – si comporta in maniera diversa rispetto allo sviluppo della cittadinanza democratica.

L'elemento religioso è stato da sempre una caratteristica importante per molte culture, ed ha rappresentato un fondamentale fattore identitario. La politica, nella ricerca di una propria laicità, ha spesso trascurato questa prospettiva; Andrea Grillo ci stimola a riflettere

su questa significatività strutturale della religione per l'espressione culturale e per l'identità dell'uomo, capace di restituire forza alle diverse identità e soprattutto necessaria per ridefinire i limiti propri della laicità della politica. La scoperta della reciprocità del dono, *munus*, come elemento fondante la comunità, *cum-munus*, permette di far riguadagnare uno spazio alla dimensione etica e religiosa, che la laicità della politica deve presupporre, e non può né scavalcare, né sostituire. Si apre dunque la complessa dinamica del riconoscersi “diversi”, “differenti”, e quindi prossimi, cioè tenuti alla cura, a quella reciprocità del dono cardine dell'idea stessa di comunità. Ma l'incontro con una cultura altra non può prescindere da una migliore conoscenza della cultura che ci è propria: il multiculturalismo deve navigare facendo attenzione alle secche – nota poi Sergio Belardinelli – del relativismo paralizzante che attribuisce a tutte le culture lo stesso valore e dell'etnocentrismo presuntuoso che punta invece ad esaltare una sola cultura. Anche il liberalismo, ad una attenta lettura, si dimostra l'espressione politica di un certo insieme di culture ed appare del tutto incompatibile con altri insiemi di culture. Che tipo di universalismo è oggi permesso, in un mondo sempre più piccolo e ricco di interconnessioni? Come educare cittadini del mondo? Con quali istituzioni educative? Martha Nussbaum e Gianfranco Zanetti ci offrono alcune indicazioni sui progetti educativi da mettere in campo per dare senso al cosmopolitismo. Nuovi problemi si profilano all'orizzonte, relativi “ai diritti umani, alla tutela dell'onore, della reputazione, dell'identità personale, della riservatezza o dell'anonimato da quel fenomeno transnazionale per eccellenza che sono le reti telematiche, ... alla questione della cittadinanza europea. Si stanno producendo non solo obblighi morali ma anche obblighi giuridici che prescindono dall'appartenenza allo stato nazione”. E non si possono nemmeno dimenticare

Mio fratello che guardi il mondo
e il mondo non somiglia a te.

Mio fratello che guardi il cielo
e il cielo non ti guarda.

...

Sono nato e ho lavorato in ogni paese
e ho difeso con fatica la mia dignità.

Sono nato e sono morto in ogni paese
e ho camminato in ogni strada del mondo
che vedi.

...

Se c'è una strada sotto il mare
prima o poi ci troverà.

Se non c'è strada dentro il cuore degli altri
prima o poi si tratterà.

Ivano Fossati, *Mio fratello che guardi il mondo*

care le corporazioni internazionali, e come una nuova “lex mercatoria” stia nascendo basata sull'accordo negoziale fra multinazionali che “bypassano” gli ordinamenti giuridici degli stati nazionali e producendo di fatto un diritto di nuovo genere. Il filosofo Pietro Prini si interroga sulla minaccia che le “megasocietà apolidi” muovono all'Europa e ad ogni idea di sovranità statale.

Intanto, sul piano pratico dei rapporti tra stato e religione in un contesto di pluralismo, sono da registrare le intese raggiunte dallo Stato italiano con i Testimoni di Geova e i Buddhisti. Dalle parole di Marco Ventura emergono i caratteri di novità di queste intese e il confronto con l'atteggiamento riservato alla religione cattolica apre ad ulteriori riflessioni sul concetto di laicità dello stato e l'insegnamento della religione nella scuola.

Conclude la nostra riflessione Paul Ricoeur: in questo suo intervento, tratto dalla conferenza su “Il paradigma della traduzione”, tenuta a Napoli nel maggio dell'anno scorso, il filosofo francese ritorna al mito di Babele per interrogarsi sulla traduzione come possibile modello di ospitalità, di accoglienza dell'estraneo: infatti “le diverse confessioni, le religioni, non sono forse come delle lingue straniere le une alle altre, ciascuna con il suo vocabolario, la sua grammatica, la sua retorica, la sua stilistica, che occorre studiare per poterle comprendere dall'interno? E l'ospitalità eucaristica, non va assunta anch'essa con gli stessi rischi di traduzione-tradimento, ma anche con la stessa rinuncia all'ideale di traduzione perfetta?”. Questioni e prospettive lungo l'accidentata strada della cittadinanza multiculturale.

■ Analisi storica e sociale del complesso rapporto che regola le relazioni tra lo stato moderno ed i suoi "cittadini" stranieri. Un rapporto ambiguo, alla continua ricerca di un equilibrio tra marginalizzazione ed assimilazione. Will Kymlicka è stato direttore del Centre for Philosophy and Public Policy della University of Ottawa. Dal 1998 è Queen's National Scholar alla Queen's University. Il suo testo "La cittadinanza multiculturale" ha vinto il Macpherson Prize e il Bunche Award della American Political Science Association.

Associazioni etniche e cittadinanza democratica*

Will
KYMICKA

L'entusiasmo per le diverse forme di aggregazione sociale è alto tra gli scienziati politici e i teorici normativi. La partecipazione nei molti gruppi e associazioni che compongono la società civile si dice aiuti a sviluppare la fiducia collettiva e la solidarietà. L'esser membro in questi gruppi, e l'impegno civico che ciò comporta, spesso attraversa le maggiori divisioni sociali, e quindi un senso di "relazione orizzontale" tra cittadini. L'aggregazione sociale diventa un terreno di riproduzione per virtù civiche, e un cruciale sostegno per un ordine democratico realizzabile. Dunque, l'importanza dell'aggregazione sociale è così grande, si dice, che si dovrebbe considerare di fornire un riconoscimento statale e un aiuto a questi gruppi.¹

Ma l'entusiasmo di molte persone per l'aggregazione sociale diminuisce quando gruppi rilevanti sono definiti su base etnica. C'è una diffusa avversione oggi contro il "multiculturalismo", nel cui nome le associazioni etniche hanno domandato, e talvolta ricevuto, fondi pubblici e riconoscimento. Mentre l'aggregazione sociale in generale è raccomandata per aiutare a produrre solidarietà e fiducia, il sostegno

multiculturalista per i gruppi etnici è sempre di più accusato di produrre la balcanizzazione, la tribalizzazione e la "disgregazione dell'America".

Così noi ci troviamo nella situazione paradossale per cui l'aggregazione sociale è ampiamente applaudita e incoraggiata, ma in cui uno dei pochi seri tentativi di promuoverla - precisamente, il multiculturalismo - è denunciato in maniera crescente. Questo è forse meno paradossale di quanto possa sembrare. Dopo tutto, l'etnicità è precisamente una delle grandi barriere sociali che si pensa possano essere superate dalla aggregazione sociale. E recenti eventi nel mondo hanno confermato la minaccia che le divisioni etnoculturali possono porre al tipo di solidarietà e fiducia necessarie per il giusto funzionamento della democrazia. Apprezzare e sostenere le associazioni che sono definite su terreni etnici sembra, a molti critici, il modo sbagliato per accrescere il senso delle relazioni orizzontali tra cittadini.

In questo contributo, vorrei esaminare la relazione tra associazioni etniche e cittadinanza democratica, e l'impatto del "multiculturalismo" su tale relazione. Sosterrò che valutare questo impatto è molto più complicato di quanto spesso i critici affermino. Io spero di evidenziare due errori comuni che caratterizzano in negativo

molte discussioni di multiculturalismo. Da una parte, le tesi del multiculturalismo sono spesso accusate di sovragereneralizzazioni, e di ignorare importanti differenze tra i vari gruppi etnici. Gli opinionisti parlano di "politiche etniche" in generale (o, anche più genericamente, di "identità politiche"), come se tutti i gruppi avessero le stesse aspirazioni e affrontassero gli stessi ostacoli. Per valutare adeguatamente il ruolo delle associazioni etniche, sosterrò che noi abbiamo bisogno di guardare con attenzione alle specifiche istanze dei gruppi particolari, sotto la luce delle loro vicende storiche, delle circostanze attuali, e degli obiettivi futuri. Ma d'altro canto le tesi del multiculturalismo sono anche colpevoli di focalizzarsi troppo sui dettagli di particolari dibattiti o controversie, e di ignorare il contesto più grande. Queste spesso confondono la foresta con gli alberi, perché studiano il multiculturalismo isolandolo dal più grande contesto delle politiche governative ed istituzionali che riguardano le "relazioni orizzontali" dei cittadini. Questo, quindi, è il punto principale del mio contributo. Il mio scopo è collocare il multiculturalismo all'interno della più vasta gamma delle politiche governative che concernono l'integrazione sociale, culturale e politica dei gruppi etnici.

Inizierò, perciò, esaminando il ruolo dello stato nel formare le identità cultu-

*Il contributo è tratto da "Freedom of Association" (a cura di Amy Gutmann), Princeton University Press.

rali dei suoi cittadini. Si ritiene spesso che le democrazie liberali sono, o possono essere, neutrali riguardo le identità culturali dei loro cittadini. Sosterrò che, comunque, gli stati liberali si sono impegnati in sforzi sistematici per la "costruzione della nazione"; ciò implica la diffusione e la promozione di una comune cultura nazionale, che ha l'obiettivo di integrare le minoranze etnoculturali (sezione 1).

Vediamo allora come i differenti gruppi etnoculturali rispondono a questo progetto di "costruzione della nazione". Io ritengo che questi gruppi hanno di base tre opzioni - la marginalizzazione, l'integrazione o il separatismo nazionalista - ciascuna delle quali è stata adottata da uno specifico gruppo etnoculturale. Parlando in generale, la marginalizzazione è stata accettata da poche sette religiose, per le quali la partecipazione al mondo moderno è motivo di corruzione; l'integrazione è stata adottata dalla maggior parte dei gruppi di immigrati; e l'opzione nazionalista è stata scelta dalle molte minoranze nazionali di non immigrati (sezione 2). Noi possiamo anche riconoscere tre diverse forme di "multiculturalismo" che corrispondono a queste opzioni. Le forme di multiculturalismo scelte dalle sette religiose, dai gruppi di immigrati e dalle minoranze nazionali hanno, come affermerò, molte differenti implicazioni per la cittadinanza democratica (sezioni 3-7).

La formazione della nazione nelle democrazie liberali

Per capire l'impatto del multiculturalismo sulla cittadinanza democratica, noi abbiamo prima bisogno di comprendere il contesto più ampio della relazione tra gruppi etnici e stato. Alcuni teorici sostengono che gli stati liberal-democratici dovrebbero trattare la cultura generalmente nello stesso modo della religione, cioè come qualcosa di cui le persone dovrebbero essere libere di occuparsi nella loro vita privata, ma che non riguarda lo stato. Proprio come il liberalismo preclude lo stabilirsi di una religione ufficiale, così anche non possono esserci cul-

ture ufficiali che abbiano uno stato preferenziale su altri possibili schemi culturali. Le politiche del multiculturalismo, per questi teorici, contengono un nuovo e pericoloso tentativo per gli stati liberali di influenzare le identità etnoculturali dei loro cittadini.

Quindi, alcuni teorici sostengono che ciò che distingue le "nazioni civiche" liberali dalle "nazioni etniche" illiberali è precisamente il loro rifiuto di sostenere qualsiasi cultura espressione di una particolare società o identità etnonazionale. Le nazioni etniche prendono la riproduzione di una particolare cultura e identità etnonazionale come uno dei loro più importanti obiettivi. Le nazioni civiche, per contrasto, sono "neutrali" rispetto alle identità etnoculturali dei loro cittadini, e definiscono l'appartenenza nazionale puramente in termini di adesione ad alcuni principi di democrazia e giustizia.

Per esempio, Michael Walzer sostiene che il liberalismo comporta una "forma di divorzio tra stato e etnicità". Lo stato liberale sta sui diversi gruppi etnici e nazionali nel Paese, "rifiutando di approvare o sostenere i loro modi di vita o di mantenere un interesse attivo nella loro riproduzione sociale". Invece, lo stato è "neutrale rispetto al linguaggio, la storia, la letteratura, il calendario" di questi gruppi. Egli afferma che il più chiaro esempio di tale nazione civica sono gli Stati Uniti, la cui neutralità etnoculturale si riflette nel fatto che non hanno costituzionalmente riconosciuto una lingua ufficiale². Per gli immigrati diventare Americani, perciò, è semplicemente una questione di affermare la loro fede ai principi della democrazia e della libertà individuale definiti nella Costituzione americana.

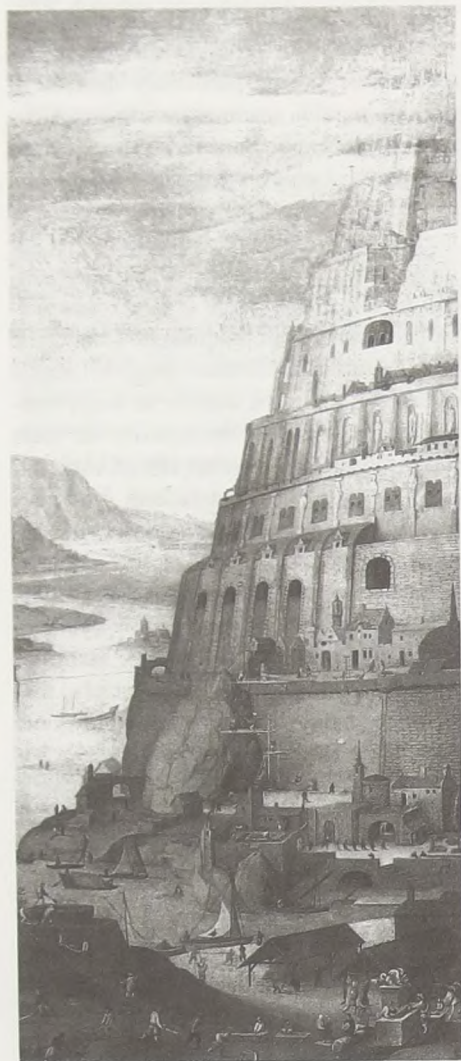
Ma questo è improprio, sia come

le democrazie liberali. Il fatto è che il governo americano promuove molto attivamente non solo un particolare insieme di principi politici, ma anche un tipo particolare di integrazione socioculturale. Agli immigrati è chiesto di giurare fedeltà alla Costituzione, ma loro debbono giurare in inglese. E' infatti requisito legale per gli immigrati (al di sotto dei 50 anni) imparare l'inglese e conoscere la storia americana per ottenere la cittadinanza. Così come per i bambini costituisce requisito legale imparare l'inglese e studiare la storia americana a scuola; ed è un requisito de facto per l'impiego nel governo che gli aspiranti parlino inglese; i procedimenti giudiziari e le altre attività di governo sono tipicamente eseguite soltanto in inglese; e gli atti legislativi e burocratici sono forniti tipicamente solo in inglese. Tutti i livelli di governo americano - federale, statale e municipale - hanno insistito affinché ci fosse un legittimo interesse governativo nel promuovere un linguaggio comune, e la Suprema Corte ha ripetutamente affermato il diritto di insegnare ed usare l'inglese nelle scuole e nelle funzioni governative. Quindi, come afferma Gerald Johnson, "E' una delle piccole ironie della storia che nessuno degli imperi poliglotti del Vecchio Mondo abbia rinunciato ad essere così impassibile nell'imporre una sola lingua a tutta la propria popolazione visto che la repubblica liberale "è informata dal proposito che tutti gli uomini sono creati uguali"³.

In breve, gli Stati Uniti hanno deliberatamente promosso l'integrazione in quella che io chiamo una "*societal culture*" (cultura propria di una società) che è basata sulla lingua inglese. Io la chiamo una *societal culture* per sottolineare come prenda in considerazione la lingua comune e le istituzioni sociali, piuttosto che le credenze religiose comuni, i costumi familiari ed i personali stili di vita. Le *societal cultures* all'interno di una moderna democrazia liberale sono inevitabilmente pluralistiche, contenendo tanto i cristiani che i musulmani, gli ebrei come gli atei; gli eterosessuali come gli omosessuali; le professioni urbane ed i mestieri contadini; posizioni conservatrici ed ideali socialisti.

Le nazioni civiche sono "neutrali" rispetto alle identità etnoculturali dei loro cittadini, e definiscono l'appartenenza nazionale puramente in termini di adesione ad alcuni principi di democrazia e giustizia

descrizione storica della politica americana, sia come resoconto concettuale della relazione tra stati e culture all'interno del-



Una tale diversità è l'inevitabile risultato dei diritti e delle libertà garantite ai cittadini liberali – incluse la libertà di coscienza, di associazione, di parola, di dissenso politico e i diritti alla privacy – in particolare quando sono combinate con una popolazione etnicamente differente.

Così una *societal culture* è una cultura territorialmente concentrata, centrata sulla condivisione di un linguaggio che è usato in un'ampia gamma di istituzioni sociali, nella vita sia pubblica che privata, così a scuola, come dai media, dalla legge, in economia, dal governo, etc. La partecipazione nelle *societal cultures* fornisce l'accesso a significativi modi di vita attraverso l'ampio spettro delle attività umane, includendo la vita sociale, economica, ricreativa, formativa, avvolgendo la sfera sia pubblica che privata.

Il governo americano ha deliberatamente promosso l'integrazione nella *societal culture*: cioè ha incoraggiato i cit-

tadini a vedere le proprie prospettive di vita legate alla partecipazione nelle comuni istituzioni sociali che operano usando l'inglese. Ma gli Stati Uniti non sono gli unici con questa preoccupazione. Promuovere l'integrazione in una *societal culture* è parte di un progetto di "costruzione della nazione" che tutte le democrazie liberali hanno intrapreso. Quando io parlo della "integrazione" di gruppi etnici, perciò, intendo l'integrazione in un più preciso senso socioculturale – che è la misura dell'integrazione dei membri dei gruppi etnici nella esistente *societal culture*, e la modalità di connessione tra le prospettive di vita personale e il grado di partecipazione al complesso delle istituzioni sociali basate sulla lingua comune che definisce la *societal culture*.

Ovviamente, il senso in cui gli americani che parlano inglese condividono una "cultura" comune è molto esiguo, poiché non preclude le differenze nella religione, nei valori personali, nelle relazioni di famiglia o nella scelta degli stili di vita. Ma sebbene questa forma di cultura comune sembri debole, in realtà non è banale. Al contrario, come dirò, i tentativi di integrare le persone in questa comune *societal culture* hanno spesso incontrato delle serie resistenze. Sebbene l'integrazione in questo senso lasci un grande spazio per l'espressione sia pubblica che privata delle differenze individuali e collettive, alcuni gruppi hanno non di meno rigettato con forza l'idea che essi dovessero legare le proprie opportunità di vita alle istituzioni sociali che agiscono nel linguaggio della maggioranza.

E' importante notare che i governi non hanno bisogno di promuovere soltanto una *societal culture*. E' possibile per le politiche governative incoraggiare il sostegno di due o più *societal cultures* all'interno di una singola nazione – quindi, come espongo di seguito, questo è precisamente quello che "caratterizza" gli stati multinazionali. Comunque, storicamente, virtualmente tutte le democrazie liberali hanno, prima o poi, tentato di diffondere una *societal culture* attraverso tutto il loro territorio. Né questi sforzi di assimilazioni debbono essere visti puramente come una questione di imperialismo culturale o pregiudizio etnocentrico. Questo tipo di costruzione della nazione persegue un numero di importanti e legittimi scopi. Per

esempio, una moderna economia richiede una forza lavoro mobile, educata e alfabetizzata. L'istruzione pubblica standardizzata attraverso un linguaggio comune è stata spesso vista come essenziale se tutti i cittadini debbono avere uguali opportunità di lavorare in questa moderna economia. Ancora, la partecipazione in una *societal culture* comune è stata spesso vista come essenziale per generare solidarietà internamente ai moderni stati democratici. Il tipo di solidarietà richiesta da un *welfare state* comporta che i cittadini abbiano un forte senso di identità e di appartenenza comune, così che loro siano disposti a sacrificarsi l'uno per l'altro, e questa identità comune è data per assunta (o almeno è facilitata da) un linguaggio ed una storia comune. Promuovere l'integrazione in una *societal culture* comune è stata vista come essenziale per l'eguaglianza sociale e la coesione politica negli stati moderni.

Così tutti gli stati si sono impegnati in questo processo di "costruzione della nazione" – cioè, un processo che promuove una lingua comune, e un senso di comune appartenenza, e di uguale accesso alle istituzioni sociali basate su quella lingua.⁴ Lontano dall'essere neutrale nel rispetto delle identità culturali dei "cittadini", nelle decisioni di stato relative alle lingue ufficiali, programmi di base dell'istruzione, e nei requisiti per l'acquisizione della cittadinanza, tutto è stato fatto con l'espressa intenzione di diffondere una particolare cultura attraverso la società, e di promuovere una particolare identità nazionale basata sulla partecipazione in quella *societal culture*.

Siccome questi progetti di costruzione della nazione possono essere visti, non meramente come un pregiudizio etnocentrico, ma piuttosto come un'estensione di libertà e uguaglianza a tutti i cittadini, non hanno sempre incontrato resistenza da parte delle minoranze. Alcuni gruppi etnoculturali hanno accettato di essere chiamati ad integrarsi. E in alcune nazioni, il risultato di questi programmi di "costruzione della nazione" hanno esteso una *societal culture* comune attraverso l'intero territorio dello stato. Questi sono gli "stati-nazioni" paradigmatici (Gran Bretagna, Francia, Germania). Ma in altre nazioni, le minoranze territorialmente concentrate hanno resistito all'integrazione nella *societal culture* dominante. In tali "stati

multinazionali" - come il Canada, la Svizzera, il Belgio e la Spagna - una o più minoranze nazionali, con le loro distinte lingue e le proprie istituzioni separate, continuano ad esistere accanto alla *societal culture* dominante.

La scelta della marginalizzazione, dell'Integrazione o dell'Autogoverno

Così lo stato, lontano dall'essere neutrale nel rispetto delle identità etnoculturali, si è impegnato in sforzi sistematici nella diffusione di una comune *societal culture*. Come risultato, i membri delle minoranze etnoculturali si sono trovati di fronte ad un problema di base riguardo a come desiderassero entrare in relazione con la *societal culture* sostenuta dallo stato.

Come Charles Taylor fa notare, il processo di "costruzione della nazione" inevitabilmente privilegia i membri della cultura della maggioranza: "Se un società moderna ha un linguaggio 'ufficiale', nel senso più appropriato del termine, cioè, un linguaggio e una cultura sponsorizzata, inculcata, e definita dallo stato, secondo cui funzionano sia lo stato che l'economia, allora è ovviamente un immenso vantaggio per chi è "proprietario" di questa lingua. Coloro che parlano le altre lingue sono in una situazione di evidente svantaggio."⁵ Questo significa che le minoranze culturali hanno di fronte una scelta. Se tutte le istituzioni pubbliche sono gestite in un'altra lingua, le minoranze corrono il pericolo di ritrovarsi ai margini delle maggiori istituzioni politiche, accademiche ed economiche della società. Per evitare il perpetuarsi della marginalizzazione, le minoranze debbono o integrarsi nella cultura della maggioranza, o cercare il tipo di diritti e poteri di auto-governo necessari a garantire la propria *societal culture* - cioè creare delle proprie istituzioni economiche, politiche ed educative nella loro lingua.

Non tutti i gruppi desiderano evitare la marginalizzazione. Questo sembrerebbe essere vero, per esempio, per alcune sette etnoreligiose di immigranti, come gli **Amish** negli Stati Uniti o gli **Hutterites** in Canada. Ma l'opzione di accettare la marginalizzazione è probabilmente attraente soltanto per quelle sette religiose la cui teologia richiede di evitare tutti i contatti con il mondo moderno. Gli Hutterites e gli Amish non si curano della loro margina-

lizzazione dalle università o dalle istituzioni, poiché ritengono tali strutture "mondane" corrotte. Loro hanno domandato e ricevuto speciali esenzioni che riducono la loro partecipazione a molte attività sociali, e alle istituzioni dello stato in particolare (esonero dal servizio militare e diritto di ritirare i loro bambini dalle scuole prima dei 16 anni, termine scuola dell'obbligo).

La ragione per questa marginalizzazione volontaria è religiosa, non linguistica. Questi gruppi rifiutano di integrarsi nella corrente società anglofona, non perché desiderino conservare il loro ancestrale linguaggio tedesco, ma perché vogliono creare uno "spazio sacro", libero da influenze corrottrici. Poiché loro non desideravano l'integrazione, avevano meno ragioni di imparare l'inglese rispetto alla maggior parte degli immigranti, e la dimensione del loro isolamento ha comportato per loro una minore spinta ad apprendere l'inglese che nella rimanente maggioranza degli immigranti. Come risultato, questi gruppi hanno mantenuto la loro lingua originaria per un periodo più lungo degli altri gruppi di immigranti. Ma la conservazione del linguaggio non era mai stata la ragione principale del loro isolamento, e attraverso il tempo il tedesco come lingua della vita in comunità (tranne che per la celebrazione delle funzioni religiose).

Noi possiamo dire che lo speciale status di tali sette etnoreligiose costituisce un tipo di "multiculturalismo" - uno di quelli che esercita la propria abilità nel mantenersi come una comunità permanentemente ai margini della società circostante. E' anacronistico usare questo termine, poiché le esenzioni concesse a questi gruppi portano il tempo indietro all'inizio del secolo, molto prima dell'adozione di qualsiasi principio di "multiculturalismo". Inoltre, queste concessioni erano state accordate su basi ad hoc per gruppi piccolissimi, piuttosto che come un precedente o modello per le comunità di immigranti o religiose in generale. Ma questi gruppi mostrano un tipo specifico di sistemazione etnoculturale, che io chiamerò "multiculturalismo isolazionista". Valuterò il suo impatto sulla cittadinanza democratica nella sezione 4.

Comunque, il multiculturalismo isolazionista è un fenomeno periferico, ristretto

alle sette religiose la cui teologia proibisce contatti con il mondo moderno. Virtualmente tutte le altre minoranze etnoculturali cercano di partecipare al mondo moderno, e così facendo, devono integrarsi o cercare le forme di autogoverno necessarie a creare e sostenere le loro moderne istituzioni. Di fronte a questa scelta, i gruppi etnoculturali hanno risposto in modi differenti. Alcuni hanno accettato l'integrazione. Questo è vero in particolare, storicamente, per i gruppi di immigranti. Perché storicamente questi gruppi hanno accettato l'integrazione? Una ragione è che la maggior parte degli immigranti ha volontariamente lasciato la propria cultura con l'aspettativa di integrarsi in un'altra società nazionale. Questo è appunto ciò che significa diventare un immigrante. Se avessero trovato ripugnante l'idea di integrarsi in un'altra cultura, non avrebbero scelto di diventare immigranti (ovviamente questo discorso non è applicabile ai rifugiati). Inoltre, poiché loro in genere emigrano come individui o famiglie, piuttosto



che in intere comunità, agli immigranti manca la concentrazione territoriale o le istituzioni corporative necessarie a dar forma ad una società linguisticamente distinta accanto alla società prevalente. Cercare di ricreare una tale società parallela avrebbe richiesto un sostegno ingente da parte della società ospite - sostegno che i governi ospiti sono riluttanti ad offrire.

Alcuni commentatori pensano che il tipo di politiche multiculturali richieste dagli immigranti oggi siano precisamente un tentativo di ottenere questo genere di supporto. Credo che tale percezione rifletta una incomprensione di ciò che è in effetti richiesto da un gruppo etnoculturale per creare e sostenere una cultura nazionale separata. Questo virtualmente richiederebbe cambiamenti in tutte le aree della politica pubblica e delle istituzioni politiche - domande che non sono state fatte dal gruppo di immigranti, e che nessun governo ospite considererebbe mai di accettare. Spero di dimostrare che l'opzione nazionalista non è né desiderabile né plausibile per un gruppo di immigranti. E quindi ci sono pochissimi esempi (se ci sono) nelle democrazie nord-occidentali di gruppi di immigranti che formano movimenti nazionalisti per l'autogoverno o la secessione. Se noi guardiamo con attenzione alla reale sostanza delle domande di multiculturalismo degli immigranti, vedremo che queste semplicemente comportano la rinegoziazione dei termini della integrazione, affinché i gruppi di immigranti siano in grado di esprimere la loro particolarità all'interno delle istituzioni. Gli immigranti già sanno che si integreranno nelle istituzioni comuni che operano in lingua inglese, ma insistono affinché queste istituzioni siano adattate alle loro pratiche ed identità. Io chiamerò questo "multiculturalismo pluralista", e discuterò il suo impatto sulla cittadinanza democratica nelle sezioni 6 e 7.

Per contrasto, le minoranze nazionali di non immigranti hanno resistito strenuamente all'integrazione, e combattono invece per l'autogoverno. Per "minoranze nazionali" intendo quelle storicamente insediate e territorialmente concentrate, culture in precedenza dotate di organi di governo il cui territorio è stato incorporato in uno stato più grande. L'incorporazione di questi gruppi è stata tipicamente involontaria, a causa di una colonizzazione, di una conquista, o di un trasferimento di territorio tra poteri imperiali, ma in alcuni casi riflette una federazione volontaria. Tali gruppi includono gli abitanti del Québec e i portoricani nel Nord America, e Fiamminghi, Catalani e Baschi in Europa.

Gli immigranti raramente rifiutano l'imposizione di un linguaggio comune, poiché loro hanno già scelto di lasciarsi alle spalle la loro vecchia cultura, e perché l'opzione di ricreare una società culturalmente distinta a fianco dell'esistente cultura nazionale non è possibile. Per le minoranze nazionali, comunque, l'imposizione della lingua della maggioranza minaccia la loro esistenza di società culturalmente distinta. La loro lingua e le loro tradizioni sono già contenute in un insieme di istituzioni e pratiche sociali, che abbracciano tutti gli

aspetti della vita sociale, che sono ora minacciati dagli sforzi della maggioranza di diffondere una *societal culture* comune. Tali gruppi quasi inevitabilmente resistono all'integrazione, e cercano un riconoscimento ufficiale per il loro linguaggio e la loro cultura. Quindi, Walker Connor ha ragione nel ritenere che esistano pochi esempi di gruppi nazionali riconosciuti in questo secolo che si sono volontariamente assimilati ad un'altra cultura, sebbene a molti siano stati offerti significativi incentivi economici e siano state fatte pressioni politiche perché lo facessero.⁶

Questa istanza di riconoscimento ufficiale non ha bisogno di prendere la forma di un movimento secessionista per uno stato separato. In realtà potrebbe prendere la forma di richiesta di autonomia locale, forse tramite un sistema di federalismo, con il controllo locale sull'educazione, la lingua, e forse anche l'immigrazione. Ma quale che sia la forma esatta, questa in genere comporta la domanda per quel tipo di diritti legali e di poteri legislativi necessari ad assicurare la sopravvivenza di una

societal culture distinta accanto alla società della maggioranza.

Raramente le minoranze nazionali hanno portato avanti le loro rivendicazioni per l'autogoverno sulla base del "multiculturalismo". Loro si sono piuttosto richiamati ai vocaboli e alle norme più antiche e meglio definite del nazionalismo, e "dell'autodeterminazione dei popoli", che precede di molto l'odierno discorso del "multiculturalismo". Comunque, per gli scopi di questo contributo, noi possiamo considerare questo come una forma distinta del multiculturalismo - quella che io chiamerò "multiculturalismo nazionalista".

Valuterò il suo impatto sulla cittadinanza democratica nella sezione 5.

Riassumendo, allora, nel confrontarsi con il progetto di costruzione della nazione messo in atto dallo Stato, i gruppi etnoculturali debbono scegliere tra la marginalizzazione, l'integrazione e il nazionalismo separatista. Date queste opzioni, poche sette religiose hanno scelto la marginalizzazione, i gruppi di immigranti sono verosimilmente per l'integrazione, mentre le minoranze nazionali scelgono piuttosto la strategia nazionalista. Questo è certamente il modello degli Stati Uniti e del Canada.

Naturalmente, questa è soltanto una tendenza generale, non è una legge universale. In alcune nazioni, ai gruppi di immigranti non è stato permesso o non si è incoraggiata l'integrazione (ad esempio, i turchi in Germania). Anche negli Stati Uniti lo schema usuale favorevole all'integrazione ha conosciuto a volte delle deroghe, in particolare se ci si aspettava che i nuovi arrivati tornassero velocemente nelle loro nazioni di provenienza (come con l'iniziale esilio di cubani a Miami); o se gli immigranti erano clandestini, e così non avevano diritto ad un impiego o alla cittadinanza (come con i clandestini messicani in California). Su questi gruppi lo stato non ha esercitato la consueta pressione ad integrarsi.

Anche le dimensioni di ciò che le minoranze nazionali sono state in grado di fare per mantenere una *societal culture* separata variano considerevolmente. In alcune nazioni, le minoranze nazionali sono state quasi completamente integrate (ad esempio, i Bretoni in Francia). Anche negli Stati Uniti, l'area (e il successo) della mobilitazione nazionalista varia. Per esempio,

i gruppi etnoculturali debbono scegliere tra la marginalizzazione, l'integrazione e il nazionalismo separatista

paragoniamo i Chicanos nel Sud-ovest con i Portoricani. I Chicanos non sono stati capaci di conservare le loro istituzioni politiche, educative e giuridiche nella lingua spagnola dopo essere stati annessi contro la propria volontà agli Stati Uniti nel 1848, e non si sono mobilitati in chiave nazionalista per tentare di ricreare queste istituzioni. Al contrario, i Portoricani si sono attivati con successo per difendere le loro istituzioni in lingua spagnola e i diritti all'autogoverno quando sono stati annessi contro la propria volontà agli Stati Uniti nel 1898, e continuano a mostrare una forte coscienza nazionalista. La dimensione delle rivendicazioni nazionaliste differisce anche tra le varie tribù indiane in America. Inoltre ci sono alcuni gruppi che non si adattano a nessuna di queste categorie – ovviamente la maggior parte degli afroamericani – la cui unica storia è stata improntata da una forma di multiculturalismo molto netta, e in alcuni casi, ambivalente.⁷

Ci sono molti casi così complicati che non si adattano in maniera precisa ai modelli delle “sette etnoreligiose”, degli “immigranti” o delle “minoranze nazionali”. Tornerò su questi casi “di mezzo” più tardi. Ma noi possiamo capire meglio la complessità e l'ambiguità di questi casi se prima abbiamo un'immagine chiara dei casi più standard, poiché spesso le richieste dei gruppi “di mezzo” sono un ibrido complesso di elementi differenti (e talvolta contraddittori) definiti più da modelli familiari che da quelli della marginalizzazione etnoreligiosa, dell'integrazione degli immigranti, e del nazionalismo separatista.

Ad ognuna di queste tre opzioni principali (marginalizzazione, integrazione, separazione) corrisponde una specifica forma di multiculturalismo, che io ho chiamato isolazionista, pluralista e nazionalista. Nel resto del contributo, vorrei esaminare queste forme più attentamente, considerare quale tipo di vita associativa implicino per i gruppi etnici, e quale tipo di impatto abbiano sulla cittadinanza democratica. Per valutarlo, comunque, abbiamo bisogno di considerare quello che caratterizza la cittadinanza democratica.

Le Virtù della Cittadinanza Democratica-Liberale

Ho cominciato questa riflessione notando che la preoccupazione di rendere partecipi le associazioni etniche non promuove quel tipo di abitudini e di virtù necessarie ad una sana società liberale. Ma quali sono queste virtù? William Galston divide le virtù richieste per la cittadinanza responsabile in quattro gruppi: (i) **virtù generali**: coraggio; rispetto delle leggi; lealtà; (ii) **virtù sociali**: indipendenza; apertura mentale; (iii) **virtù economiche**: lavoro etico; capacità di mettere da parte l'autogrificazione; capacità di adattamento al cambiamento tecnologico ed economico; e (iv) **virtù politiche**: capacità di distinguere e rispettare i diritti degli altri; volontà di chiedere solo quello per cui si può essere pagati; capacità di valutare le prestazioni di chi ricopre incarichi istituzionali; volontà di intraprendere un discorso politico.⁸

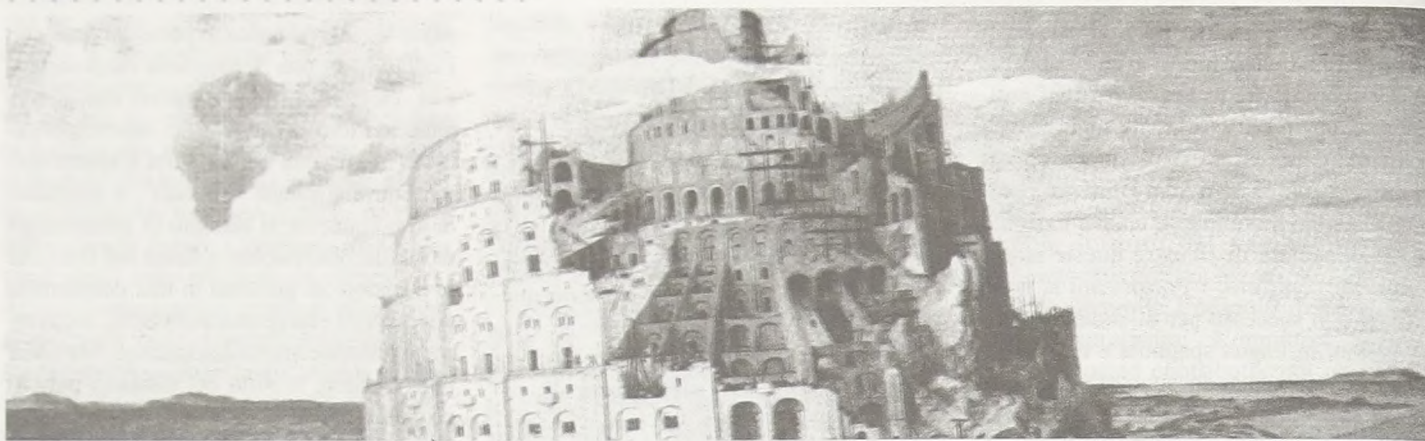
Le ultime due virtù – l'abilità di mettere in discussione l'operato delle autorità e la volontà di intraprendere un discorso politico – sono le componenti maggiormente distintive della cittadinanza democratica liberale. Il bisogno di mettere in discus-

sione le autorità nasce in parte dal fatto che i cittadini in una democrazia rappresentativa, eleggono i rappresentanti che governano nel loro nome. Da qui una responsabilità importante dei cittadini è tenere sotto controllo quegli “ufficiali”, e giudicare la loro condotta. Il bisogno di intraprendere un discorso pubblico nasce dal fatto che le decisioni di governo in una democrazia dovrebbero essere rese pubbliche, attraverso una libera e aperta discussione. Ma come nota Galston, la virtù del discorso pubblico non è soltanto il desiderio di prendere parte attiva nella politica, o di farsi conoscere. Piuttosto “include la volontà di ascoltare seriamente una gamma di punti di vista, dati dalla diversità delle società liberali, comprese quelle che vengono considerate strane o ovvie. La virtù del discorso politico include anche la volontà di sostenere con forza le proprie opinioni in maniera intelligibile e franca, come base di una politica di persuasione piuttosto che di una manipolazione e coercizione”.⁹

Questa è talvolta chiamata la virtù della “ragionevolezza civica” [*public reasonableness*]. I cittadini liberali debbono fornire ragioni per le loro richieste politiche, non solo affermare ciò che preferiscono o fare minacce. Inoltre, queste ragioni debbono essere ragioni “pubbliche”, nel senso che debbono essere in grado di persuadere persone di differente fede e nazionalità. Per questa ragione non è abbastanza invocare le Scritture, la tradizione. I cittadini liberali devono giustificare le loro domande politiche secondo termini che gli altri cittadini possano comprendere ed accettare poiché riguardano il loro stato di liberi ed uguali cittadini. Questo richiede uno sforzo responsabile per distinguere quelle convinzioni che sono di interesse privato da quelle che richiedono una difesa pubblica, e di guardare a quegli argomenti contenuti nelle opinioni appartenenti a persone di diversa fede religiosa e con diversi backgrounds culturali.

L'importanza di una ragionevolezza civica dipende, in parte, da quanto sono politicamente attive le persone. Per quelli che sono politicamente apatici, imparare la virtù della Ragionevolezza civica è meno importante. Ma anche per quei cittadini politica-





mente passivi, le richieste della cittadinanza liberale non avvengono per mezzi banali. Gli obblighi della cittadinanza liberale sono spesso descritti in termini puramente negativi (l'obbligo di non infrangere le leggi, di non ferire gli altri, o di limitare i loro diritti e libertà). Ma ciò ignora una delle richieste fondamentali della cittadinanza liberale, sebbene sia spesso dimenticato nelle discussioni teoretiche. Questa è la virtù dell' "essere civili" o "rispettosi", ed è una virtù che anche i cittadini maggiormente passivi debbono apprendere, poiché non riguarda solo l'attività politica, ma anche, e principalmente, le nostre azioni nella vita quotidiana, sulla strada, nei negozi del quartiere, e nelle diverse istituzioni e forme della società civile.

La civiltà si riferisce al modo in cui noi trattiamo le persone non intime con cui ci veniamo a trovare in stretto contatto. Per comprendere l'essere civili, è utile paragonarlo con le relative richieste di non discriminazione. La proibizione legale della discriminazione inizialmente è legata soltanto alle azioni di governo. Le politiche e le leggi governative che discriminano le persone sulla base della razza o del genere sono state gradualmente abbattute in tutte le democrazie nord-occidentali, poiché violano la garanzia liberale basilare della uguaglianza di opportunità. Ma è diventato chiaro che se gli individui hanno originariamente uguali opportunità, non dipende solo dalle azioni di governo, ma anche dalle istituzioni interne alla società civile (corporazioni, scuole, negozi, proprietari etc.). Se le persone sono discriminate dai pregiudizi dei commercianti o dei pubblici ufficiali, a loro sarà negata l'uguale cittadinanza, anche se lo stato di per sé stesso non discrimina. Per questo le richieste

legali di non discriminazione sono cresciute nei confronti di aziende "private" e associazioni.

Questa estensione della non discriminazione dal governo alla società civile non è soltanto un movimento nella scia delle norme liberali, ma coinvolge anche una radicale estensione degli obblighi della cittadinanza liberale. L'obbligo di trattare le persone come cittadini tutti uguali ora riguarda le decisioni quotidiane più comuni degli individui. Non è più consentito rifiutarsi di assumere sul lavoro gli impiegati di colore, o rifiutarsi di servire i clienti neri, o segregare i clienti o i lavoratori neri. Ma non solo. Le norme di discriminazione affermano che non è assolutamente consentito agli "uomini di affari" ignorare i propri clienti neri, o trattarli in malo modo, sebbene non sempre sia possibile legalmente sostenere questo con forza. Chi gestisce un'attività deve in effetti far sentire i neri benvenuti, come se loro fossero dei bianchi. In parole povere, i neri debbono essere trattati con civiltà. Lo stesso discorso riguarda le relazioni tra cittadini nelle scuole o nelle associazioni ricreative, anche nei club privati.

Questo tipo di civiltà è la logica estensione della non discriminazione, poiché è necessario assicurare che tutti i cittadini abbiano la stessa opportunità di partecipare all'interno della società civile. Ma ora si estende anche a molti cuori e menti dei cittadini. I cittadini devono imparare ad interagire nella dimensione quotidiana su base egualitaria con le persone per cui possono nutrire dei pregiudizi. L'area in cui questa richiesta di civiltà può (o dovrebbe) essere legalmente rafforzata è limitata. E' più facile convincere gli uomini di affari a non compiere discriminazioni nell'assumere

re che convincerli a trattare i clienti neri con civiltà. Ma la recente diffusione di leggi e regolamenti contro le molestie di carattere sessuale e razziale, sia in generale nella società che nelle scuole e nel mondo del lavoro, può essere vista come un tentativo di assicurare un livello di civiltà, poiché includono offese sia verbali che fisiche. E mentre è impossibile informare alla civiltà i comportamenti meno formali tra i cittadini - ad esempio, se i bianchi sorridono o guardano con disprezzo una famiglia asiatica in un parco di quartiere - non di meno, la cittadina liberale richiede questo tipo di civiltà.

E' facile far scadere questa richiesta di civiltà come semplice bisogno di ricorrere alle "buone maniere". Philip Rieff, per esempio, giudica l'insistenza sulla civiltà come una facciata superficiale che semplicemente nasconde una più profonda indifferenza per i bisogni altrui. Come egli afferma, "Noi sappiamo bene che cosa significhi "uguaglianza" nella cultura americana: significa... un sorriso fisso sulla faccia, che chiede in risposta un altro sorriso".¹⁰ E' vero che le società liberali hanno rinforzato l'obbligo morale della civiltà, riducendolo quindi ad una mera concezione estetica delle "buone maniere". Per esempio, l'aspettativa di civiltà è talvolta usata per scoraggiare quel tipo di proteste forti necessarie ad un gruppo per farsi ascoltare. Per un gruppo svantaggiato fare una rimostranza è spesso visto come un qualcosa di cattivo gusto. Questa enfasi esagerata sulle buone maniere può essere utilizzata per indurre alla passività. La vera civiltà non significa che sorridere agli altri comporti non volerli trattare male, come se i gruppi oppressi dovessero essere carini con i loro oppressori. Piuttosto, signifi-

APPUNTI PER UNA CITTADINANZA MULTICULTURALE

fica trattare gli altri come uguali a patto che loro estendano a te lo stesso riconoscimento. Così come ci sono alcune sovrapposizioni tra la civiltà ed una più generale gentilezza, non di meno queste appaiono anche distinte: la civiltà implica il mantenimento di norme di uguaglianza all'interno della vita pubblica di una società, inclusa la società civile, e quindi il mantenimento dei valori liberali essenziali.¹¹

Queste tre virtù sono ragionevolmente il fondamento della cittadinanza liberale democratica – la civiltà, la ragionevolezza civica, e la responsabilità di tenere sotto controllo i pubblici ufficiali. Senza una misura significativa di queste virtù tra i cittadini, è difficile vedere come sia possibile la cooperazione democratica. E' importante, perciò, determinare l'impatto dei vari tipi di multiculturalismo su queste virtù. Comincerò con il caso del multiculturalismo isolazionista (sezione 4), prima di passare al multiculturalismo nazionalista e pluralista (sezioni 5 e 6).

Le sette etnoreligiose ed il Multiculturalismo isolazionista

Qual è l'impatto del multiculturalismo isolazionista sulla cittadinanza democratica? In effetti, permettere a dei gruppi di ritirarsi dalla vita pubblica in campagna chiaramente impedisce, piuttosto che promuovere, quel genere di costumi e di virtù necessarie ad una buona cittadinanza democratica. Per essere sicuri di proteggere la vita associativa degli Amish, il multiculturalismo isolazionista promuove molte virtù non-politiche. Per esempio, gli Amish sono ampiamente ammirati per la loro etica professionale, per la loro osservanza alla legge e alla famiglia e per la devozione re-

ligiosa. Ma gli Amish non mostrano interesse nella virtù politica della cittadinanza. Loro non apprendono l'abilità di valutare la prestazione di quelli eletti nelle istituzioni; quindi, a loro non interessano le elezioni, e neppure votano o si candidano. Loro non imparano a sostenere un discorso pubblico, né ad interagire civilmente con gli altri nelle istituzioni della società civile – quindi, l'idea di interagire in maniera estesa con i non Amish è fortemente scoraggiata (quando questo tipo di interazione è inevitabile, avviene attraverso degli intermediari pagati). E questo tipo di multiculturalismo non promuove i legami orizzontali tra cittadini, o una condivisione del senso di solidarietà o lealtà. Il multiculturalismo isolazionista, in effetti, assolve gli Amish dalle loro responsabilità di cittadini che hanno a che fare con i problemi della nazione. Solleva loro da qualsiasi responsabilità di pensare ai problemi della vicina popolazione urbana o come far fronte al debito nazionale, o di come rispondere alle ingiustizie oltreoceano.

Ma mentre questo tipo di multiculturalismo non promuove la cittadinanza democratica, non è abbastanza forte da ricoprire tutte le funzioni delle democrazie liberali, precisamente perché gli Amish sono così politicamente passivi e socialmente isolati. Non è che gli Amish partecipino alle politiche in maniera irresponsabile od egoistica, è semplicemente che loro non partecipano affatto. Analogamente, non è che gli Amish discriminino gli altri nella società civile, è piuttosto che loro non entrano nella società più grande. Loro sono, per usare un'espressione di Jeff Spinner, "cittadini parziali".¹² Loro hanno, in effetti, evaso sia i diritti che le responsabilità

della cittadinanza democratica. Non accettano le loro responsabilità civili, ma non esercitano neanche i loro diritti politici o ricercano cariche pubbliche.

Spinner sostiene che tali gruppi (come i gruppi cristiani fondamentalisti) dovrebbero essere tollerati, e le loro speciali esenzioni garantite, così come dovrebbe essergli garantito di rimanere socialmente ai margini e politicamente passivi. Il mio punto di vista è che noi dovremmo continuare a rispettare le speciali concessioni che sono state storicamente promesse a certi gruppi (in particolare quando era la promessa di tali esenzioni che portava questi gruppi ad insediarsi dove ora sono). Comunque, non credo che gli stati democratici liberali abbiano un qualsiasi obbligo verso quei nuovi gruppi che chiedono di acquisire questo status.¹³

In qualsiasi caso, il multiculturalismo isolazionista è periferico alle moderne democrazie. L'istanza più pressante che riguarda il multiculturalismo viene dagli immigranti e dalle minoranze nazionali, di cui vado ad occuparmi.

Minoranze Nazionali e Multiculturalismo nazionalista

Ho notato prima che storicamente, immigranti e minoranze nazionali hanno risposto diversamente agli sforzi dello stato nella costruzione della nazione: i primi accettando l'integrazione, i secondi perseguendo l'autogoverno. Molte persone si preoccupano, comunque, che la richiesta degli immigranti per il multiculturalismo rifletta un rifiuto della tendenza storica verso l'integrazione, e lo sforzo per ottenere qualcosa di più simile ai diritti e ai poteri delle minoranze nazionali.



Penso che questo sia un serio errore. Nella sezione 7 esaminerò diverse politiche di multiculturalismo degli immigranti, e cercherò di mostrare che loro non solo non si oppongono all'integrazione, ma piuttosto la sostengono. Comunque, per vedere questo, abbiamo prima bisogno di considerare che cosa sarebbe richiesto da una minoranza etnoculturale per consolidare la propria *societal culture* all'interno di uno stato più grande. In questa sezione, perciò, voglio dedicarmi al multiculturalismo nazionalista, del tipo richiesto dalle minoranze nazionali. Il pensiero che il multiculturalismo potrebbe permettere ai gruppi di immigranti di formare e sostenere le loro *societal cultures* rimane, credo, sulla impossibilità di riconoscere realmente ciò che è coinvolto in un tale progetto. Il fatto è che mantenere una *societal culture* separata in uno stato moderno è un progetto immensamente ambizioso e arduo.

Noi possiamo cogliere il senso di ciò che questo comporta pensando a quello che gli abitanti del Québec hanno dovuto fare per mantenere la loro *societal culture* all'interno del Canada. Ovviamente, la prima richiesta è stata che i loro figli potessero frequentare scuole in lingua francese. Questo è un passo centrale nella riproduzione di una *societal culture*, poiché garantisce il passaggio del linguaggio e delle tradizioni e convinzioni ad esso associate alla generazione successiva. Ma questo di per se stesso non fa nulla per creare o sostenere istituzioni pubbliche in lingua francese. Tutto ciò assicura che i bambini apprendano la lingua, ma non assicura loro l'opportunità di parlarla nella vita pubblica. E' veramente difficile per le lingue sopravvivere nelle moderne società industrializzate senza che esse siano usate nella vita pubblica – cioè in politica, in economia, nelle istituzioni accademiche. Data l'alta domanda per l'alfabetizzazione sul lavoro, e l'interazione diffusa tra le agenzie governative, qualsiasi linguaggio che non sia pubblico diventa così marginalizzato, cioè probabilmente sopravvive tra una piccola élite o in un'isolata comunità rurale, o in una forma ritualizzata, non come un linguaggio che vive e si sviluppa a sottolineare una

cultura fiorenti.

Anche gli abitanti del Québec, perciò, hanno combattuto per il diritto di usare il loro linguaggio nelle interazioni con le istituzioni governative (cioè in ambito giurisdizionale, legislativo, amministrativo, nei servizi sanitari, etc). Ma questo non è ancora sufficiente, poiché le persone interagiscono con lo stato episodicamente. La chiave vera per la riproduzione di una *societal culture* è la possibilità di usare la propria lingua nel quotidiano ambiente di lavoro.

Per questa ragione gli abitanti del Québec hanno chiesto di usare la propria lingua nei posti di lavoro statali. E' importante ricordare che lo stato alimenta una grossa offerta di lavoro. Negli stati moderni, la spesa pubblica spesso ammonta al 50% dell'economia. Per sopravvivere, perciò, le minoranze debbono avere un'equa quota di posti e contratti pubblici. Per un esempio, si prenda in considerazione l'esercito. In molte nazioni, l'esercito è il più grande datore di lavoro, e naturalmente spesso il servizio militare è obbligatorio. Se ciascuna unità dell'esercito agisce usando la lin-

anche in Francia. Uno studio classico ha mostrato che la diffusione del francese – che era strettamente concentrato a Parigi al tempo della rivoluzione francese – è stata principalmente il risultato del fatto che gli arruolati dovessero imparare il francese. L'esercito è stata la chiave nel "trasformare i contadini in francesi".¹⁴

Una minoranza che è felice di accettare la marginalizzazione può evitare l'integrazione semplicemente chiedendo l'esenzione dal servizio militare. Questo è vero per gli Amish e per gli Hutterites. Ma se una minoranza cerca di mantenere una moderna società nazionale, allora domanderà che alcuni settori dell'esercito si esprimano nel suo linguaggio. Per questa ragione gli abitanti del Québec hanno combattuto affinché nell'addestramento ed in alcuni reggimenti si parlasse francese.

La stessa cosa accade in altre aree del pubblico impiego – dagli ispettori alimentari agli esattori fiscali. In tutti questi casi, alcune parti del servizio pubblico debbono essere amministrate nella lingua della minoranza. E non è abbastanza che un individuo possa interagire con lo stato nella propria

lingua; dato il ruolo dello stato come in assoluto il maggiore datore di lavoro, le minoranze debbono anche poter lavorare nello stato usando il proprio linguaggio. Ma lo stato non è l'unico grande datore di lavoro, e così sono considerevoli gli sforzi che sono stati fatti per assicurarsi che il francese fosse la lingua del posto di lavoro anche nelle aziende private. Questa è un'importante - e di grande successo - caratteristica delle leggi relative all'uso della lingua in Québec. E per formare i dottori, gli studiosi e i lavoratori professionisti che guideranno queste istituzioni pubbliche e i luoghi di lavoro privati, la minoranza deve creare il suo sistema di educazione superiore, non semplicemente a livello di scuola elementare o secondaria, ma fino

alle università e alle scuole professionali. Da qui l'insistenza sulle diverse forme di college e università in cui si parli francese.

Le richieste per sostenere una cultura nazionale vanno anche oltre. Per esempio, le decisioni relative all'immigrazione e alla naturalizzazione riguardano pure la



gua della maggioranza, il servizio militare diventa uno strumento essenziale per l'integrazione delle minoranze. Questo è vero, per esempio, in Israele, dove il servizio militare è stata l'istituzione più importante per integrare gli immigranti nella società di lingua ebraica. L'esercito è stata un'istituzione centrale per l'integrazione

realizzazione delle *societal cultures*. L'immigrazione può rafforzare una cultura, tanto che gli accessi sono regolati e gli immigrati sono incoraggiati a (o viene richiesto di) imparare la lingua e la storia della nazione. Ma se gli immigrati in Canada si integrano nella cultura anglofona della maggioranza, allora gli abitanti del Québec saranno sempre più una minoranza e così avranno sempre meno potere nella vita politica, sia a livello federale che all'interno del Québec. Una minoranza che cerca di sostenere una *societal culture* distinta deve, perciò, avere un qualche controllo sulle politiche dell'immigrazione. E il controllo dell'immigrazione è stata una delle caratteristiche chiave del nazionalismo moderno del Québec, che include il diritto di definire i propri criteri di immigrazione (che favoriscono coloro che parlano francese), di stabilire i propri livelli obiettivi (basati sui loro calcoli della capacità di assorbimento della loro società), e quindi di inviarli ai loro uffici di immigrazione d'oltremare.

Così l'esperienza storica degli abitanti del Québec fa pensare che una minoranza possa sostenere la propria *societal culture* soltanto se ha poteri sostanziali relativi al linguaggio, all'educazione, alle politiche occupazionali, e all'immigrazione. Se la minoranza non può decidere su qualsiasi di questi argomenti, la sua speranza di sostenere la propria *societal culture* sarebbe seriamente messa in pericolo. Ma loro possono esercitare questi poteri solo se hanno la possibilità di istituire degli organismi per prendere decisioni collettive. Cioè, debbono esserci alcuni corpi politici o unità politiche che loro sostanzialmente controllano. Questo si riflette nell'adesione degli abitanti del Québec al federalismo - cioè, a un sistema che decentralizza il potere a delle subunità federali, e i cui confini sono disegnati così che gli abitanti del Québec formino una maggioranza all'interno di una di queste sottunità. E per assicurarsi che non siano privati del proprio autogoverno, gli abitanti del Québec hanno insistito affinché i confini della loro provincia, e i poteri che essa esercita, fossero garantiti istituzionalmente, in modo che la maggioranza non può ridurre unilateralmente i loro

poteri di autogoverno.

Questo è soltanto un piccolo quadro delle misure che gli abitanti del Québec hanno trovato necessarie per sostenere la loro *societal culture* nei confronti della maggioranza anglofona in Canada. Qualcuno potrebbe elencare molti altri fattori, dalle etichette alla moneta prodotte in due lingue. Ma la maggior parte degli studiosi sa-

Ma cosa succede se ci sono due o più popoli nello stato, ognuno con il diritto ad amministrarsi, e ognuno con la propria società civile?

rebbe d'accordo sul fatto che la sopravvivenza in Québec dipende dalla consistenza di molte di queste condizioni: l'educazione in lingua francese, non solo a livello primario, ma anche per tutta l'educazione superiore; il diritto di usare la propria lingua, non solo quando interagisce con il governo, ma anche nel proprio lavoro quotidiano, sia in ambito pubblico che privato; il diritto non solo di esentare gli immigrati francofoni dall'obbligo di imparare l'inglese per ottenere la cittadinanza, ma anche il diritto di selezionare, integrare e naturalizzare immigrati; non solo il diritto ad una onesta condivisione del potere politico a livello federale, ma anche il diritto all'autogoverno, così come avviene per una sottunità federale costituzionalmente definita che ha il potere di prendere decisioni rispetto all'educazione, all'occupazione e all'immigrazione.

Una storia simile potrebbe essere raccontata sulle condizioni che sono state ritenute necessarie per sostenere una *societal culture* distinta a Puerto Rico, nelle Fiandre, o in Catalogna. Per esempio, Puerto Rico non solo ha richiesto scuole in lingua spagnola, incluso il livello universitario, ma anche che lo spagnolo fosse la lingua dei posti di lavoro pubblici, e che gli immigrati potessero naturalizzarsi in spagnolo piuttosto che in inglese. Puerto Rico è l'unico posto all'interno degli Stati Uniti dove gli immigrati sono esentati dall'obbligo di conoscere l'inglese per ottenere la cittadinanza.

E' importante riflettere su quali oneri questi sforzi abbiano comportato per la riproduzione culturale. Sostenere una

societal culture nel mondo moderno non è una questione inerente la celebrazione annuale di feste etniche, o di avere poche classi in cui s'insegna in lingua madre ad un bambino. Il problema è creare e sostenere un insieme di istituzioni pubbliche che mettano una minoranza nella condizione di partecipare al mondo moderno attraverso l'uso del proprio linguaggio.

Detto altrimenti, non è abbastanza per una minoranza resistere semplicemente agli sforzi della maggioranza nel diffondere un solo linguaggio comune. La minoranza deve anche competere a proprio modo al moderno processo di costruzione della nazione sostenuto dallo stato. I Nazionalisti in Québec o a Puerto Rico sanno che per sostenere la loro cultura nazionale debbono anche cercare di diffondere una cultura ed una lingua comune attraverso la loro società, così da promuovere l'eguaglianza di opportunità e la solidarietà politica. E debbono usare gli stessi strumenti che la maggioranza usa nel suo programma di costruzione della nazione - cioè l'educazione pubblica standardizzata, le lingue ufficiali, incluse le lingue richieste per la cittadinanza e gli impieghi statali, etc. Come ho notato in precedenza, la testimonianza storica è che la capacità e la motivazione di portare avanti un progetto di costruzione della nazione così ambizioso è stato trovato soltanto nelle minoranze nazionali, piuttosto che nei gruppi di immigrati. E come argenterò nella prossima sezione, non ci sono le basi per pensare che questo stia cambiando.

Qual è l'impatto di questa forma nazionalista di multiculturalismo sulla cittadinanza democratica? Ovviamente, il progetto di mantenere una società separata e provvista di autogoverno, con il suo insieme di istituzioni che operano nella propria lingua distinta, non promuove le relazioni orizzontali tra cittadini. Al contrario, il risultato quasi inevitabile sta nel rendere la cooperazione democratica attraverso i confini nazionali più difficile. Il problema in questo caso, salvo quello specifico degli Amish, non è che le minoranze nazionali siano prive delle virtù di ragionevolezza civica o di senso civico. Il problema, piuttosto, è che loro si vedono come appartenenti ad una comunità politica separata, che

ha soltanto un secondario, e spesso ambivalente, punto di contatto con lo stato più grande. Dopo tutto, la maggior parte delle minoranze nazionali sono state incorporate contro la propria volontà nello stato più grande, e anche quelle che non cercano attivamente la secessione non di meno insistono nel dire che l'autorità dello stato più grande è limitata su di loro.

Qualcuno potrebbe dire, perciò, che questa forma di multiculturalismo è "balcanizzante". Ma ciò significa banalizzare il problema. Complessivamente l'obiettivo del multiculturalismo nazionalista è insistere affinché le minoranze nazionali formino comunità politiche separate, con il diritto a governarsi. Loro si preoccupano del funzionamento democratico della propria comunità politica e il multiculturalismo nazionalista è inteso precisamente per promuovere la fiducia e la solidarietà all'interno della loro società nazionale. Loro si prendono cura delle virtù democratiche, ma si preoccupano, in prima istanza, della promozione di queste virtù dentro la propria politica, e vedono il multiculturalismo nazionalista come la costruzione di istituzioni comuni e spazi pubblici entro cui la partecipazione civile può realizzarsi, ed entro cui le virtù democratiche possono svilupparsi.

Questo ci porta ad un punto importante: l'affermazione che le aggregazioni sociali promuovono le virtù democratiche può essere vera, ma come per la maggioranza delle affermazioni relative alla democrazia, non dice nulla riguardo a quelli che dovrebbero essere i confini possibili di una unità democratica. La democrazia è il ruolo della "gente", e la pratica suggerisce che la democrazia funziona meglio quando "la gente" è coinvolta nella società civile. Ma cosa succede se ci sono due o più popoli nello stato, ognuno con il diritto ad amministrarsi, e ognuno con la propria società civile? In tali stati multinazionali, l'impatto del multiculturalismo nazionalista sulla cittadinanza democratica deve essere valutato non solo per il suo effetto sulla democrazia a li-

vello federale, ma anche per il suo effetto sulla democrazia a livello dell'autogoverno della comunità nazionale.

Posto in questo senso, sembra probabile che il multiculturalismo nazionalista promuova la democrazia al livello di autogoverno della nazione, ma renda la cooperazione democratica più difficile a livello federale. Il nazionalismo del Québec ha portato alla fioritura della società civile francofona all'interno del Québec, ma non ha promosso la partecipazione dei suoi abitanti nel contesto della società civile anglofona del Canada. Respingere che il multiculturalismo nazionalista impedisca la cooperazione democratica a livello federale, perciò, vuol dire considerare per vero precisamente quello per cui le minoranze nazionali combattono - cioè, i propositi di dare valore al funzionamento democratico, la nazione come un insieme che forma un solo "popolo", piuttosto che due o più popoli ognuno con il diritto di autogovernarsi. Certamente, si può rispondere che le minoranze nazionali sono in errore nel pensare che loro abbiano diritto ad autogovernarsi. Vorrei non replicare a questa obiezione, se non per dire che nelle situazioni dove le minoranze nazionali sono state incorporate in uno stato più grande

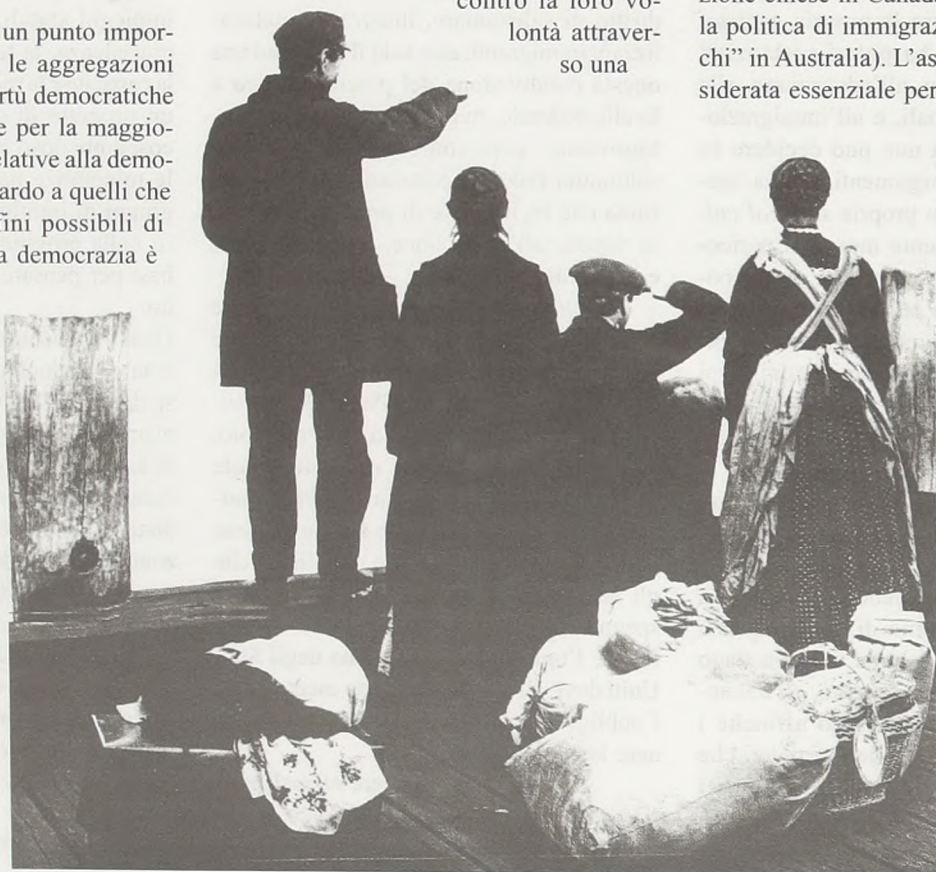
contro la loro volontà attraverso una

conquista, una colonizzazione o una cessione imperiale di territorio, credo che abbiano un diritto molto forte all'autogoverno. Quindi, opporsi al multiculturalismo nazionalista in tali circostanze affermando che interferisce con la cooperazione democratica a livello federale non è una difesa della democrazia, ma del colonialismo.¹⁵

E' separatista il multiculturalismo degli immigranti?

Il multiculturalismo isolazionista e il multiculturalismo nazionalista sono fenomeni di lunga durata che infatti anticipano la nascita del "multiculturalismo" come concetto di interesse pubblico. Al contrario, il tipo di multiculturalismo pluralista ricercato dagli immigranti è veramente un fenomeno nuovo. Prima degli anni '60, ci si aspettava che gli immigranti negli Stati Uniti, come in Australia e in Canada, abbandonassero il loro retaggio distintivo per assimilarsi alle norme culturali esistenti. Questo è conosciuto come il modello di immigrazione dell' "Anglo-conformità". Quindi, ad alcuni gruppi veniva negato l'ingresso se non erano considerati assimilabili (per esempio, le restrizioni sull'immigrazione cinese in Canada e negli Stati Uniti, la politica di immigrazione per "soli bianchi" in Australia). L'assimilazione era considerata essenziale per la stabilità politica,

ed era inoltre razionalizzata attraverso la denigrazione etnocentrica delle altre culture. Comunque, agli inizi degli anni '70, sotto la pressione dei gruppi di immigranti, tutte e tre queste nazioni rinnegarono il modello assimilazionista, e adottarono una politica più tollerante e pluralista che permetteva e quindi incoraggiava gli immigranti a mantenere vari aspetti del loro retaggio etni-



co. Da quel momento fu accettato che gli immigranti dovessero essere liberi di mantenere alcuni dei loro vecchi costumi per quel che riguarda l'alimentazione, l'abbigliamento, la religione, lo svago, e di associarsi l'uno con l'altro per mantenere queste pratiche. Questo non è più stato visto come non patriottico e "non americano". La domanda per le politiche di multiculturalismo è una naturale estensione di questo cambiamento. Se è accettabile per gli immigranti continuare ad essere orgogliosi della propria identità etnica, allora non esiste il diritto che queste identità siano riconosciute e accolte dallo stato?

Forse perché è così nuovo, molte persone hanno paura del multiculturalismo degli immigranti. I critici hanno paura che questo comporti non solo il ripudio dell'Anglo-Conformità ma di tutta l'idea dell'integrazione, e i gruppi di immigranti vengono trattati come se fossero delle minoranze nazionali. Così come si ritiene che il multiculturalismo nazionalista promuova la "balcanizzazione" o il "separatismo" e incoraggi la "frammentazione della comunità nazionale in tante enclaves bellicose, ghetti, tribù...incoraggiando ed esaltando l'apartheid culturale e linguistica".¹⁶ Credo che questo sia un errore evidente. Considererò l'impatto delle specifiche politiche del multiculturalismo sulla cittadinanza democratica nella prossima sezione. Prima che si guardi oggettivamente all'impatto di queste politiche, comunque, noi abbiamo bisogno di metterci a confronto con la paura della "balcanizzazione" e dell'"apartheid" che ha distorto la maggioranza delle discussioni sul multiculturalismo.

Consideriamo uno qualsiasi dei tipi di politica comunemente associati con il multiculturalismo degli immigranti, che sia la riforma del curriculum nelle scuole (per esempio, la revisione dei programmi di storia e letteratura all'interno delle scuole pubbliche per dare un maggiore riconoscimento ai contributi storici e culturali delle minoranze etnoculturali; programmi di educazione bilingue per i figli degli immigranti alle scuole elementari), o l'adatta-

mento istituzionale (la revisione dei moduli di lavoro o delle regole di abbigliamento per accogliere le vacanze religiose e le pratiche dei gruppi di immigranti; l'adattamento dei luoghi di lavoro o la sistemazione delle norme scolastiche che proibiscano commenti razzisti; le linee guida federali che regolano la diffusione di stereotipi etnici nei media), o i program-

mo di seguito, io non credo che sia un'interpretazione plausibile di queste domande. Al contrario, la maggior parte di queste politiche promuove realmente e consolida l'integrazione sociale degli immigranti. Comunque, immaginiamo, per amore della discussione, che un gruppo di immigranti all'interno degli Stati Uniti o del Canada - diciamo i cinesi - realmente vogliano for-

mare e sostenere una loro *societal culture*. E' importante enfatizzare fino a che punto tale gruppo avrebbe bisogno di spingersi, nei termini delle sue capacità istituzionali e dei suoi poteri politici.

E' certamente possi-

bile in teoria per i cinesi diventare una minoranza nazionale, se loro si insediassero insieme e acquisissero poteri di autogoverno. Dopo tutto, questo è quello che è accaduto con i coloni inglesi in tutti i territori dell'Impero Britannico, per gli spagnoli a Porto Rico, e per i francesi nel Québec. Questi coloni non si ritenevano degli immigranti, poiché non avevano la prospettiva di integrarsi in un'altra cultura, ma piuttosto miravano a riprodurre la loro società di origine in un nuovo paese. E' una caratteristica che definisce la colonizzazione, distinta in questo dalla immigrazione individuale, perché punta a creare una società istituzionalmente completa, piuttosto che ad integrarsi in una esistente. In linea di principio, sarebbe possibile incoraggiare gli immigranti cinesi oggi a vedersi come dei colonizzatori.

Ma pensiamo a che cosa questo richiederebbe. Come abbiamo visto, riprodurre una *societal culture* richiede non solo che ai bambini sia insegnato il cinese nelle scuole pubbliche, ma anche che ci siano università in lingua cinese; non richiede soltanto che ci siano schede elettorali e forme di *welfare* in cinese, ma anche che il cinese sia la lingua con cui si lavora, ed usata in alcuni settori dell'esercito e negli ospedali; non richiede solo che i cinesi non siano sottorappresentati in Parlamento, ma anche che ci sia un soggetto politico entro cui i cinesi formino la maggioranza; non richiede solo che per i cinesi non sussista l'obbligo di imparare l'inglese per prendere la cittadinanza, ma anche che la comunità cinese possa conservarsi nel tempo at-

Il problema fondamentale riguardo le politiche del multiculturalismo degli immigranti consiste, credo, nel capire se noi vediamo loro come soggetti da integrare o da marginalizzare

mi di educazione pubblica (campagne di educazione contro il razzismo; l'addestramento alla diversità culturale per la polizia, i lavoratori sociali o i professionisti dell'assistenza sanitaria), o i programmi di sviluppo culturale (la sovvenzione di feste e di programmi di studio etnici; la creazione di corsi di alfabetizzazione nella lingua madre per gli immigranti adulti), o politiche di promozione sociale (trattamenti preferenziali alle minoranze visibili nell'accesso all'educazione, nella formazione, per l'occupazione).

Ognuna di queste politiche conduce a ragioni sue proprie, e così è fuorviante parlare di impatto del multiculturalismo in generale, come se tutte queste politiche avessero le stesse motivazioni e conseguenze. E' stato detto che, comunque, è importante notare che nessuna di esse - prese da sole o insieme - ha qualcosa a che fare da vicino con un programma di costruzione di una nazione. Per esempio, nessuna di queste politiche comporta la creazione di unità dell'esercito che parlino spagnolo, o università in lingua vietnamita. E nessuna di esse comporta la creazione di nuove unità politiche che potrebbero permettere agli ucraini o ai somali di esercitare poteri di autogoverno sugli impieghi statali o sull'immigrazione. Nessuna di questi tipi di misure è stata richiesta da questi gruppi di immigranti.

Si può pensare che le politiche esistenti di multiculturalismo siano i primi passi verso la strada di un progetto protonazionalista per mantenere una *societal culture* separata, lontana dall'integrazione. Come affer-

traverso la selezione e la naturalizzazione dei futuri immigranti sulla base della loro integrazione nella comunità parlante cinese.

In realtà, il fatto è che le esistenti politiche multiculturali non hanno prodotto nessuna delle istituzioni pubbliche necessarie per creare e sostenere una *societal culture* separata per i cinesi o qualsiasi altro gruppo di immigranti. Nessuna delle istituzioni accademiche, politiche ed economiche che permetterebbero a un gruppo di immigranti di partecipare alla vita moderna per mezzo della loro lingua madre è stata creata. Se i cinesi americani vogliono accedere alle opportunità rese disponibili dalla società moderna, allora devono farlo all'interno delle istituzioni accademiche, economiche e politiche della *societal culture* anglofona.

Questo non dovrebbe sorprendere, perché il multiculturalismo non ha stimolato una più ampia politica governativa, capace di sostenere un'integrazione sociale. Per esempio, il caso è quello degli immigranti che devono ancora imparare l'inglese per ottenere la cittadinanza, o per diplomarsi, o per lavorare nei posti pubblici, o per avere successo professionale. Come ho discusso in precedenza, questi sono i pilastri della integrazione sostenuta dal governo all'interno delle democrazie liberali, e nessuna di loro è stata in qualche modo erosa dalle politiche del multiculturalismo. E nessuna di esse intendeva eroderle.

Questo lascia aperta la possibilità che alcuni leaders di gruppi etnici sperino che le politiche multiculturali forniranno un trampolino per una politica separatista più aperta. Se così fosse, sarebbe una speranza vana che in linea di massima sottovaluta il tipo di sostegno necessario a creare e sostenere una *societal culture* separata. Ma ha più senso, credo, accettare semplicemente ciò che è ovvio: non c'è una base razionale per la paura che le politiche multiculturali saranno usate per permettere ai gruppi di immigranti di sostenere le proprie *societal cultures*. E' un falso problema, senza qualsiasi riferimento alla realtà. Non c'è semplicemente testimonianza, in nessuna delle grandi nazioni nordoccidentali di immigrazione, che gli immigranti stiano cercando di darsi la forma delle minoranze nazionali, o di adottare un'agenda politica nazionalista.



Una volta che noi abbiamo accantonato questo falso problema, possiamo guardare oggettivamente alle reali intenzioni e implicazioni delle politiche del multiculturalismo degli immigranti. Come ho notato in precedenza, se un movimento nazionalista è indesiderato o impossibile, allora le minoranze hanno due scelte. Loro possono o integrarsi in una delle *societal cultures* esistenti, o accettare la marginalizzazione permanente - cioè, diventare enclaves isolate che non partecipano alla società più grande, e che sono prive delle istituzioni pubbliche necessarie per formare *societal cultures* proprie.

Il problema fondamentale riguardo le politiche del multiculturalismo degli immigranti consiste, credo, nel capire se noi vediamo loro come soggetti da integrare o da marginalizzare. Ci sono alcuni esempi di questi gruppi che accettano la marginalizzazione permanente (gli Amish). Ma come detto sopra, questi gruppi sono unici nel desiderare di evitare il mondo moderno. Loro non vogliono diventare ufficiali di polizia, dottori, meccanici o legislatori. Perciò, non gli interessa controllare proprie unità politiche od università. Questi gruppi sono l'eccezione che prova come la regola per la partecipazione alla modernità richieda l'integrazione in una *societal culture*.

Oggi le politiche multiculturali incoraggiano gli immigranti a diventare marginalisti come gli Amish? O mirano soltanto a rivedere i termini dell'integrazione, incoraggiando gli immigranti ad integrarsi nella *societal culture* anglofona mentre mantengono ancora con orgoglio le proprie identità etniche e religiose, e quindi arricchendo

do e rendendo maggiormente pluralista la più grande *societal culture*? Queste politiche promuovono quello che Spinner chiama la "cittadinanza parziale", cioè l'isolazionismo passivo e la rimozione dai principali ambiti della società e della vita politica? O promuovono la partecipazione attiva e la cittadinanza responsabile tra gli immigranti?

I Gruppi di Immigranti e il Multiculturalismo Pluralista

Per aiutare a mettere a fuoco la questione, di seguito compare una lista di 12 progetti politico-sociali che sono spesso catalogati sotto la voce "multiculturalismo":

1. programmi di promozione sociali che cercano di aumentare la rappresentanza dei gruppi di immigranti (o delle donne e dei disabili) nelle maggiori istituzioni educative ed economiche;
2. riservare un certo numero di posti nella legislatura, o tra i consiglieri del governo, per gruppi di immigranti (o per le donne e i disabili);
3. rivedere i programmi di storia e letteratura all'interno delle scuole pubbliche per dare un maggior ragguaglio dei contributi storici e culturali dei gruppi di immigranti;
4. rivedere gli orari di lavoro così da comprendere le vacanze religiose dei gruppi di immigranti. Per esempio, organizzare i tempi delle scuole professionali secondo i giorni di festa degli ebrei e dei musulmani. Ancora, che ebrei e musulmani siano esonerati dall'obbligo di non lavorare la domenica;
5. rivedere le norme di abbigliamento così da adattarsi alle credenze religiose dei gruppi di immigranti. Per esempio, rivedere queste norme affinché gli ebrei ortodossi possano indossare il loro tipico copricapo, o esentare i Sikhs dall'obbligo di portare il casco sui motocicli;
6. programmi di educazione alla tolleranza razziale;
7. definizione di norme che cerchino di impedire, a scuola e sui posti di lavoro, a studenti e colleghi di fare delle affermazioni razziste (o sessiste);
8. addestramento alla diversità culturale per la polizia ed i professionisti dell'assistenza sanitaria, così che possano riconoscere

i conflitti ed i bisogni individuali all'interno delle famiglie di immigranti;

9. linee guide governative che regolino l'uso degli stereotipi etnici nei media;

10. il sostegno governativo alle feste etniche culturali e ai programmi di studi etnici;

11. fornire alcuni servizi agli immigranti adulti nella loro lingua madre, piuttosto che chiedere loro di imparare l'inglese come precondizione per l'accesso ai servizi pubblici;

12. fornire programmi di educazione bilingue per i figli degli immigranti, così che i loro primi anni di educazione siano condotti parzialmente nella loro lingua madre, come una fase di transizione alla educazione in inglese secondaria e postsecondaria.

Questa lista non è certamente esaustiva, ma fornisce un quadro accurato, ritengo, dei tipi di argomenti che sono affrontati nei dibattiti pubblici quando si parla di multiculturalismo pluralista, e che sono stati adottati o quantomeno proposti dai governi nordoccidentali. Ho anche scelto queste politiche perché sembrano particolarmente rilevanti per capire il valore della questione della "balcanizzazione" versus "le relazioni orizzontali".

E' inutile dire che questo non è il solo problema importante che concerne il multiculturalismo degli immigranti. Per esempio, alcune proposte pongono il problema della relazione tra multiculturalismo e diritti individuali. Questo è fondamentale per quel che riguarda la pratica della clitoridectomia, per esempio, o le proposte per il riconoscimento legale dei matrimoni combinati e i divorzi "talaq", o l'inquadramento legale della legge che regola la tradizionale famiglia musulmana, o le proposte che consentono ai mariti di tirare in ballo la "cultura" per difendersi quando hanno percosso le proprie mogli. Sebbene queste pratiche siano a volte discusse sotto l'etichetta del "multiculturalismo", non sono state recepite da nessun governo nordoccidentale. Sono state respinte, non perché influenzerebbero direttamente l'integrazione dei gruppi di immigranti, nei termini della loro partecipazione ai principali ambiti afferenti le istituzioni economiche, accademiche e politiche, ma piuttosto perché consistono in una negazione delle libertà individuali e dell'uguaglianza di diritti.

Questo conduce ad un insieme interamente separato di argomenti da quelli che ho finora discusso. Ho cercato di affrontare questi argomenti da tutti i punti di vista. Permettetemi soltanto di dire che secondo la mia opinione, uno stato liberale deve respingere qualsiasi proposta che consentirebbe ad un gruppo di opprimere i suoi membri, limitando i loro elementari diritti civili e politici.¹⁷ Così io credo che sia giusto ed appropriato che le politiche del multiculturalismo degli immigranti non siano estese al punto tale da tollerare tali pratiche.

L'oggetto di questo contributo, comunque, è il tipo di politiche che sono state adottate dai governi, e il loro impatto sulla convivenza civica e la cittadinanza democratica, così mi concentrerò sui 12 aspetti prima elencati. Comincerò con le prime dieci politiche, perché sono esempi di sistemazione della diversità all'interno delle istituzioni comuni, e poi esaminerò le ultime due, che sono più complicate, perché comportano un certo grado di separazione istituzionale.

Non ho lo spazio per discutere tutte queste politiche in dettaglio. Ma per scorrere brevemente la lista, le politiche di promozione sociale e le garanzie di rappresentanza di un gruppo nel processo po-

senza un'azione di promozione sociale, pochissimi immigranti sentiranno di avere una possibilità concreta di successo all'interno delle istituzioni correnti

litico hanno chiaramente uno scopo integrazionista. Queste intendono precisamente aumentare il numero degli immigranti che partecipano internamente alle attività istituzionali, per garantire loro una certa quota delle posizioni nelle istituzioni accademiche, economiche e politiche. Queste mettono insieme i membri di gruppi differenti, chiedendo loro di cooperare in organizzazioni comuni per prendere

unitariamente delle decisioni, e poi chiedergli di rispettare queste decisioni comuni. Tali politiche sono, perciò, il reale opposto delle politiche designate a promuovere il separatismo etnico (se siano modi onesti per promuovere l'integrazione degli immigranti è una questione separata). La promozione sociale e la rappresentazione del gruppo, allora, sono intese per aiutare gli immigranti ad entrare nelle principali istituzioni della società. Le ulteriori sette politiche di multiculturalismo sono intese per far sentire gli immigranti più a loro agio all'interno di queste istituzioni una volta che sono là. Questo è vero, ad esempio, per le istanze che riguardano la revisione del curriculum nelle scuole pubbliche in modo tale da fornire una maggiore ricognizione dei contributi storici dei gruppi di immigranti; o per l'istanza che le istituzioni pubbliche riconoscano le ferie religiose dei gruppi di immigranti (ad esempio, riconoscere il Natale musulmano ed ebraico come quello cristiano); o per l'istanza che le norme per l'abbigliamento ufficiale per le scuole, i luoghi di lavoro, e le forze di polizia siano emendate così che gli uomini Sikh possano indossare i turbanti, o gli uomini ebrei possano portare il loro tipico copricapo, o le donne musulmane lo hijab; o per l'istanza che scuole e luoghi di lavoro forniscano un ambiente accogliente per le persone di tutte le razze e le religioni proibendo discorsi di odio; o per l'istanza che i media evitino di fornire stereotipi etnici, e diano una rappresentazione visibile della diversità della società nella loro programmazione; o per l'istanza che i professionisti nella polizia, nei lavori sociali o nella sanità acquistino familiarità con i diversi bisogni e pratiche delle persone che prendono in cura.

Nessuna di queste politiche incoraggia i gruppi di immigranti a sentirsi come nazioni separate che si autogovernano attraverso le loro istituzioni pubbliche. Al contrario, intendono precisamente agevolare i membri dei gruppi di immigranti nel partecipare all'interno delle istituzioni principali della società esistente. Gli immigranti stanno chiedendo una maggiore visibilità ed un accresciuto riconoscimento dentro la nostra società. In breve, queste politiche di multiculturalismo comportano una revisione dei termini dell'integrazione, non un rifiuto dell'integrazione in sé. Loro rifiutano di conformarsi allo stile

di vita anglosassone, ma non l'integrazione.

I critici di queste politiche in genere si concentrano interamente sul fatto che queste comportano l'affermazione ed il riconoscimento della identità etnica degli immigrati - un processo che viene considerato separatista. Ma loro ignorano il fatto che

questa affermazione e il riconoscimento avvengono dentro le istituzioni comuni. Non c'è l'intenzione in alcuna di queste politiche di incoraggiare o la fuga dalle istituzioni della nostra società come per gli Amish, o un battaglia nazionalista per creare e mantenere delle istituzioni pubbliche separate come nel caso del Québec. Al contrario, queste politiche sono completamente in contraddizione sia con la marginalizzazione etnica che con l'etnonazionalismo, poiché incoraggiano l'integrazione nella società esistente. Incoraggiano gli immigrati a partecipare di più all'interno delle istituzioni accademiche, economiche e politiche esistenti, e a cambiare queste istituzioni per farli sentire meglio accolti al loro interno.

Certamente, queste politiche possono causare una opposizione tra i gruppi di non immigrati. Per esempio, la domanda degli uomini Sikh di essere esonerati dalla richiesta di indossare il copricapo da cerimonia della forza di polizia nazionale è stata vista da molti canadesi come un segno di disprezzo per uno dei "simboli nazionali" del Canada. Ma dal punto di vista degli immigrati, tali aggiustamenti sono favorevoli all'integrazione. Il fatto che gli uomini Sikh vogliano entrare a far parte della forza di polizia nazionale del Canada è una concreta testimonianza del loro desiderio di partecipare e di contribuire in maniera più visibile nella società, e l'esenzione da loro richiesta dovrebbe essere vista come un atto che promuove, e non scoraggia, la loro integrazione.

Quindi, è l'abbandono dell'adozione di tale politiche che crea il serio rischio della marginalizzazione. Per esempio, senza l'accoglienza delle loro credenze reli-

giose nelle vacanze di scuola e nei codici di abbigliamento, i gruppi di immigrati possono sentire la necessità di lasciare il

dalle conseguenze sul lungo periodo. I critici credono che i programmi in lingua madre impediscano o scoraggino gli immigrati dall'apprendere l'inglese. Questo è un problema serio, perché è chiaro che parlare bene inglese è fondamentale per le prospettive della maggior parte degli immigrati, e quindi, più in generale, per la loro capacità di partecipare alla vita sociale e politica.

Ma l'insegnamento di base nella lingua madre

sistema scolastico pubblico e di creare le loro scuole separate. E senza un'azione di promozione sociale, pochissimi immigrati sentiranno di avere una possibilità concreta di successo all'interno delle istituzioni correnti. Queste politiche possono soltanto essere viste come un aiuto per combattere le potenziali fonti di marginalizzazione.

La situazione diventa più complicata quando è coinvolta una qualche forma di separazione istituzionale. Si consideri, per esempio, il tema dell'educazione nella lingua madre per i nuovi adulti immigrati, così come i programmi recenti insegnano a leggere e a scrivere a questi adulti alfabeti nella loro lingua madre. Tali programmi sperimentali riflettono un significativo allontanamento dall'assunto tradizionale per cui gli immigrati adulti debbono imparare prima l'inglese come condizione per accedere a qualsiasi ulteriore educazione o servizio governativo.

L'idea di classi separate per persone di un particolare gruppo etnico è molto preoccupante per alcune persone, come lo è l'idea che gli immigrati dovrebbero essere incoraggiati ad usare e sviluppare la loro lingua madre. Queste politiche sono i primi passi verso la marginalizzazione ed il nazionalismo, piuttosto che verso l'integrazione? Dovrebbe essere ovvio per ora, spero, che queste politiche non sono guidate da nessuna idea di costruzione della nazione. L'assunto che gli immigrati che vogliono imparare a leggere e a scrivere nella loro lingua madre chiederanno di conseguenza università o unità dell'esercito nella lingua madre è profondamente non plausibile. Ma queste politiche sono marginalizzanti? Questo dipende, credo,

degli immigrati diminuisce di fatto la probabilità che loro imparino con successo l'inglese? C'è un piccolo riscontro per questo assunto. Al contrario, i fatti lasciano pensare che molte persone hanno grandi difficoltà ad imparare a leggere e scrivere in inglese fino a che non imparano a farlo nella loro lingua madre.¹⁸ Con le politiche esistenti, loro sono effettivamente permanentemente marginalizzati dalla società più grande. Costituire classi di alfabetizzazione nella lingua madre dei nuovi arrivati, perciò, può essere il primo passo verso l'apprendimento dell'inglese.

In altri casi, le persone possono essere psicologicamente impreparate per imparare un nuovo linguaggio al loro arrivo nella nuova nazione. Questo è particolarmente vero se sono rifugiati che scappano dalla violenza e da tragedie familiari. Ma può essere anche vero per quegli immigrati che devono affrontare il dramma della lotta per la sopravvivenza in una nuova nazione straniera, e farsi una casa per sé e per la propria famiglia, senza alcuno degli aiuti sociali a cui si era abituati.

Per i nuovi arrivati che molto probabilmente impiegheranno molti anni ad impossessarsi dell'inglese, l'obiettivo dell'integrazione può essere meglio servito se hanno l'accesso ai vari servizi o classi nella loro lingua madre durante i primi anni successivi al loro arrivo. Per esempio, potrebbero imparare molto di più sulla loro nuova nazione attraverso le classi in lingua madre, riguardo la natura del sistema legale o del mercato del lavoro. O potrebbero promuovere alcune delle loro abilità nel campo del lavoro frequentando corsi nella loro lingua madre.

La questione non è se gli immigrati

Molte delle paure espresse dai cittadini nativi che riguardano l'integrazione dei musulmani, per esempio, sono virtualmente identiche alla retorica espressa cento anni fa per l'integrazione dei cattolici. I cattolici erano percepiti come non democratici e non patriottici, perché la loro lealtà era per il Papa, e come separatisti, perché chiedevano delle scuole loro

dovrebbero essere incoraggiati ad imparare l'inglese. Come ho fatto notare in precedenza, desistere dall'apprendimento dell'inglese conduce probabilmente ad una seria marginalizzazione. Inoltre, questo svantaggio spesso è trasmesso alla generazione successiva, se nessuno dei genitori è capace di comunicare con i loro figli in inglese. La questione è molto più pratica: quale tipo di politica consente realmente ai vari tipi di immigranti di imparare l'inglese? L'odierna aspettativa che tutti gli immigranti dovrebbero imparare l'inglese come arrivano, semplicemente non funziona per alcuni gruppi di immigranti. Condanna alla perpetua marginalizzazione chiunque non possa imparare l'inglese appena arrivato.¹⁹

Potrebbe sembrare logico dire che le persone si integreranno meglio se sono incoraggiate a partecipare alle istituzioni pienamente integrate il più velocemente possibile. Ma come gli immigranti imparano meglio l'inglese non è un problema di logica. E' una complicata questione empirica di pedagogia e sociolinguistica. Le stesse considerazioni sono vere anche per i casi relativi di educazione bilingue ai bambini immigranti. Cercare di decidere su queste questioni senza fare riferimento ai fatti è inutile e spesso controproducente.

In breve, nessuna di queste politiche di multiculturalismo per i gruppi di immigranti promuove necessariamente l'etnonazionalismo o la marginalizzazione. Le prime dieci politiche sono, credo, chiaramente integrazioniste, mentre le ultime due comportano forme di separatismo istituzionale sul breve periodo, possono essere viste come la promozione dell'integrazione istituzionale di lungo termine. Se noi esaminiamo i casi autentici di marginalizzazione - come quelli dell'esenzione militare e scolastica accordata ad alcune sette etnoreligiose che sono capaci di vivere al di fuori della società principale - troviamo che loro predano la politica del multiculturalismo. Molti dei critici che sono erroneamente contrari alle politiche di multiculturalismo sono plausibilmente molto più sfavorevoli alle politiche adottate all'inizio di questo secolo verso Amish e Hutterites. Quindi, si potrebbe sostenere che c'è un elemento di razzismo nel modo in cui molti Americani e Canadesi

accettano le concessioni storiche fatte a queste sette di cristiani bianchi, concessioni che sono originariamente separatiste e marginalizzanti, mentre amaramente si oppongono alle concessioni fatte ai recenti gruppi di immigranti, non bianchi e non cristiani, anche se queste concessioni sono integrazioniste.

Qual è l'impatto di queste politiche sulla cittadinanza democratica? Dovrebbe essere chiaro, spero, che promuovono "le relazioni orizzontali" almeno a livello istituzionale. Ma il fatto che gli immigranti abbiano accettato questo tipo di integrazione istituzionale non significa necessariamente che loro sono integrati nel senso puramente psicologico. Cioè, gli immigranti che accettano il bisogno di partecipare alle istituzioni in lingua inglese negli Stati Uniti possono avvertire un poco la sensazione di sentirsi americani. Loro possono mostrare un certo interesse nell'imparare altro sulla nazione, e possono desiderare di concentrarsi il più possibile sulle glorie del Vecchio Mondo, piuttosto che abbracciare le opportunità disponibili nel Nuovo Mondo.



L'idea che il multiculturalismo promuova un sistema di apartheid simile al separatismo istituzionale è, credo, totalmente errata. Ma promuove un tipo di separatismo mentale, incoraggiando gli immigranti a pensare alla vita che si sono lasciati dietro, piuttosto che alle opportunità disponibili nella nuova nazione? Questa è una preoccupazione più plausibile. Comunque, se la teoria delle aggregazioni sociali è corretta, allora questa preoccupazione è eccessiva. Perché una delle affermazioni chiave dei teorici delle

aggregazioni sociali è che l'integrazione istituzionale è probabile che generi attraverso il tempo un senso di identificazione psicologica. Il fatto che le istituzioni comuni tengano insieme i membri dei differenti gruppi etnici ha importanti ramificazioni sia sul piano personale che politico. A livello personale, significa che la gente s'incontra (e quindi spesso s'innamora) con membri di altri gruppi etnici, promuovendo l'amicizia e i matrimoni interetnici. Queste relazioni sono intimamente connesse con la nuova vita qua, non con il Vecchio Mondo. Politicamente, significa che le persone devono imparare come negoziare con i membri di altri gruppi etnici. Un gruppo immigrante potrebbe volere incorporare materiale riguardo la propria terra natale nel curriculum scolastico, ma poiché queste sono istituzioni comuni, loro dovranno persuadere i membri degli altri gruppi sul valore di questo materiale. Il risultato inevitabile è che i gruppi debbono concentrarsi su come contribuire alla nuova vita qua, piuttosto che semplicemente pensare alla società che hanno lasciato. In breve, l'integrazione istituzionale rende possibile il tipo di coinvolgimento civico che sostiene la cittadinanza democratica. Promuove la partecipazione in una società civile più grande e incoraggia lo sviluppo della civiltà e della ragionevolezza civica.²⁰

Questa forma di multiculturalismo è "pluralista" in due sensi distinti. Non come l'isolazionismo o il multiculturalismo, il suo scopo non è separare la minoranza dalla società più grande, ma piuttosto farla partecipare nella società più grande, così rendendola pluralista. Ma il multiculturalismo pluralista promuove anche il pluralismo dentro gli stessi gruppi di immigranti. Quando le società liberali promuovono una ragionevolezza civica e un'appartenenza civile, non solo proteggono i gruppi di immigranti, ma limitano anche la loro capacità di mantenere le loro distinzioni culturali. L'appartenenza civile e la ragionevolezza civica significano che i confini culturali tendono ad essere abbattuti. I membri di un gruppo etnico incontreranno e stringeranno amicizia con membri di altri gruppi, e adotteranno nuove identità e pratiche. Per converso, le pratiche associate con un gruppo diverranno adottate dai membri di una società più grande. Attraverso il tempo, la

cittadinanza liberale risulta nella "Integrazione pluralistica".²¹ Questa non comporta la conservazione delle culture distinte (poiché le identità etniche si indeboliscono, e incorporano aspetti di una cultura più grande), ma non è assimilazione (poiché i gruppi etnici cambiano la società più grande dal momento che sono integrati).

Certamente, anche se le politiche del multiculturalismo pluralista sono integrazioniste dal punto di vista degli immigranti, possono creare delle tensioni etniche, e così inibire l'integrazione, se portano ad un'opposizione dei cittadini autoctoni. Non posso dilungarmi su questo tema, se non per notare che non è un problema nuovo. Molte delle paure espresse dai cittadini nativi che riguardano l'integrazione dei musulmani, per esempio, sono virtualmente identiche alla retorica espressa cento anni fa per l'integrazione dei cattolici. I cattolici erano percepiti come non democratici e non patriottici, perché la loro lealtà era per il Papa, e come separatisti, perché chiedevano delle scuole loro. Ogni nuova ondata di immigrazione porta con sé i suoi stress, conflitti e incomprensioni che richiedono tempo per essere superati. In ogni caso, se il problema reale non è la volontà degli immigranti di integrarsi, ma piuttosto l'opposizione contro il multiculturalismo degli immigranti tra i cittadini nativi, allora il problema che noi dobbiamo affrontare è la mancanza di civiltà e di ragionevolezza civica tra la maggioranza, non l'impatto del multiculturalismo sulle virtù civiche degli immigranti stessi.

Il quadro che ho presentato sul multiculturalismo degli immigranti è molto differente dal quadro dipinto dai suoi critici. Mentre i critici vi vedono la promozione della balcanizzazione e del separatismo, io ho sostenuto che il suo scopo è di promuovere termini migliori e più onesti di integrazione. Ma come funziona in pratica? Poiché questo tipo di multiculturalismo pluralista è relativamente nuovo, può essere troppo presto per calcolare le reali implicazioni di queste politiche. Comunque, i dati si vanno gradualmente accumulando. La prima nazione ad adottare una politica ufficiale di multiculturalismo è stato il Canada nel 1971, seguita poco dopo dall'Australia, così noi ora abbiamo 25 anni di esperienze da valutare. E la testimonianza è molto posi-

tiva. Per esempio, rispetto a tutti i maggiori indicatori dell'integrazione, gli immigranti si integrano più velocemente in Canada oggi che prima che venissero adottate le politiche di multiculturalismo nel 1971. Inoltre, gli immigranti si integrano più velocemente in quelle nazioni che hanno politiche ufficiali di multiculturalismo (come Canada e Australia) che nelle nazioni che non ne hanno (come gli Stati Uniti e la Francia). E questi immigranti non solo sono istituzionalmente integrati, ma anche partecipanti attivi nel processo politico, fortemente coinvolti nel proteggere la stabilità delle istituzioni correnti e nel sostenere i valori democratici-liberali.²²

In breve, non ci sono prove che il multiculturalismo degli immigranti promuova la "balcanizzazione" o "l'apartheid culturale e linguistica" o "la cittadinanza parziale". Al contrario, i fatti, sebbene preliminari, dimostrano che il multiculturalismo sta facendo quello che si aspettava facesse: promuovere condizioni migliori e più oneste per l'integrazione dei gruppi di immigranti.

Se sono nel giusto riguardo la consistenza del multiculturalismo e l'integrazione degli immigranti, perché ci sono così tante persone che considerano queste politiche balcanizzanti? Ci sono diverse ragioni, ma il problema principale, credo, è che la gente ignora il contesto generale. Loro guardano al multiculturalismo isolandolo dalle altre politiche governative, e così si ritiene che il multiculturalismo sia l'unica politica che influenza le decisioni sugli immigranti da integrare. Ma in effetti il multiculturalismo è una politica relativamente minore nello schema generale delle cose. Le colonne principali della integrazione sponsorizzata dal governo sono le politiche sulla naturalizzazione, educazione e occupazione, e ognuna di queste colonne dell'integrazione rimane pienamente al proprio posto.

Relativamente a questo, la gente sottovaluta quali difficoltà ci sarebbero per una minoranza che volesse realmente stabilire una distinta *societal culture*. Questo richiede un vasto insieme di istituzioni pubbliche e poteri politici, nessuno dei quali è assicurato dalla agenda del multiculturalismo, e che potrebbe essere raggiunto soltanto con cambiamenti in tutte le aree della politica pubblica e delle strutture politiche. L'idea che un gruppo di immigranti

possa usare le politiche di multiculturalismo per formare e mantenere una società separata sembra possibile solo perché la gente ignora il quadro generale.

Ma questo spinge solo il problema indietro di un livello. Perché la gente ignora la situazione complessiva? Dopo tutto, non c'è niente di misterioso sui metodi con cui i governi promuovono l'integrazione socioculturale. Avviene tutto alla luce del sole, disponibile a chiunque dia anche un rapido sguardo alle leggi sulla naturalizzazione o alle politiche educative. La risposta, credo, è che molti commentatori sono stati sedotti dal mito del "nazionalismo civico" di cui ho discusso nella sezione 1, secondo il quale l'appartenenza ad una nazione è soltanto questione di sottoscrivere alcuni principi politici, e non una questione di integrazione in una *societal culture*. Poiché questo modello non fornisce giustificazioni per incoraggiare gli immigranti a integrarsi in una *societal culture* anglofona, i commentatori convenientemente sorvolano su tutte le politiche governative che hanno proprio questo scopo. E avendo ignorato tutte le politiche governative che promuovono l'integrazione, loro possono allora adottare una visione esagerata, quasi isterica, degli effetti disgreganti delle politiche del multiculturalismo.²³ Per avere una visione bilanciata dell'impatto delle politiche del multiculturalismo per gli immigranti, noi abbiamo bisogno di uno sguardo più onesto sul ruolo degli stati nel promuovere e diffondere le culture nazionali.

Il contesto misto degli Ispanici

Poco sopra, mi sono concentrato su tre casi di forme distinte di multiculturalismo: la marginalizzazione isolazionista delle sette etnoreligiose; il multiculturalismo nazionalista delle minoranze nazionali; e il multiculturalismo pluralista dei gruppi di immigranti. Ma come ho notato, ci sono molti casi a metà di gruppi etnoculturali che non si adattano precisamente all'una o all'altra di queste categorie, e che spesso combinano differenti forme di multiculturalismo. Inoltre, i tentativi sono talvolta fatti per incoraggiare differenti tipi di gruppi etnoculturali ad amalgamarsi, e a vedersi come parte di una comune identità e di un comune programma politico.

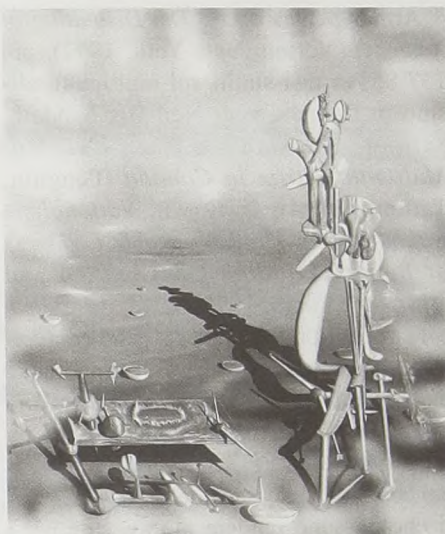
Un esempio molto interessante ed importante riguarda gli ispanici negli Stati Uniti. Il governo americano ha deciso di trattare gli ispanici o i latini come una singola categoria etnoculturale, quando nei fatti è un insieme eterogeneo di diversi tipi di gruppi etnoculturali. Gli ispanici in America includono minoranze nazionali (i portoricani), immigranti legali (dall'America centrale), esuli (i cubani a Miami) e immigranti illegali (dal Messico). In passato, ognuno di questi tipi di gruppi ha avuto i suoi bisogni e le sue aspirazioni, da cui discendeva la propria concezione di multiculturalismo. Per esempio, i portoricani rappresentano il modello standard di una minoranza nazionale nazionalista, mentre gli immigranti legali dal Guatemala e dall'Honduras sono il modello standard di un gruppo di immigranti che si integra in una società anglofona (quindi, tra gli immigranti latini "l'assimilazione al gruppo inglese avviene più rapidamente ora di quanto avvenisse cento anni fa").²⁴

La situazione degli esuli cubani e degli immigranti illegali è più complessa. Questi gruppi non si adattano ai modelli standard dell'integrazione degli immigranti, precisamente perché non sono mai stati soggetti alle consuete politiche statali che promuovono l'integrazione. Come mostra l'esperienza di altre nazioni, un pericolo concreto di marginalizzazione nasce quando i nuovi arrivati sono esentati o esclusi dalle normali politiche che promuovono l'integrazione. Ma noi non dovremmo confondere l'esperienza di questi due gruppi con quelle degli altri gruppi ispanici.

Le esperienze divergenti dei gruppi ispanici aiutano a spiegare perché ci sono state considerevoli difficoltà nell'inserire gli ispanici in un singolo gruppo con un unico programma politico. Comunque, sono stati fatti anche degli sforzi per descrivere una forma particolare di "multiculturalismo" ispanico. E dato che il governo americano sta implicitamente promuovendo l'opinione che gli ispanici formino un singolo gruppo, un nuovo senso di un'identità ispanica non identificata può ancora emergere. Ma quale tipo di identità sarà? Gli ispanici arriveranno a vedersi come una minoranza nazionale, con diritto ad autogovernarsi e ad istituzioni pubbliche nella loro lingua non solo a Puerto Rico, ma in tutti gli Stati Uniti? Alcuni commentatori oppongono che offrire un

tale riconoscimento a Puerto Rico significherebbe promuovere tali aspirazioni tra gli ispanici, e incoraggiare l'idea che gli Stati Uniti dovrebbero essere ufficialmente bilingue.²⁵ O gli ispanici arriveranno a vedersi come una vasta coalizione di gruppi di immigranti, come gli asiatici, che stanno cercando migliori condizioni di integrazione nella odierna America anglofona? Questo è quello che alcuni leaders ispanici hanno promosso.²⁶

Nessuno di questi sembra uno scenario plausibile, almeno per il futuro prevedibile. Le storie e le aspirazioni dei gruppi ispanici sono semplicemente troppo divergenti per creare un'unica forma di



multiculturalismo adatta a tutti i gruppi ispanici. Quindi, il risultato sicuro nel trattare gli ispanici come un unico gruppo può semplicemente essere di oscurare i reali bisogni dei vari gruppi. In particolare, gli immigranti ispanici, che dovrebbero essere trattati come gli altri gruppi di immigranti sotto l'ombrello del multiculturalismo pluralista, possono in realtà essere esclusi da alcune delle prospettive di integrazione. Questo potrebbe facilmente condurre alla marginalizzazione, poiché al di fuori di Puerto Rico (e forse Miami) loro non sono probabilmente in possesso delle risorse economiche e politiche, o dei diritti, necessari a creare e sostenere una fiorente *societal culture* in spagnolo. Loro possono allora ritrovarsi con il peggio di entrambi i mondi: marginalizzati dalla società anglofona esistente, ma incapaci di sostenere con successo una società ispanica. Troppo spesso, questo è il destino dei gruppi etnoculturali che cadono in

mezzo alle categorie standard degli immigranti e minoranze nazionali.²⁷

Conclusioni

Ho cominciato col notare il paradosso per cui molte persone applaudono alla aggregazione sociale in generale, ma denunciano uno dei pochi tentativi di promuovere realmente la stessa, cioè, il multiculturalismo. La spiegazione per questo apparente paradosso è che la partecipazione civile è applaudita precisamente perché spesso attraversa le linee etniche, e quindi promuove le virtù democratiche della solidarietà, fiducia, civiltà e ragionevolezza civica. Molti commentatori concludono che è perciò inutile, quindi improduttivo, sostenere le associazioni definite su linee etniche. Si afferma che nel sostenere le associazioni etniche si promuove l'isolamento e la balcanizzazione, non le relazioni orizzontali più ampie tra cittadini. Io spero di aver dimostrato che noi abbiamo bisogno di un approccio più articolato per l'impatto del multiculturalismo sulla cittadinanza democratica. Ho cercato di dimostrare che il multiculturalismo può - e spesso lo fa - promuovere quel tipo di partecipazione civica che aiuta a sviluppare importanti virtù democratiche.

Ho discusso tre forme di multiculturalismo: (a) il multiculturalismo isolazionista di alcune sette religiose, che impedisce lo sviluppo della cittadinanza democratica, ma che è di importanza periferica rispetto alla società più grande; (b) il multiculturalismo nazionalista delle minoranze nazionali, che promuove la cittadinanza democratica a livello di nazione indipendente, ma rende la cooperazione democratica più difficile a livello statale; (c) il multiculturalismo pluralista dei gruppi immigranti, che promuove la partecipazione all'interno di una società civile più grande, e così incoraggia il tipo di partecipazione civica che sostiene la cittadinanza democratica. Queste sono soltanto indicazioni, certo, e si potrebbero citare molti esempi di gruppi che non si adattano nettamente a queste caratterizzazioni. Ma dovrebbe essere chiaro, spero, che è ingannevole dichiarare che il "multiculturalismo" in generale sostiene o ostacola la cittadinanza democratica.

(Traduzione di Riccardo Morri)

Note

¹ Per due esempi rappresentativi, vedi M. Walzer, "The Civil Society Argument", in Chantal Mouffe (ed.), *Dimensions of Radical Democracy: pluralism, citizenship and community* (London: Routledge, 1992), e M. A. Glendon, *Rights Talk: the impoverishment of political discourse* (New York: Free Press, 1991).

² M. Walzer, "Comment", in A. Gutmann (ed.) *Multiculturalism and the 'Politics of Recognition'* (Princeton University Press, Princeton, 1992), pp. 100-1. Vedi anche M. Walzer, *What it Means to be an American* (Marsilio, New York, 1992), p. 9.

³ G. Johnson, *Our English Heritage* (Greenwood Press, Noistport, 1973), p. 119.

⁴ Per l'ubiquità di questo processo nel mondo, vedi E. Gellner, *Nations and Nationalism* (Blacknoill, Oxford, 1983); B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (New Left Books, London, 1983).

⁵ C. Taylor, "Nationalism and Modernity", in J. McMahan and R. McKim (edd.), *The Ethics of Nationalism* (Oxford University Press, New York, prossima uscita).

⁶ W. Connor, "Nation-Building or Nation-Destroying", *World Politics* 24 (1972), pp. 350-1; "The Politics of Ethnonationalism", *Journal of International Affairs* 27/1 (1973), p. 20. Per una ricognizione più recente dei conflitti etnonazionali nel mondo, che mostra chiaramente le differenze importanti tra i gruppi di immigranti e i gruppi nazionali incorporati, vedi T. Gurr, *Minorities at Risk: a Global View of Ethnopolitical Conflict* (Institute of Peace Press, Washington, 1993).

⁷ Ho parlato delle richieste multiculturali degli afroamericani - e la tensione tra integrazione e nazionalismo che essi mostrano - in *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada* (Oxford University Press, Toronto, prossima uscita), capitolo 5.

⁸ W. Galston, *Liberal Purposes* (Cambridge University Press, 1991), pp. 221-4.

⁹ Galston, p. 227.

¹⁰ Rieff citato in J. M. Cuddihy, *No Offense: Civil Religion and Protestant Taste* (Seabury Press, New York, 1978), p. 6.

¹¹ La mia discussione qui prende le mosse

dalla definizione di civiltà di Jeff Spinner in *The Boundaries of Citizenship: Race, Ethnicity and Nationality in the Liberal State* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994), chapter 3.

¹² Spinner, p. 98.

¹³ Vedi il mio *Multicultural Citizenship: a Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford University Press, Oxford, 1995), pp. 116-20.

¹⁴ E. Noiber, *Peasants into Frenchmen: the modernization of rural France 1870-1914* (Chatto and Windus: London, 1976).

¹⁵ Ho trattato a lungo dei diritti all'autogoverno delle minoranze nazionali in *Multicultural Citizenship*, in particolare i capitoli 2, 6 e 8.

¹⁶ Arthur Schlesinger, *The Disuniting of America* (Norton, New York, 1992), pp. 137-8. Per tesi simili sul multiculturalismo in Canada, vedi Neil Bissoondath, *Selling Illusions: The Cult of Multiculturalism in Canada* (Penguin, Toronto, 1994); R. Gwyn, *Nationalism without Walls: The Unbearable Lightness of Being Canadian* (McClelland and Stewart, Toronto, 1995).

¹⁷ Per quanto il multiculturalismo coinvolga alcuni "diritti di gruppo", è importante distinguere due tipi di diritti di gruppo. Uno stato liberale può accettare l'idea che un gruppo possa avere alcuni diritti in contrasto con la maggioranza della società, diritti che possono rendere più agevole per i membri del gruppo affermare ed esprimere la propria identità. Ma non è possibile accettare l'idea che un gruppo abbia diritti contro i suoi stessi membri, diritti che limitano la libertà degli individui membri in nome della "tradizione" o della "purezza culturale". Vedi *Multicultural Citizenship*, capitoli 2 e 8.

¹⁸ Vedi B. Burnaby, "Official language training for adult immigrant in Canada: features and issues", in B. Burnaby & A. Cumming (Eds.) *Social-Political Aspects of ESL* (OISE, Toronto, 1992).

¹⁹ Per una discussione più approfondita, vedi S. Donaldson, *Un-LINC-ing Language and Integration* (M.A. Thesis, Department of Linguistics and Applied Language Studies, Carleton University, 1995).

²⁰ Non c'è ragione di lasciare questo tipo di integrazione psicologica completamente al caso, ed è importante esaminare le politiche specifiche per vedere se loro possono essere a tal fine migliorate. Nel valu-

tare le politiche che riguardano il finanziamento di programmi di studi o di pubblicazioni etniche, per esempio, credo che sia giusto ed appropriato che il governo stia incoraggiando i gruppi di immigranti a concentrarsi principalmente (sebbene non necessariamente in maniera esclusiva) sul loro contributo alla loro nuova nazione, non insistendo oltre sulla società che si sono lasciati dietro. Similmente, i fondi governativi per i programmi di educazione bilingue per bambini, o i programmi di alfabetizzazione in lingua madre per gli adulti, dovrebbero essere usati principalmente come un veicolo per insegnare agli immigranti aspetti della loro nuova nazione, non riguardo la storia del Vecchio Mondo.

²¹ Vedi Spinner, p. 73, per un'utile trattazione di quella che egli chiama "l'integrazione pluralistica".

²² Per i dati statistici, vedi il mio *Finding Our Way*, capitolo 1.

²³ Questo è la mia migliore spiegazione per le altrimenti incomprensibili paranoiche mistificazioni del multiculturalismo degli immigranti nei lavori di Schlesinger, Lind, Hughes, et al.

²⁴ R. de la Garza and A. Trujillo, "Latinos and the Official English Debate in the United States", in D. Schneiderman (ed.) *Language and the State: The Law and Politics of Identity* (Les Editions Yvon Blais, Cowansville, 1991), p. 215.

²⁵ A. Rubinstein, "Is Statehood for Puerto Rico in the National Interest?", in *Depth: a Journal for Values and Public Policy* Spring 1993, pp. 87-99; N. Glazer, *Ethnic Dilemmas: 1964-1982* (Harvard University Press, Cambridge, 1983), p. 280.

²⁶ L. Chavez, *Out of the Barrio: Toward a New Politics of Hispanic Assimilation* (Basic Books, New York, 1991).

²⁷ Per una discussione più articolata di questo punto, vedi il mio "Do We Need a Liberal Theory of Minority Rights?", *Constellations*, Vol. 4/1, 1997, pp. 72-87.

■ La nozione di comunità intesa come dono reciproco permette nuove interpretazioni dei concetti di cittadinanza e laicità. Andrea Grillo, docente di Teologia liturgica presso l'Istituto S. Giustina di Padova e di Sacramentaria a S. Anselmo - Roma, ci presenta alcune considerazioni teologiche su una questione politica, alla scoperta di limiti e presupposti della politica stessa.

Comunità come "identità di possesso" o come "appartenenza alla differenza"?

Andrea
GRILLO

"Ad discendum item necessario dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior"

(Agostino, *De ord.* II, 26)

Cittadinanza e uguaglianza

Come posso rispettare davvero il mio prossimo? Considerandolo come "identico a me" o piuttosto incontrandolo come "diverso da me"? Rispondere a queste domande non è soltanto questione religiosa o etica, ma anche inevitabilmente questione "politica". Vi sono tuttavia soglie delicate, irriducibilità di principio e connessioni segrete tra questi diversi livelli di risposta alla nostra questione, soprattutto se consideriamo la pretesa - avanzata dal punto di vista politico moderno - di voler prescindere dalla dimensione etica e religiosa per poter assicurare fino in fondo questo "rispetto". La dimenticanza di queste soglie, la presunzione di una "autosufficienza politica" crea le premesse per la perdita complessiva di incidenza del prezioso ruolo che la politica svolge, con la possibilità di giungere a "derive" pericolose. Bisogna riconoscere che "la politica lasciata a se stessa porta in sé una tirannia. Essa deforma l'io e l'Altro che l'hanno fatta nascere, poiché li giudica secondo le regole universali e, per ciò stesso, quasi in contumacia".

Se ci chiediamo, perciò, quali sono le cause di questa "contumacia" della realtà concreta rispetto al giudizio universale emesso dalla politica, possiamo trovarle nel complesso sorgere di una soluzione politica moderna al problema di una convivenza pacifica. Nella ricostruzione moderna del concetto di "comunità", di "società", scopriamo la sporgenza di una dimensione poco considerata, resa immediatamente astratta, ricondotta indebitamente all'universale della uguaglianza, della identità, senza passare lenta-

mente attraverso la mediazione della differenza. La nuova evidenza - in termini di "ragione" - del diritto alla cittadinanza e alla uguaglianza paga un prezzo troppo alto nel rimuovere la "autorità" del tempo, del dono e della fede.

Vorrei quindi mostrare come l'idea di comunità non sia affatto trasparente all'occhio della pura ragione, ma presupponga



piuttosto una dimensione irriducibile al possesso, al dominio, e come sia originata dal "dono di un altro", in cui "comune" assume un significato che potremmo comprendere come l'opposto di "immune".

L'idea di "communitas"

Qual è dunque l'esperienza originaria della comunità? Che cosa è veramente l'elemento che "accomuna" gli uomini? Se seguiamo una delle ricerche più interessanti pubblicate di recente², scopriamo alcuni dati interessanti. Anzitutto nel termine "communitas" - almeno etimologicamente - non prevale la "communio", ma il "cum-munus", ossia la reciprocità del dono. Non il possesso comune, ma la una mancanza sopperita a vicenda, starebbe all'origine della parola e dell'esperienza corrispondente. Questo contribuirebbe già di per sé a limitare i diritti tanto dell'individualismo, quanto del comunitarismo, ponendo al centro dell'attenzione né il singolo, né la comunità, ma una "relazione di dono". Il dono, ovviamente, è anche perdita e "morte di sé", ma soltanto in una visione priva di riferimenti espliciti può essere la morte interna ad un soggetto già costituito. In realtà non c'è un "prima" rispetto al dono, e l'umanità accede a se stessa **nell'essere donata a se stessa**. Il "munus" che la **communitas** condivide non è una proprietà o un'appartenenza. Non è un avere, ma, al contrario, un debito, un pegno, un dono-da-dare³. Anche l'altra grande radice del concetto di comunità-comunione occidentale, la **koinonia** cristiana, è comunione di Dio con l'uomo e, in Cristo, tra gli uomini. Ma anche questa "comunità" è un nascere da un dono, è un "prendere parte" che non è un prendere, ma un esser donati a se stessi.

Il paradigma moderno di interpretazione della vita comunitaria - mediato dai grandi modelli teorici di Hobbes, Rousseau, Kant ecc. - risponderebbe ad una strategia di "immunizzazione", cioè di cancellazione del dono originario che costituisce l'uomo nella sua particolare soggettività non assoluta e dipendente dal dono altrui.

Questa lettura può fare il paio con un'altra ricostruzione interessante⁴, che legge il sorgere di una delle massime espressioni della modernità politica - ossia le Dichiarazioni dei diritti dell'uomo - come la affermazione ambigua di una assoluta continuità tra uomo e cittadino. Si tratta in realtà di una finzione, che trova le sue smentite in tutte le forme di "bando", di "emarginazione", e che i rifugiati, gli immigrati, i senza patria continuamente riportano alla sua stridente contraddizione.

Queste due letture, sommariamente considerate, ci aiutano a percepire il compito arduo che dobbiamo affrontare per pen-

sare oggi - con categorie non solo retoriche - la prossimità, la differenza e la uguaglianza tra gli uomini. La "presa diretta sulla nuda vita", che la politica moderna pretende di assicurarsi, non è altro che una forma della immunizzazione individualistica dal dono della comunione. Smascherare questa strategia della teoria politica moderna significa anzitutto meditare sulla sua idea di libertà.

La radice del dono: una diversa esperienza della libertà

Ci chiediamo: la prima radice dell'errore dove può essere scorta? Probabilmente nella semplificazione esperienziale che dimentica come ad un'esperienza in cui la libertà si sente insidiata dall'autorità di una "altra" libertà (esperienza politica della libertà), si affianca sempre l'esperienza che riconosce come la libertà sia promossa e suscitata da una libertà altra, da una autorità (esperienza etica e religiosa della libertà). Proprio su questo livello si colloca la tensione più forte tra diverse accezioni di libertà che l'uomo moderno tende ad appiattire sulla sola accezione politica⁵. In poche parole, si tratta di riconoscere come quella libertà, che la politica assume come una evidenza a priori, sia in realtà sempre anche il frutto di un compito etico e di un dono religioso. Il diritto alla libertà, il compito della libertà e il dono della liberazione coinvolgono radicalmente e comunque ogni uomo e ogni donna. La politica astrae da questa complessità e "finge" di poter semplificare il rapporto con la libertà. Ma questa finzione, a lungo andare, finisce con l'imporsi sull'esperienza e rischia di far smarrire la consapevolezza di questa complessità e profondità di esperienza della libertà. La privatizzazione della morale e della religione è proprio uno di questi fenomeni "a rischio", inaugurati dall'astrazione politica moderna, che spontaneamente può "generare mostri", perché è di fatto una forma del "sonno della ragione".

Il proprio e l'altro per dire la differenza: il caso della Judenfrage

Il sonno consiste proprio nel dimenticare la sporgenza della alterità sulla "proprietà" e questo oblio illustra bene la difficoltà con cui pensiamo la "laicità dello Stato" rispetto alle istanze formative, imperative e confessanti. L'uguaglianza delle diversità umane è garantita non da "fatti" o da "diritti" e da "doveri", ma da atti di "fede", di "speranza", di "amore". La cattura nella irrilevanza di queste dimensioni per la definizione "laica" del cittadino fa precipitare la laicità in un vizio di astrazione quasi irrimediabile. La laicità politica - questo irrinunciabile vantaggio -

deve restare **laicità concreta e finita**, ossia consapevole della propria dimensione etica e religiosa, che la politica deve presupporre, e non può mai né scavalcare, né sostituire. Così però non accade. Scavalcando il proprio presupposto, la



politica cade nel sonno, e genera mostri. Eccone un caso tipico.

Quello di "prossimo" è un concetto indeterminato. L'ebreo è un caso tipico di prossimo determinato, concreto e non astratto. Se ripetiamo la domanda formulata sopra, ora possiamo variarla così: come possiamo rispettare l'ebreo? Come "uguale" o come "diverso"?

La difficoltà prospettata sopra trova un palese riscontro nel rapporto istituito dalla modernità con la identità ebraica: infatti, con tutta la folgorante novità e con tutte le acquisizioni positive rappresentate dal fenomeno di autonomizzazione di una sfera politica dei rapporti sociali, il mondo moderno non riesce più a pensare chi è l'ebreo: con una mano gli dà la libertà, ma con l'altra gli sottrae l'identità. Per la modernità la fine del ghetto costituisce anche il principio della *Judenfrage*.

Il dramma della condizione ebraica moderna è tutto concentrato nel fatto che emancipazione e impensabilità dell'ebreo si sovrappongono fino quasi ad identificarsi. Se la libertà è insignificanza della tradizione e della religione, come la sua accezione politica pretenderebbe, in tale pretesa di irrilevanza della tradizione e della religione, l'ebreo perde irrimediabilmente la radice della sua identità⁶.

Un ebreo, che per riconoscere la propria identità si basasse sul fatto (e così cadesse nella terribile ammissione) di essere il "prodotto dell'antisemitismo", avrebbe già perduto la possibilità di intendere e di essere davvero se stesso. Eppure, proprio la sostituzione di una astrattezza politica (la cittadinanza come "status") alla concretezza religioso-morale (la tradizione dei padri come "motus" e "relatio") ha reso possibile la grande crisi di identità che l'ebraismo "emancipato" ha vissuto negli ultimi due secoli.

Chi è l'ebreo?

La domanda prioritaria, rispetto a tutte le questioni conseguenti, resta dunque "chi è l'ebreo?". Tale domanda è rimossa, ordinariamente non posta, e quando lo è le risposte sono largamente insoddisfacenti.

E' infatti molto preoccupante osservare come nell'ultimo secolo abbiano prevalso definizioni propriamente negative della identità ebraica, proposte da grandi "autorità" in materia. Una definizione di "nazione" come quella avanzata da Th. Herzl risulta dunque assai significativa in tal senso: "Una nazione è un gruppo storico di uomini uniti da vincoli chiaramente distinguibili e tenuti insieme da un comune nemico"⁷. Sulla base del pregiudizio moderno della irrilevanza della religione per la definizione della cittadinanza dell'uomo, si è arrivati a definire l'ebreo con quelle categorie che di fatto hanno preparato il terreno per un nuovo genere di discriminazione e di persecuzione.

L'idea di poter identificare l'ebreo come "prodotto dell'antisemitismo" (Herzl, Sartre...), come "dato di fatto" (Arendt), come "frutto di antiche tradizioni e di cultura", come essere determinabile dal cognome o da tratti del costume, come "razza particolare", rappresenta il surrogato della centrale difficoltà di concepire una continuità con l'ebreo che si identificava sulla base

di una tradizione religiosa. Se vuol essere cittadino moderno, l'ebreo deve rinunciare a fare della propria religione l'elemento identificante.

Nasce così la situazione paradossale di un **ebreo ateo**, di fronte alla quale risuona la lucida ammissione di H. Arendt: "Noi siamo i primi ebrei non-religiosi perseguitati"⁸. Così finisce per non esserci altro che l'alternativa tra ebreo ateo e ebreo fondamentalista. In tale ingenua alternativa rimane catturato anche A. Yehoshua⁹, che oppone alla definizione tradizionale della

identità ebraica ("è ebreo chi è figlio di madre ebrea o chi si è convertito secondo le regole") - che a suo parere non sarebbe altro che il regno dei fondamentalisti - una definizione per lui più "illuminata", ma in realtà vuota e autoreferenziale come "è ebreo chi si identifica come tale". Il formalismo della definizione è funzionale all'immediatezza del modello di libertà che tenta di garantire. Seguendo questa inclinazione egli può tranquillamente annotare: **"Oggi che l'individuo non è obbligato a una identificazione religiosa, si può lasciare il popolo ebraico senza alcun bisogno di passare attraverso una religione"**¹⁰.

Solo in questa prospettiva possiamo anche dar conto del supremo imbarazzo della modernità di fronte all'Olocausto, alla Shoah, alla "soluzione finale": come rimozione della questione ebraica nel pregiudizio antireligioso moderno, che risulta ormai incapace di una definizione dell'ebreo se non in termini di "uomo astratto", titolare di diritti universali. Ma, per l'ebreo, l'accidente religioso è l'essenza. Al ghetto dell'ebreo prima della Rivoluzione Francese, segue il ghetto della religione dopo la Rivoluzione Francese. Una possibilità nuova può essere costituita soltanto da una modernità che si supera (nell'oltre-moderno, non nel pre-moderno) per cogliere la **significatività strutturale della religione per la espressione culturale e per la identità dell'uomo**.

Il recupero della "auctoritas" e una "ragione modulare"

Per riprendere l'affermazione agostiniana che sta in epigrafe, la libertà come "ratio" presuppone la libertà come "auctoritas", l'esperienza del "possesso" presuppone l'esperienza del "dono". Nella formazione, quanto alla cosa stessa (re), il primato è certo della "ratio", ma quanto al tempo (tempore), il primato è sicuramente della "auctoritas": se la politica è proprio prendere sul serio il tempo, la mediazione, la possibilità (arte del possibile!), per quanto ancora potremo far finta che la politica viva "di sola ragione" e che perciò possa fare a meno di quel riferimento all'autorità a cui il tempo la costringe? Potrà ancora illudersi la politica di saper trarre il proprio presupposto da "evidenze di valori", piuttosto che da mediazioni etiche e religiose, da conoscenze piuttosto che da fedi, da previsioni piuttosto che da speranze? La confusione con cui oggi prescindiamo dal religioso e dall'etico per "fare politica" è solo una delle molte varianti con cui dichiariamo e dimostriamo di non sapere più chi siamo. E per evitare il fondamentalismo finiamo nel non senso. Ma non è detto quale dei due sia meno violento: l'uomo deciso a tutto o l'uomo di-

sposto a tutto?

Recuperare il senso "autorevole" dell'etica e della religione non significa insidiare la "laicità" della politica, ma tornare a coglierne i limiti e i presupposti. La politica non può essere un atto di fede, ma se non può contare sul presupposto di una fede, da cui pure si distingue, non ha il terreno su cui poter esercitare il proprio "laico" discernimento e si perde. La comunità, che la politica contribuisce a costruire, non è "identità di possesso", ma "appartenenza alla differenza": non si lascia mai semplicemente constatare, ma ha bisogno di una fede, di una speranza e di una carità da riconoscere prima e dopo di sé.

Riconoscere il prossimo umano è riconoscersi prossimi a Dio

Nel vangelo di Luca la parabola del buon samaritano - che serve a Gesù per spiegare "chi è il mio prossimo" - costituisce un bell'esempio di quella inversione che abbiamo voluto sottolineare come chiave di volta di un pensiero sulla prossimità adeguato al nostro tempo. Tutte le volte che giungiamo alla conclusione di quella parabola, scopriamo di aver assunto un'ottica sbagliata, di aver guardato nella direzione inversa rispetto a quello che la parabola ci addita: prossimo non è il malcapitato che viaggia verso Gerico, come ci aspetteremmo, ma il Samaritano che lo soccorre. Riconoscersi prossimi è molto più difficile che scoprire prossimi intorno a sé. Riconoscersi "diversi", "differenti" è il principio per sentirsi "tenuti alla cura". Questo "altro" che mi definisce non è il nulla da rimuovere, ma è il Dio che, annichilendosi, si mette in comunione con me e mi mette in comunione con lui, per sempre.

Per questo il prossimo è costitutivamente "lontano". Sia perché è anzitutto diverso da noi, non è noi, sia perché ci allontana da noi e ci fa diversi, ci cambia. In tal modo ci mostra sia il dono da cui deriva la nostra comunione, sia il dono che la comunione si aspetta da noi. E proprio per questo può essere incontrato e riconosciuto come "alter Christus".

Note

¹ E. Lévinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaca Book, 1980, p. 308.

² Cfr. R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi, 1998.

³ R. Esposito, *Communitas*, op. cit., XVI.

⁴ Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995.

⁵ Cfr. A. Grillo, *Per una genealogia della libertà. Il mistico nel secondo Wittgenstein e il ruolo della teologia in una filosofia della mistica*, in A. Molinaro - E. Salmann (edd.), *Filosofia e mistica. Itinerari di un progetto di ricerca* (Studia Anselmiana 125, Philosophica 2), Roma, 1997, pp. 89-127.

⁶ Una tra le più lucide riflessioni in proposito si può leggere in M. Chamla, *Figure ebraiche della modernità*, in AA.VV., *Ebrei moderni. Identità e stereotipi culturali*, ed. D. Bidussa, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, pp. 113-139.

⁷ Citata in H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, Milano, Feltrinelli, 1993, p. 27.

⁸ H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, p. 40.

⁹ A. Yehoshua, *Ebreo, israeliano, sionista: concetti da precisare*, Roma, Edizioni e/o, 1996, p. 30.

¹⁰ *Ebreo, israeliano*, op. cit., p. 35.



■ La convivenza di una pluralità di culture in uno spazio sempre più piccolo e interconnesso costringerà la società civile dell'Occidente a fare i conti con se stessa? Riflessioni e provocazioni del prof. Sergio Belardinelli, docente di Sociologia della conoscenza e Sociologia politica nella Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Bologna.

Globalizzazione e convivenza delle culture

Sergio
BELARDINELLI

Tra i vari effetti prodotti dalla cosiddetta globalizzazione ce n'è uno che mi sembra particolarmente rilevante: la ripresa dell'elemento "locale", "comunitario", particolaristico, e la conseguente rimessa in gioco dell'ineludibile centralità della cultura, anzi, meglio, delle culture. Accantonata, almeno a parole, l'idea di una generale omologazione del mondo, tutti sembriamo più o meno concordi sul fatto che la sfida più grande che oggi dobbiamo saper raccogliere riguarda il modo in cui far convivere, nel rispetto della dignità di ciascuno, diversi individui e diverse comunità in uno spazio che, a qualsiasi livello, si va facendo sempre più piccolo e ricco di interconnessioni. L'"altro" ha perduto insomma la sua tranquillizzante lontananza; ci sta davanti, ci provoca e dobbiamo farci i conti ogni giorno, anche a prezzo di mettere in costante fibrillazione le nostre certezze più radicate.

Si tratta di un fenomeno che, in misura crescente, interessa e interesserà tutti i popoli e tutte le culture del pianeta, e che molto probabilmente sarà tanto più difficile da gestire quanto meno le culture saranno aperte e differenziate al proprio interno. Proprio per questo sorprende che il cosiddetto mondo occidentale, vero propulsore tecno-economico della globalizzazione, nonché modello di cultura dotata di una speciale disposizione al pluralismo (pluralismo delle idee, delle istituzioni e degli stili di vita), si riveli oggi piuttosto inadeguato a gestire questo impatto con la diversità.

Tra universalisti e comunitaristi, la questione dei diritti

Le accesissime dispute di questi ultimi anni tra i cosiddetti "universalisti" (preferisco questa locuzione a "liberali") e i cosiddetti "comunitaristi" sono da questo punto di vista un segnale assai significativo¹. Se i primi, come è noto, sono soliti fare riferimento a principi di cittadinanza universali e impersonali, lascian-

do al solo individuo di decidere che cosa è bene per lui, i secondi prediligono il riferimento ai legami che tengono uniti determinati individui o gruppi sociali, puntando alla definizione di alcuni beni sociali, ritenuti indispensabili a una vita civile degna del nome. Ebbene, pur trattandosi di una tensione latente all'interno di tutte le culture liberali e democratiche, non mi sembra affatto casuale che essa sia nata in America, proprio nel momento in cui, tramontato il famoso mito del "melting pot", è diventato sempre più difficile capire che cosa significhi essere americani; così come non mi sembra casuale il fatto che sia diventata attuale in Europa, proprio nel momento in cui anche i Paesi europei hanno dovuto incominciare a fare i conti con la multietnicità e il multiculturalismo. Mi sembra invece preoccupante il fatto che una tale tensione, anziché venire considerata per quello che è, ossia una specificità (al limite, persino una risorsa) delle culture liberali e democratiche, le quali si mantengono tali proprio in virtù delle capacità che hanno di tenerne uniti i poli, sia potuta diventare una sorta di opposizione irriducibile.

In quanto uomini, tutti dobbiamo sentirci accomunati dall'appartenenza alla stessa specie e magari da "universali" diritti di cittadinanza, ma proprio la concreta determinatezza storico-sociale della nostra natura ci lega a una determinata terra, a una determinata "comunità", a una particolare cultura. La situazione planetaria in cui ci apprestiamo a vivere esige certo che si insista su ciò che ci accomuna, quindi sugli elementi "universalistici", ma questo non deve porre in secondo piano la rilevanza delle nostre differenze etniche, religiose, culturali. L'esasperazione della dimensione "universalistica" rischia infatti di sfociare nell'astrattezza o, peggio ancora, nella più squallida omologazione; l'esasperazione della dimensione "comunitaria" potrebbe sfociare invece nella più radicale chiusura nei confronti dell'altro, fino alla più feroce volontà di annientamento (si pensi alla tragedia di certi conflitti etnici). In entrambi i casi si riscontra comunque

una sorta di deriva comune: la legittimazione indifferente di tutto ciò che i singoli individui e le singole comunità rivendicano come proprio "diritto"².

Narrare le differenze nell'epoca della globalizzazione

Da questo punto di vista la realtà socio-politica occidentale si presenta per molti versi paradigmatica. Dietro i grandi movimenti per il riconoscimento dei diritti civili, dietro le lotte contro la discriminazione delle donne o dei neri in America, tanto per fare qualche esempio, si è insinuato qualcosa che alla lunga potrebbe risultare estremamente dannoso per la cultura liberal-democratica di un Paese, ossia la progressiva trasformazione del principio dell'uguale dignità di tutti gli uomini nel diritto a vedere riconosciuta la propria specificità, ossia la propria "differenza", *comunque questa si manifesti*, nell'indifferenza crescente rispetto a qualsiasi idea di unità o di bene comune. Come ha scritto Robert Schmuhl, in un bel saggio sul multiculturalismo americano³, "le istituzioni che in tanti campi operavano come forze unificatrici della cittadinanza servono sempre meno allo scopo e non si capisce quali nuove istituzioni possano in futuro funzionare da cemento o da tessuto connettivo per la società americana" e per quelle occidentali in generale.

Sarebbe ovviamente troppo lungo riflettere a fondo sulle molteplici ragioni di questa inadeguatezza. Un po' bruscamente e in forma provocatoria, ritengo comunque che essa abbia a che fare soprattutto con un profondo spaesamento culturale. Prigionieri come siamo di un radicato pregiudizio relativistico, esaltato quasi da certa cultura postmoderna, col quale abbiamo dissolto poco a poco il senso stesso della nostra identità, non soltanto ci è sempre più difficile fare i conti sul serio con "l'altro", quindi con la multietnicità e il multiculturalismo, ma, in un clima di crescente disgregazione, non riusciamo più neanche a fare i conti seriamente con noi stessi.

Nel suo famoso libro sulla globalizzazione, Ulrich Beck sostiene, ad esempio, che si debba passare da una "concezione etnocentrica della cultura", tale per cui ogni gruppo sociale ne sviluppa una propria, differente rispetto alle altre, a una concezione più estesa, "translocale", tale per cui la cultura diventa un "software umano universale", capace di intendere "il luogo come qualcosa di aperto verso l'esterno"⁴. Benissimo, aggiungo io. Ma come far capire tutto ciò a chi ritiene pur sempre (cito l'art.12 della "Dichiarazione universale islamica dei diritti dell'uomo" prodotta dal "Consiglio Islamico d'Europa" - un organismo che ha sede a Londra - nel 1981⁵) che "ognuno ha il diritto di pensare e di credere ciò che vuole, e dunque di esprimere il suo pensiero e la sua credenza, senza che nessuno vi si intrometta o glielo proibisca, sempre che ciò avvenga entro i limiti generali stabiliti in proposito dalla legge islamica"? Come non vedere, in altre parole, che quanto dice Beck esprime un'istanza di apertura, chiaramente legata a una ben precisa tradizione del pensiero occidentale?

Prendere le distanze

Ovviamente non intendo fare dello sciovinismo culturale, ma dubito che altre culture, poniamo la islamica, abbiano elabora-

to le stesse tecniche di auto-distanziamento, se così posso dire, che abbiamo elaborato in Occidente. Ugualmente discutibile mi sembra l'idea, sempre di Beck, secondo la quale, alla base di questa nostra apertura, di questa nostra capacità di prendere le distanze da noi stessi, debba stare "la virtù della mancanza di orientamento"⁶. Che le nostre vite siano diventate sempre più "policentriche", che cioè si debba vivere perennemente "in viaggio in molti mondi (in senso proprio e figurato)"⁷, oppure che si debba sviluppare "una cultura della disponibilità al rischio e alla creatività"⁸; tutto questo possiamo anche assumerlo come un dato di fatto incontestabile, e Beck fa senz'altro bene a rimarcarlo, purché non significhi, però, che le nostre identità debbono diventare sempre più labili, mobili, flessibili e, in ultimo, indifferenziate. La flessibilità, la mobilità, la disponibilità al rischio e alla creatività sono infatti risorse di valore inestimabile per gli individui e per le società, ma, come ho cercato di mostrare altrove⁹, solo chi ha un'identità, ossia convinzioni forti, riesce a sfruttarle a pieno senza disorientarsi; riesce a operare quelle "distinzioni inclusive"¹⁰, che per Beck sono il tratto di una capacità interculturale all'altezza dei tempi, senza scadere in uno sterile e vuoto indifferenzismo. Il disorientamento non produce apertura; può produrre tutt'al più timore, incapacità di comprendere veramente sia ciò che è "altro", sia ciò che ci è proprio e familiare.

Questa incapacità si riflette pericolosamente sulla cultura e sulle istituzioni delle nostre società occidentali, le quali, dopo aver subito gli scossoni della frammentazione socioculturale postmoderna, sembrano voler dissipare sempre più le risorse culturali e istituzionali necessarie a fronteggiare in modo adeguato (leggi: in modo che sia un'opportunità, non un pericolo) non soltanto il problema della multietnicità, ma persino il pluralismo che da sempre ha caratterizzato una società civile degna del nome. Non escludo ovviamente che proprio le preoccupazioni multiculturali possano rivitalizzare tali risorse; dubito tuttavia, e questa vorrebbe essere un po' la provocazione, che ciò possa avvenire senza una decisa riaffermazione delle radici cristiane della nostra cultura liberale e democratica.

Come ha scritto Charles Taylor, "il liberalismo non è un possibile terreno d'incontro per tutte le culture, è l'espressione politica di un certo insieme di culture e appare del tutto incompatibile con altri insiemi. Inoltre - e molti musulmani ne sono perfettamente consapevoli - il liberalismo occidentale non è tanto un'espressione di quell'atteggiamento laico e postreligioso che è così popolare tra gli *intellettuali liberali* quanto una filiazione organica del Cristianesimo; tale appare, almeno, dal punto di vista alternativo dell'Islam. La divisione tra chiesa e stato risale ai primissimi tempi della civiltà cristiana; le forme antiche di separazione erano molto diverse dalle nostre, ma la base degli sviluppi moderni era già stata posta. Lo stesso termine secolare apparteneva in origine al vocabolario cristiano. Tutto questo per dire che il liberalismo non può né deve arrogarsi una completa neutralità culturale. Il liberalismo è anche un credo militante"¹¹.

I rischi del multiculturalismo

In sostanza, allorché si parla di multiculturalismo, occorre evitare un duplice rischio: da un lato, il relativismo paralizzante di coloro che ritengono che tutte le culture abbiano lo stesso valore; dall'altro, l'etnocentrismo presuntuoso di coloro che ritengono invece che valga veramente soltanto la propria cultura. Soltanto in

questo modo si può sperare di riuscire a salvaguardare le istanze universalistiche di ogni cultura in uno spirito aperto alle differenze e alla molteplicità, senza alcuna volontà omologante, ma anche senza cedimenti. Con le parole di Jürgen Habermas, potremmo parlare in proposito di un "universalismo-sensibile-alle-differenze" che "prende la forma di una 'inclusione dell'altro'", salvaguardandone le diversità "senza né livellare astrattamente né confiscare totalitariamente"¹².

Ciò potrebbe non escludere che, come ha richiamato di recente Franco Cassano, "l'atto più universalistico e coerente del nostro universalismo" debba consistere oggi "nel riconoscere le proprie patologie e la propria parzialità"¹³, e che si debba mettere in discussione quello che lo stesso Cassano definisce "l'integralismo assettico"¹⁴ di uno "sviluppo" che costringe tutte le altre culture a cambiare se vogliono sopravvivere. In questa sede, però, mi sembra soprattutto importante sottolineare come questo sforzo che dobbiamo fare non sia in contraddizione con la nostra identità. Anzi, direi che proprio su tali questioni si misura oggi la vera "apertura", la vera consapevolezza, la vera capacità di "prendere le distanze da se stessa", al limite, la vera "superiorità" da parte della cultura occidentale. Importante è non farne l'uso retorico-moralistico, tanto caro a certo "terzomondismo", e prendere invece lo spunto da tali questioni per rifare i conti con noi stessi.

In fondo, e concludo, l'incontro con una cultura altra è sempre e soprattutto un'avventura con la cultura che ci è propria. E'

nell'incontro con "l'altro" che noi mobilitiamo veramente tutte le risorse di cui disponiamo; è nell'incontro con "l'altro" che noi possiamo scoprire non soltanto i nostri limiti, ma anche i tesori che si nascondono nella nostra cultura e ai quali avevamo smesso di pensare o magari non avevamo mai pensato prima. E' per questo che, al limite, dobbiamo persino ringraziare "l'altro" che ci ha aiutato a scoprirli; è per questo che l'altro può diventare una risorsa, un'opportunità, un impulso ad andare più a fondo in noi stessi e quindi ad arricchirci. La mia speranza è che sotto la pressione di una società che si va facendo sempre più multi-etnica e multiculturale, la società civile dell'Occidente possa in questo senso rifare veramente i conti con se stessa.

Note

¹ Su questa disputa, Cfr. A. Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992; il fascicolo n. 3, 1997 della rivista "Studi Perugini", a cura di S. Belardinelli e L. Cimmino, dedicato al pensiero di Alasdair MacIntyre; M. Veneziani, *Comunitari o liberal. La prossima alternativa?*, Laterza, Bari 1999.

² Cfr. S. Belardinelli, *La comunità liberale. La libertà, il bene comune e la religione nelle società complesse*, Studium, Roma 1999.

³ R. Schmuhl, *L'America e il multiculturalismo*, in Bonazzi-Dunne (a cura di), *Cittadinanza e diritti nelle società multiculturali*, Il Mulino, Bologna 1994, p. 109.

⁴ U. Beck, *Che cos'è la globalizzazione*, Carocci, Roma 1999, p. 89.

⁵ Questo testo, che pure, per l'Islam, è uno dei "due testi fondamentali" in materia di diritti umani, è quello "informale"; il testo "ufficiale" è la "Dichiarazione universale islamica dei diritti dell'Uomo" (1990), proveniente dall'Organizzazione della Conferenza Islamica, denominato "Dichiarazione del Cairo" (Cfr. S. Ceccanti, *Libertà religiosa e diritto comparato*, Altrimedia, Roma 1999, p. 40).

⁶ U. Beck, *Che cos'è la globalizzazione*, cit., p. 176.

⁷ *Ibid.*, p. 96.

⁸ *Ibid.*, p. 176.

⁹ Cfr. S. Belardinelli, *Mit welchem Liberalismus?*, in K. Ballestrem/H. Ottmann (a cura di), *Theorie und Praxis. Festschrift fuer Nikolaus Lobkowicz zum 65. Geburtstag*, Duncker & Humblot, Berlino 1996, pp. 193-206.

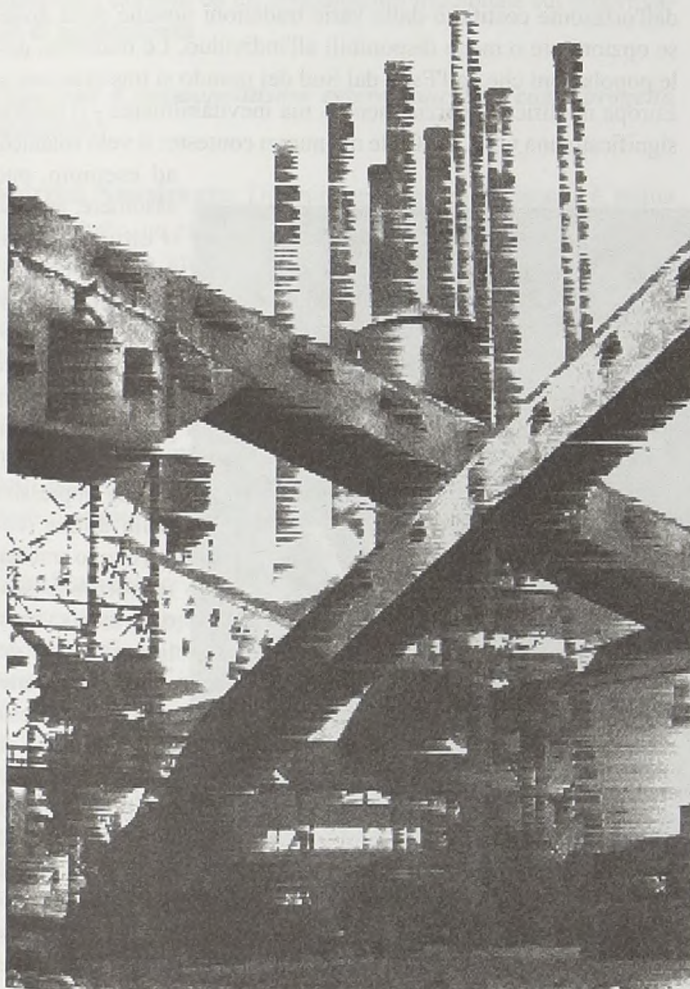
¹⁰ Cfr. U. Beck, *Che cos'è la globalizzazione*, cit., p. 72.

¹¹ Ch. Taylor, *La politica del riconoscimento*, in Taylor-Habermas, *Multiculturalismo*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 50.

¹² J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 55.

¹³ Cfr. F. Cassano, *L'integralismo della corsa*, in F. Crespi- R. Segatori (a cura di), *Multiculturalismo e democrazia*, Donzelli, Roma 1996, p. 20.

¹⁴ *Ibid.* p. 18.



Educhiamo cittadini del mondo

a cura di Angelo
BOTTONE

Popoli appartenenti a varie culture non possono evitare di vivere insieme. Fino a che punto l'Europa dovrebbe cambiare le proprie tradizioni, adattandole alle nuove culture? Quale ruolo possono svolgere le istituzioni culturali, in particolare l'Università?

Martha Nussbaum: Io credo che tutte le nazioni che contengono una pluralità di gruppi, ognuno con la sua propria concezione di vita e la sua storia, debbano porre il rispetto e la comprensione di queste differenze come progetto culturale fondamentale. Ciò significa che ognuno dovrebbe imparare molto sulla storia e sulla cultura di gruppi diversi dal proprio. Questo apprendimento è parte del mostrare rispetto per uno straniero. Ciò significa, credo, l'introduzione di nuove forme di studi nelle scuole ed in università: studi come la storia dei popoli e delle tradizioni non occidentali; delle minoranze etniche e razziali; della differenza sessuale e di genere; delle lotte e delle conquiste delle donne; della varietà e della diversità della sessualità umana. Studi simili debbono iniziare a scuola, ma credo che debbano anche continuare in università. Questo è più facile negli Stati Uniti che in Europa, in quanto le università americane già dedicano

La Scuola, l'Università e le altre istituzioni culturali sono pronte ad educare cittadini del mondo? Ne parliamo con Gianfrancesco Zanetti, che insegna Filosofia del diritto presso le Facoltà di Giurisprudenza e di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi di Bologna; e con Martha Nussbaum, docente di Diritto ed Etica presso la University of Chicago, e autrice di "Coltivare l'umanità" insignito nel 1999 del Frederic W. Ness Book Award dell'Association Colleges and Universities come "il più significativo contributo agli studi sull'educazione liberale".

almeno due anni all'educazione liberale, ad una preparazione generale alla cittadinanza e alla vita, prima della scelta di un campo specifico. Le università europee solitamente si specializzano prima. Si dovrebbe pensare un po' come l'educazione liberale generale può essere aggiunta a forme più specializzate di educazione.

Gianfrancesco Zanetti: Gli stili di vita, le tradizioni, non hanno un significato loro intrinseco in modo costitutivo e assoluto, indipendente dallo sfondo culturale nel quale si collocano, cioè dall'orizzonte costituito dalle varie tradizioni nonché dalle diverse opzioni più o meno disponibili all'individuo. Le tradizioni delle popolazioni che dall'Est e dal Sud del mondo si trasferiscono in Europa modificano parzialmente - ma inevitabilmente - il proprio significato una volta trasferite nel nuovo contesto; il velo islamico,

ad esempio, può assumere, anziché o oltre al suo significato originario, altri significati: di provocazione, di "public statement" sulla propria identità, oppure quello di pratica oppressiva della donna (che nel nuovo ambiente potrebbe sentirsi meno vincolata ai valori del gruppo di appartenenza). Nello stesso modo il contatto con queste tradizioni agisce sugli stili di vita occidentali dei paesi di accoglienza e sulle loro autointerpre-



tazioni. La questione, quindi, non è se cambiare o meno, e forse neppure "quanto": bensì "come" cambiare. I cambiamenti inevitabili costituiscono dunque insieme una sfida e una opportunità per sviluppare valori forti di rispetto e di tolleranza già ben presenti nelle tradizioni occidentali anziché irrigidire il senso della propria identità con pericolose strategie di aggressività e contrapposizione. Le istituzioni culturali non possono ignorare questa sfida: devono sottrarsi a ogni tentazione ideologica della "purezza", tesa a "preservare" (talvolta improvvisate) specificità culturali che rivelano essenzialmente una paura - anche legittima - del cambiamento; lo studio delle culture non occidentali, riveste in questo senso un ruolo essenziale già nelle scuole superiori. La conoscenza genera rispetto. Per portare questo approccio entro gli studi universitari sono aperte varie opzioni. Nelle Facoltà di Giurisprudenza l'insegnamento della filosofia del diritto (scelgo questo esempio perché insegno da diversi anni questa materia sia in facoltà giuridiche sia umanistiche) può - e a mio avviso dovrebbe - farsi carico dei problemi del pluralismo normativo, dei conflitti che possono sorgere, sia sul piano morale sia su quello strettamente giuridico, dalla frizione tra diverse culture. Da un lato quindi, dovrebbe fornire i tradizionali strumenti di teoria generale del diritto senza i quali lo studente è impreparato ad affrontare i fenomeni giuridici; dall'altro (e probabilmente: più tardi) dovrebbe fornire categorie normative senza le quali lo studente, e il cittadino, non potrà affrontare il pluralismo culturale entro il quale il diritto prende vita ed è applicato e ondeggerà fra un relativismo estremo ed un irrigidimento irrazionale sui propri valori di appartenenza.

Come può il cosmopolitismo essere concepito come progetto educativo?

Martha Nussbaum: Divenire un cittadino del mondo è, prima e innanzitutto, un progetto dell'immaginazione, della mente e del cuore. Significa imparare a ragionare logicamente e a porre in questione tradizione e autorità, significa imparare tanti fatti circa le culture altre dalla propria e, più importante di tutto, significa diventare quella sorta di persona che sa immaginare cosa significa essere nei panni di una persona differente. E' solo quando uno sa fare questo che può apprezzare l'umanità dovunque si trovi e vedere quali distinzioni storiche e culturali siano superficiali e quali profonde. Le Lettere, le Arti Liberali dunque giocano un ruolo rilevante nella formazione del cosmopolita.

Gianfrancesco Zanetti: Percepire i valori della tradizione di appartenenza è importante quanto essere disposti e capaci di sottoporli a critica. Infatti il rispetto unilaterale dovuto alla tradizione in quanto tale può generare paradossi: una tradizione è tanto più tradizione quanto più è antica (e perciò venerabile in quanto tradizione): le tradizioni, infatti, nascono e muoiono come tutte le altre cose umane, e le tradizioni in particolare possono per definizione, e quindi da sempre, essere messe in discussione. La più antica tradizione conosciuta sembra quindi essere quella di sottoporre a critica razionale, e talvolta distruttiva, le tradizioni precedenti o circostanti. Riconoscere il valore della tradizione (più antica) sembra allora comportare la messa in discussione della tradizione (in generale). Ora, il "cosmopolitanism" è anche que-

sto: essere culturalmente capaci di possedere una percezione del valore della tradizione di appartenenza che non ostacoli la comprensione di valori alternativi. È un progetto educativo, quindi, perché insegna a rispettare le differenze senza farne ipostasi culturali, feticci irriducibili. Un atteggiamento intellettuale (ma soprattutto morale) di questo tipo facilita peraltro non solo la comprensione (e il rispetto) di realtà storico culturali diverse colle quali le società multiculturali ci mettono a contatto quotidiano, ma anche quella delle realtà storico culturali alle radici della nostra tradizione di appartenenza (la Grecia classica, l'Ebraismo antico).

Secondo Taylor "la ragione per la quale abbiamo bisogno di patriottismo quanto di cosmopolitismo è che i moderni Stati democratici hanno estremo bisogno di comuni iniziative di auto-governo. Richiedono un grande sforzo dei propri membri, domandano molta più solidarietà verso i compatrioti che verso l'umanità in generale. Non possiamo riuscire in queste iniziative senza una forte comune identificazione." I bambini dovrebbero imparare a descriversi come cittadini di uno stato o del mondo?

Martha Nussbaum: Mi sembra ovvio che il mondo è sempre più interdependente. L'auto-governo può significare semplicemente governo all'interno di uno Stato, ma deve anche significare pensare a come preservare l'ecologia globale, come sfamare tutta la fame del mondo, e così via. I popoli si organizzano sempre più oltre le linee dei confini nazionali per risolvere i loro problemi. Per prendere solo un esempio, le donne che lavorano nell'economia informale (hawkers and vendors, craft laborers, etc.), si stanno ora organizzando internazionalmente per domandare basilari condizioni minime di lavoro. Un altro fattore che dobbiamo considerare è la potenza delle corporazioni multinazionali, che sempre più insidiano il potere delle nazioni, quindi la stessa sovranità è sempre più un problema transnazionale. Non ho obiezioni all'idea di Taylor che dovremmo imparare come esser buoni cittadini dello stato dove siamo. Ma credo che lo stesso obiettivo implichi imparare a pensare in modo transnazionale. La nostra condotta coinvolge persone di altre nazioni e quindi abbiamo profondi obblighi morali a pensare bene su quella condotta e sui suoi limiti.

Gianfrancesco Zanetti: Le due cose non sono affatto mutualmente esclusive. La tesi di Taylor è in gran parte condivisibile, anche se non è particolarmente informativa o originale. Il patriottismo è perfettamente conciliabile con il "cosmopolitanism". Farò un esempio ovvio. Le contrade di Siena hanno una fortissima tensione agonistica, con una "strong common identification". Esse sono tuttavia solidali con l'autoidentificazione del cittadino senese: si è contradaio attraverso e grazie la cittadinanza senese e si è cittadini tradizionali della città di Siena attraverso l'appartenenza a una contrada. Il patriottismo non deve necessariamente crollare nell'ottusa autoesaltazione dell'appartenenza che presuppone lo svilimento delle appartenenze alternative, secondo un modulo più adatto ai supporters acritici delle squadre di calcio. Taylor espone bene le ragioni del patriottismo; i fenomeni culturali che non sono riducibili alle categorie dello

stato nazione sono tuttavia in aumento. Nussbaum ha ricordato le corporazioni internazionali, ed è noto come una nuova "lex mercatoria" stia nascendo basata sull'accordo negoziale fra multinazionali che "bypassano" gli ordinamenti giuridici degli stati nazionali e producendo di fatto un diritto di nuovo genere. Ma si possono ricordare i nuovi problemi posti ai diritti umani, alla tutela dell'onore, della reputazione, dell'identità personale, della riservatezza o dell'anonimato da quel fenomeno transnazionale per eccellenza che sono le reti telematiche. O ancora, si pensi alla questione della cittadinanza europea. Si stanno producendo non solo obblighi morali ma anche obblighi giuridici che prescindono dall'appartenenza allo stato nazione.

Il problema del "riconoscere la bellezza dell'alterità radicale" mina i principi dello stato tradizionale, promuovendo il relativismo culturale?

Martha Nussbaum: Credo che talvolta le persone vedono in una cultura distante qualcosa che essi credono manchi nella loro, e quindi romanticizzano l'alterità in modi che possono distorcere le loro azioni e i loro comportamenti. Vedono qualcosa per la quale sentono una specie di nostalgia senza ragione, senza pensare cosa sarebbe vivere lì!

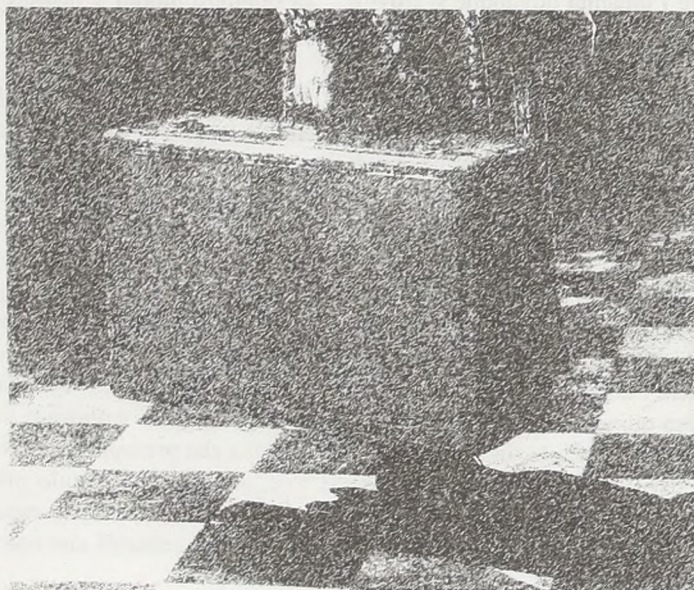
Un esempio del genere è quando le persone romanticizzano le vite delle donne nelle società rurali povere, alle quali può essere negata l'educazione e le possibilità di impiego. Questo avviene molto in India, perché l'India, nella mia generazione, era definita dalla sinistra americana come il polo opposto al capitalismo e al materialismo americano, come la patria di alcuni valori mistici che venivano preferiti a quelli che avevano prodotto la Guerra in Vietnam. Così decisero che tutto ciò che era differente in India era quindi buono, inclusi povertà, miseria e gerarchia sessuale. Per alcuni colti americani queste vite sembravano deliziosamente non americane. Ma per il popolo che viveva lì sarebbe stato meglio essere ben educato e ben sfamato.

Gianfrancesco Zanetti: Non credo che le istituzioni politiche (tradizionali o meno) siano così fragili da essere messe in pericolo da idee filosofiche fatte proprie da un'élite. Se ciò può talvolta sembrare, la ragione è che quella istituzione è già - per altri e più plausibili motivi - deteriorata. Il relativismo culturale diffuso è più un sintomo che la causa del venir meno di determinate certezze culturali. Considero il relativismo culturale una posizione filosofica assai debole (per non parlare delle sue possibili conseguenze, ad esempio, sul piano dei diritti umani). La messa in discussione delle certezze prima date per scontate, invece, non è un male.

Come dovrebbe cambiare l'educazione, in particolare in Italia, secondo un vero ideale socratico

di una vita esaminata? Può la riforma universitaria essere utile in tutto ciò?

Gianfrancesco Zanetti: È un discorso che va affrontato a vari livelli. Ne metterò a fuoco due soltanto. Un primo livello è quello di una efficace didassi, formativa dell'individuo: al quale devono essere forniti non solo nozioni ma strumenti critici, abilità interpretative, competenze di argomentazione logica e di discussione su problemi morali. Tutto ciò non è affatto facile e un fardello eccessivo sulle spalle del corpo insegnante a livello scolastico potrebbe anche avere effetti opposti a quelli desiderati. Un secondo livello è quello della necessaria rilevanza che, nei vari curricula, devono avere le discipline filosofiche (questa posizione mi espone ad accuse di difesa corporativistica. Questo è un male inevitabile). Le conoscenze tecniche sono naturalmente importanti, e centrali in diversi corsi di studio. La riflessione filosofica, tuttavia, non è un "optional". È necessaria. In primo luogo le varie discipline pongono di fatto problemi di tipo filosofico morale (ad esempio, e in molti casi, a livello di deontologia professionale); in secondo luogo l'educazione alla cittadinanza è un aspetto fondamentale della formazione, e in questo senso la riflessione filosofica pratica è la prosecuzione ideale, ma criticamente intesa, della educazione civica; in terzo luogo la pura conoscenza tecnica, anche portata a livelli virtuosistici, stenta spesso a raggiungere l'eccellenza senza, alle spalle, la formazione umanistica improntata alla riflessione razionale. Il giurista colto, sensibile, appassionato di problemi morali, avrà a sua disposizione in sede interpretativa uno spirito di finezza che non può essere assicurato da alcuna perizia puramente dottrinale (che rispetto grandemente), così come l'architetto umanista avrà un successo che non può arridere al tecnico virtuoso (che rimane figura indispensabile). La riforma universitaria potrà in questo senso essere utile se non mancherà di valorizzare quelle discipline filosofiche "naturalmente" ospitali nei confronti dell'ideale socratico della vita esaminata.



Ritorna la *stagione delle intese?*

■ Le intese raggiunte dallo Stato italiano con i Testimoni di Geova e i Buddhisti presentano caratteristiche di novità rispetto al passato, riproponendo l'antica questione del rapporto fra stato e religioni all'interno di un contesto di pluralismo. Ne parliamo con il prof. Marco Ventura, docente di Diritto ecclesiastico a Foggia e a Siena.

a cura di Silvia
ANGELETTI

Il panorama delle intese con le confessioni religiose recentemente si è arricchito con le trattative per la stipula dell'intesa con i Testimoni di Geova e con l'Unione Buddhista Italiana. Raggiungono il più alto livello di istituzionalizzazione dei rapporti con lo Stato, da una parte, una confessione che per anni ha chiesto di stipulare un'intesa senza mai ottenere l'apertura delle trattative, dall'altra - per la prima volta - una confessione estranea al ceppo giudaico-cristiano, quale quella rappresentata dall'UBI. Come possiamo interpretare questi segnali di cambiamento?

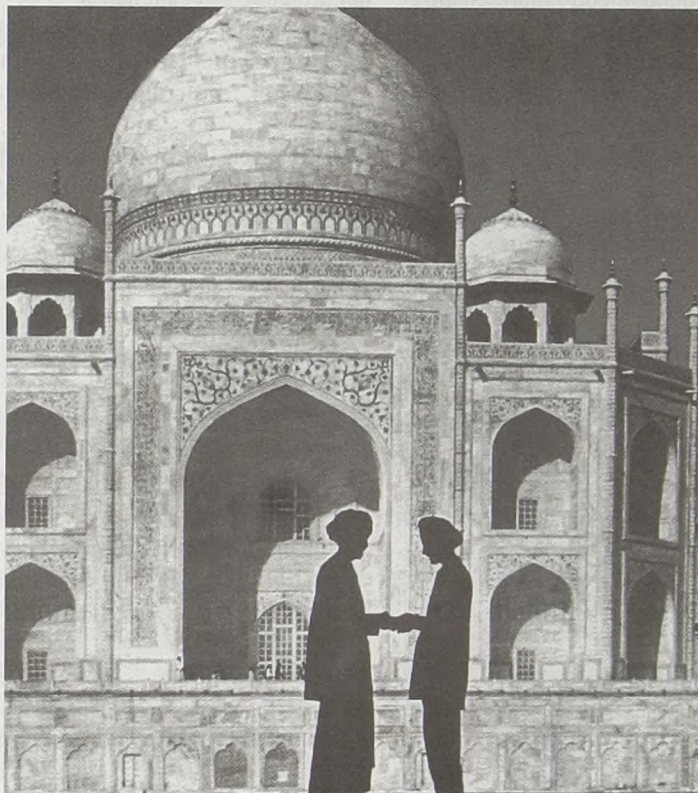
I rapporti dello stato con le confessioni religiose si sono modellati dal dopoguerra ad oggi sull'esempio del concordato lateranense. Nonostante la costituzione e le leggi dello stato già apprestassero via via una solida tutela per tutti i cittadini e per tutti i gruppi, la condizione privilegiata della chiesa cattolica ha prodotto un effetto di "rincorsa" che ha portato lo stato a "dover" estendere bilateralmente ad alcune confessioni - ora otto in tutto - buona parte dei privilegi riconosciuti nell' '84 alla chiesa cattolica.

Ciò ha portato ad un'ulteriore gradazione della condizione giuridica delle confessioni religiose in Italia: in cima alla piramide resiste la chiesa cattolica; seguono poi le confessioni con intesa e, ancora sotto, le confessioni (ad esempio l'islam) senza intesa, regolate dalle disposizioni generali di una legge del 1929.

Ora, la questione che si pone è la seguente: tale gradazio-

ne del trattamento, fondata sulla capacità sociale e politica di una confessione di spingere lo stato ad un accordo, è conforme ai principi costituzionali di laicità, pluralismo ed eguale libertà di tutte le confessioni religiose?

E' auspicabile che sul punto si sviluppi ulteriormente il dibattito. Intanto, il governo deve proseguire una politica religiosa del doppio binario: da un lato migliorare le condizioni generali di effettiva tutela della libertà religiosa (una legge generale sulla libertà religiosa che sostituisca la precedente del '29 è nell'agenda del governo); dall'altro proseguire coraggiosamente la "stagione delle intese" avviata nel 1984 allargando la tutela a quei gruppi "nuovi" per la società italiana, come buddhisti e testimoni di Geova, che, pur non sempre ben percepiti da alcuni settori dell'opinione pubblica, restano, agli occhi di uno stato laico e pluralista, a tutti gli effetti meritevoli della stessa considerazione già avuta da luterani, avventisti, ecc. .



Il tradizionale concetto giuridico di confessione religiosa ha subito una estensione notevole, fino a ricomprendere una religione non teista come il Buddhismo. Quali prospettive si aprono adesso per il riconoscimento dei c.d. 'nuovi movimenti religiosi' e, soprattutto, quale concetto di laicità dello Stato emerge da questo panorama?

Il sistema sopra delineato implica una ricognizione da parte dello stato non soltanto dell'opportunità socio-politica di un'intesa con una determinata confessione, ma anche - preliminarmente - della natura religiosa del soggetto che richiede l'intesa.

Eppure lo stato dovrebbe porsi il

Come funziona l'intesa

La Costituzione riconosce ai singoli e alle loro organizzazioni la piena libertà di professare la propria fede religiosa, in coerenza con la vocazione laica e pluralista dello Stato costituzionale. Per le confessioni organizzate che intendano disciplinare i loro rapporti istituzionali con lo Stato è prevista la possibilità di stipulare accordi fra i due soggetti, (le intese di cui parla l'art. 8, 3° c. Cost.), che verranno poi recepiti nell'ordinamento italiano con legge ordinaria.

Con questo sistema sono state stipulate fino ad ora sei intese, che avevano tutte come protagoniste confessioni storicamente legate alla tradizione giudaico-cristiana (Ebrei, Valdesi, Luterani, Avventisti, Battisti e Pentecostali).

Il 20 marzo scorso lo Stato ha siglato due nuove intese, con i Testimoni di Geova e con l'Unione Buddhista Italiana (UBI). In quest'ultimo caso, per la prima volta, ha riconosciuto la natura di confessione ad un'istituzione religiosa che non solo è lontana dalla nostra tradizione, ma che neppure professa un culto teista:

è un segno di come la diffusione di nuovi movimenti religiosi - all'interno di una società sempre più aperta ad espressioni del sacro diverse da quelle tradizionali - stia modificando profondamente gli aspetti che comunemente sono ritenuti fondanti una religione.

Un ulteriore elemento di novità è dato dal fatto che non esiste una 'Chiesa buddhista', così come non esiste una sola tradizione, ma una serie di centri appartenenti a scuole e tradizioni diverse, alcuni dei quali mirano a rimanere semplici comunità spirituali, senza voler intrattenere particolari rapporti con lo Stato.

L'Unione Buddhista Italiana rappresenta più di trenta centri, dei quali si propone di coordinare l'attività, promuovendo iniziative comuni volte a favorire il confronto interno e il dialogo interreligioso, nel rispetto dell'autonomia dei singoli organismi. L'UBI ha avviato le trattative con lo Stato, che, iniziate nel 1987, si sono concluse recentemente con la firma del Presidente del Consiglio e la presentazione del relativo disegno di legge di ap-

meno possibile nella necessità di dover giudicare su ciò che è e ciò che non è religioso o religione, perché un simile giudizio - a qualsiasi livello, amministrativo, legislativo o giurisprudenziale - oltre che necessariamente parziale (comunque non "scientifico"), implica una competenza che lo stato, se davvero laico, non può e non deve avere.

Ciò detto, tutti i paesi dell'Unione europea, anche la separatista e laicissima Francia, hanno via via recepito meccanismi di questa natura: tutti hanno pragmaticamente scelto di collaborare con alcune confessioni. La stessa Unione europea, pur del tutto informalmente, intrattiene rapporti di dialogo con rappresentanze religiose.

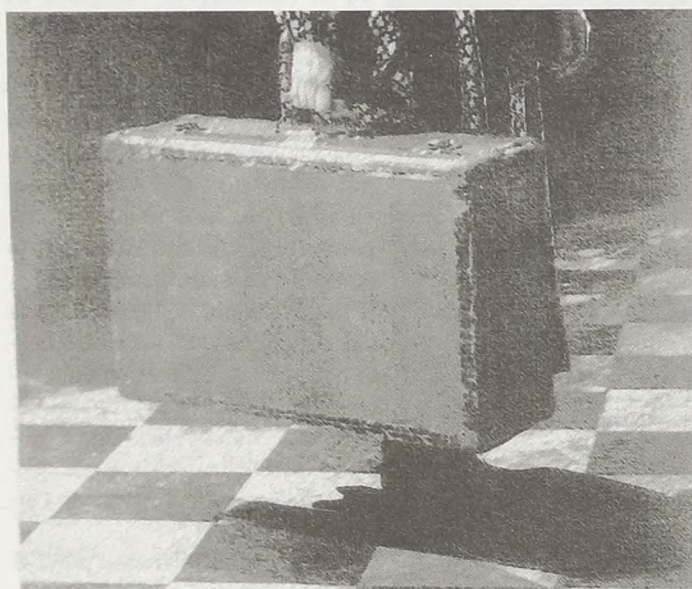
Del resto non stupisce che in un tempo di travaglio per la nozione stessa di laicità, il nuovo modello di rapporti tra stato e confessioni sia quello di una contrattazione basata su una selezione delle confessioni realmente religiose e realmente "disponibili a dialo-

gare" coi pubblici poteri. Oltretutto, trionfando in tutti i settori il metodo della concertazione e della legislazione contrattata, sarebbe incomprensibile che ciò venisse escluso per i rapporti tra stato e gruppi religiosi.

Piuttosto il vero problema non è la contrattazione/bilateralità in sé, ma un suo uso selettivo e discriminatorio. Se il modello europeo sembra qualificarsi proprio per la tendenza a privilegiare la tutela della libertà e dell'autonomia di ogni confessione piuttosto che l'eguaglianza di trattamento di tutti i gruppi confessionali, non sembra comunque da trascurare la necessità di una rivalutazione del principio di eguaglianza: si deve insomma evitare che l'esclusione dal club delle confessioni che "collaborano con lo stato" produca discriminazioni che negano la "eguale libertà di tutte le confessioni" prescritta dalla costituzione.

Nell'iter per la stipulazione delle intese assume particolare importanza per lo Stato poter individuare con certezza il proprio interlocutore; si pone, in altri termini, il problema della rappresentanza. Emblematico è il caso dell'Islam, per il quale diversi centri si contendono questo ruolo. Quali considerazioni sono possibili, anche alla luce dell'intesa con l'UBI?

Ogni intesa tra stato e confessioni è un meccanismo complesso dal delicatissimo equilibrio. Non dimentichiamo che firmare un'intesa con lo stato non è un "diritto del gruppo religioso". L'intesa è un atto soggetto alla volontà politica dei due contraenti, le cui norme sono giuridicamente obbligatorie solo dopo l'approvazione del Parlamento (e proprio in Parlamento sembra organizzarsi una corrente contraria all'approvazione delle due intese appena stipulate). Pertanto la politica delle intese implica un margine di discrezionalità del quale il governo deve fare uso con grande cautela. E' del tutto legittimo che lo stato neghi la firma dell'intesa a negoziatori incapaci di fornire adeguate garanzie circa la propria stabilità e rappresentatività rispetto al gruppo di riferimento. Ma ciò non esime l'autorità italiana dall'ascoltare tutti i gruppi e dall'esplorare seriamente ogni possibilità di accordo.



provazione al Parlamento. I contenuti di quest'intesa non sono molto diversi da quelli delle precedenti: si disciplina l'assistenza spirituale nelle strutture obbligate (ospedali, caserme, carceri...), l'insegnamento religioso nelle scuole e la possibilità di istituire scuole confessionali, la nomina dei ministri di culto, il trattamento delle salme e l'individuazione di aree riservate nei cimiteri, la definizione delle attività di religione e di culto, il riconoscimento degli enti e il loro regime tributario, i contributi deducibili e l'assegnazione dell'8 per mille, infine la possibilità di astensione dal lavoro durante le festività religiose comuni a tutte le tradizioni (il Vesak).

Si tratta di temi che toccano interessi comuni alla maggioranza delle confessioni e che storicamente hanno dimostrato di poter generare conflitti nella vita sociale. Il fatto che abbiano trovato nella maggior parte delle intese forme di composizione analoghe, ha suggerito l'idea che possa darsi per taluni di essi una disciplina legislativa comune, in grado di armonizzare le disposizioni in materia. (S.A.)

A questo proposito è interessante osservare che la prospettiva di un'intesa con lo stato si è spesso tramutata in fattore di dibattito (e talvolta di cambiamento istituzionale) all'interno delle stesse confessioni. Come nel caso dell'UBI e delle rappresentanze musulmane, la condizione posta dallo stato di negoziare con una rappresentanza confessionale unitaria, stabile e rappresentativa, ha indotto il gruppo religioso a fusioni e unioni, ma anche ulteriori divisioni, che altrimenti non ci sarebbero state.

Una delle questioni alle quali l'opinione pubblica italiana è più sensibile, in tema di rapporti con le confessioni, è certamente quella del matrimonio e delle unioni poligamiche. Come si pone l'ordinamento statale di fronte a questo delicato problema?

Sono convinto che si debbano relativizzare sia il problema dei matrimoni misti che, tanto più, il problema delle unioni poligamiche. Non dimentichiamoci che ad occhi non occidentali il nostro civilissimo assegno di divorzio può risultare una forma di mantenimento legale di una seconda o terza o quarta moglie; e non dimentichiamoci che l'istituto matrimoniale tradizionale è anzitutto in crisi, nella società occidentale, per altre ragioni e in relazione ad altri fenomeni (mutamento delle motivazioni e degli equilibri di coppia, ma anche ricadute dello sviluppo biotecnologico; unioni omosessuali; unioni di fatto; ecc.).

E' certo bene che l'opinione pubblica sia informata dei rischi di unioni tra soggetti di abitudini, regole, mentalità diversissime, più diverse di quanto la "globalizzazione" tende a far ritenere. Ma guai alle campagne di demonizzazione e al rogo mediatico. Il problema dei matrimoni misti deve restare un problema di formazione, nel pieno rispetto dell'autodeterminazione individuale, e non trasformarsi in xenofoba domanda di repressione per chi tradisce il proprio gruppo e la propria religione di origine.

Diciamo allora che anche con riguardo ai matrimoni misti, ma non solo (soprattutto non solo contro le minoranze immigrate), esiste un problema di tutela dei diritti del minore e della donna. Comunque, la pronta reazione della magistratura davanti a feno-

meni come le infibulazioni volontarie o coatte dimostra che gli strumenti non mancano.

In tema di formazione religiosa dei giovani, le intese riconoscono alle confessioni la libertà di istituire scuole di ogni ordine e grado e istituti di educazione, mentre, all'interno delle scuole statali, esse possono rispondere alle richieste degli alunni o delle loro famiglie in materia di studio del fatto religioso e delle sue implicazioni (fa eccezione l'intesa con la Comunità Ebraica). Quali sono gli esiti pratici di queste formule, anche in rapporto alle previsioni contenute nel Concordato sullo stesso tema, e quali elementi di garanzia si possono individuare in questa impostazione del problema?

Il problema del finanziamento pubblico delle scuole private confessionali si pone al momento, principalmente, per la chiesa cattolica. Grave e delicato per le altre confessioni è invece il nodo dell'insegnamento religioso nella scuola pubblica. Le intese non cancellano la sproporzione tra l'insegnamento della religione cattolica, pagato dallo stato, e l'eventuale insegnamento buddhista o valdese o luterano che deve essere finanziato dalla confessione stessa. Inoltre, nonostante alcune coraggiose esperienze interreligiose, le intese non cancellano il fatto che lo stato appalti in modo in un certo senso esclusivo alle confessioni lo studio del fenomeno religioso: concordato e intese prevedono infatti che la religione sia insegnata da personale scelto - e rifiutabile - dalle autorità confessionali, su testi e programmi approvati dalle medesime autorità.

Personalmente non trovo di grande valore culturale, o civile o religioso, un simile sistema di "riserve confessionali" nella scuola pubblica; né per lo stato che un tale sistema accetta, né per le confessioni che lo chiedono. Oltretutto vi è una sottile ma rischiosissima contraddizione tra l'obbligo di dichiarare se si intende avvalersi dell'insegnamento religioso (e di quale religione) e il principio di non discriminazione in ragione delle idee religiose del soggetto.

Soprattutto sembra miope l'obiettivo di conservare o conquistare in territorio di tutti uno spazio "proprio", per la propria identità di gruppo; e sembra miope l'obiettivo di ottenere spazi e soldi dallo stato - in cambio di sempre dannose confusioni tra propaganda religiosa e attività culturale - perché ogni gruppo religioso preservi i propri ragazzi al riparo dalle tentazioni eterodosse della società e della cultura plurali.

La grande sfida per la scuola pubblica - forse anche per quella confessionale - è piuttosto la promozione di spazi in cui il fenomeno religioso venga approfondito in stile transculturale dai più diversi approcci scientifici e ideologici in modo libero e senza alcuna ipoteca di ortodossia. La sfida è contribuire a spazi pubblici in cui il fenomeno religioso sia studiato e raccontato da tutti, insieme con tutti, nel rispetto e nella promozione delle diversità di tutti.

Il filosofo Pietro Prini riflette sul futuro dell'Europa alla ricerca delle proprie radici, mentre avanzano minacciose multinazionali che "bypassano" gli ordinamenti giuridici degli stati nazionali e sfidano ogni idea di sovranità statale.

Il mito del "paradiso occidentale" e le minacce delle "megasocietà apòlidi"

Pietro

PRINI

I tempi corrono in fretta e l'idea matriarcale di De Gaulle dell'Europa delle patrie pare già arcaica come un sogno romantico dell'Ottocento. Come parlare di patria dove si sta cambiando l'identità del modello razziale o etnico e generalmente si ignora o si tende a non tenere in nessun conto quella cultura, che neppure nella nostra antichità classica associava il concetto di nazione a quello di patria? Le documentazioni dell'ultimo decennio del secolo attestano in tutta la sua drammaticità la situazione demografica che vede ai confini dell'Europa, e specialmente dalle coste meridionali del Mediterraneo, dagli Urali, dal Medio Oriente e dall'Asia occidentale, un afflusso incontenibile di etnie e di razze diverse. I flussi immigratori calcolabili - una parte notevole sono clandestini - sono certamente superiori a quelli delle popolazioni barbariche che invasero, dai confini d'oriente e dal nord, l'Impero Romano nell'ultimo secolo della sua vita. Secondo una stima prospettica del Van de Kaa del 1991 la media annua di tali flussi in questo tramonto del secolo va dai 250 mila ai 350 mila per i provenienti da altri continenti, dai 75 mila ai 250 mila per i provenienti dall'Europa dell'est, oltre che di 100 mila rifugiati o pseudo-profughi.¹

Assedio all'Europa?

Che ne sarà dell'Europa nei primi vent'anni del terzo millennio, se, accanto a questi imponenti spostamenti di popolazioni, continuerà la sua tendenza anoressica all'abbassamento dei propri livelli di crescita demografica? Confrontando lo sviluppo demografico dei diversi continenti, si calcola che l'Europa occidentale perverrà dai 393 milioni del 1950 ai 515 milioni del 2025, mentre l'Africa, dentro gli stessi termini, passerà dai 222 milioni a 1 miliardo e 597 milioni e l'Asia da 1 miliardo e 378 milioni a 4 miliardi e 912 milioni.

Da questa situazione è facile presumere che l'Europa occidentale debba apparire come un mito del benessere, come un nuovo para-

diso terrestre alle classi dei diseredati di cui certamente si riempirà il pianeta sovrappopolato e sottosviluppato. Per quanto le vie delle grandi comunicazioni di massa siano attraversate dalle contraddizioni palesi tra la pubblicità ostentatrice di prosperità merceologiche e le nostre piazze cittadine affollate dalle proteste e dalle violenze dei disoccupati o dei mal retribuiti, il paradiso occidentale è e sarà sempre più come un castello assediato, i cui accessi sono fin troppo facilmente attraversabili. Così è avvenuto

che il miraggio dell'Ovest, dissoltesi presto le illusioni del postcomunismo, si era venuto deformando nella selvaggia ribellione dei giovani di Marzahan, per esempio, o di Hellesdorf, dove la disoccupazione raggiungeva, in tutta la Germania orientale, livelli paurosi. Da Rostock a Dresda si diffondeva pericolosamente la violenza dei "naziskin", che risuscitavano la memoria di antichi orrori razzistici, adottandone alcuni dei simboli più truci, pur non avendone sperimentata la realtà. Le loro aggressioni per la "pulizia etnica" erano soltanto stupidamente ripetitive per sentito dire. Ciò che volevano e vogliono ancora gli ultimi pittoreschi loro rappresentanti, era la gelosa difesa della società del benessere, o del suo sogno, contro l'intrusione degli "indegni", come li chiamavano, degli "sporchi" o "infetti" o "selvaggi", perché non ne condividessero la partecipazione.

Le radici di una convivenza

In realtà, per quanto molti profeti della paura sogliano caricare la tecnica di tanti mali di cui soffre l'umanità, essa è certamente uno strumento insostituibile di cui l'Europa è dotata per sostenere il sogno di una migliore qualità della vita nelle proprie popolazioni e in quelle degli altri continenti, per l'indissociabile solidarietà che le lega a quel medesimo progetto della trasformazione razionale del mondo, che è la finalità centrale della scienza moderna. La promozione e la diffusione della ricerca scientifica e tecnologica è un com-



pito ineludibile della Comunità Europea, ma lo è altrettanto la responsabilità di dare un volto etico a quel nazionalismo aperto del lavorare insieme, che oggi è il valore destinato "a riempire con straordinario successo nelle masse il vuoto lasciato dal comunismo sconfitto", come osservava una decina d'anni fa l'Ambasciatore saggista Sergio Romano.²

In una società pluriethnica e plurirazziale, come sarà sempre più integralmente l'Europa di domani, l'ecumenismo religioso, che è l'afflato della Chiesa che si sta rinnovando, dovrà tuttavia uscire dall'ambito relativistico di una tolleranza ridotta alla "indifferenza per la fede dell'altro", com'è stata generalmente intesa in Europa alla fine delle guerre di religione. Ciò che costituisce il carattere propriamente religioso del principio di tolleranza è il rispetto delle differenze e l'accettazione del dialogo. In realtà, questa coesistenza, su tutti i piani e non soltanto su quello religioso, troverà il suo senso autentico quando potrà offrire due punti di riferimento comune al nazionalismo etico della civiltà del lavoro. In primo luogo, dovrà aprirsi ad un livello del pensare che oltrepassa l'intelligenza che calcola e misura e si fa intelligenza che medita nel suo interrogarsi sopra il senso della nostra avventura terrestre, sopra quello che Kant chiamava il "Regno dei fini". In secondo luogo, e per conseguenza, dovrà fondarsi sopra una tavola di valori morali verso i quali convergono tutte le differenze umane compostibili e dialogiche. Che questo possa avvenire non è forse il senso più alto a cui può condurci il ritrovamento delle radici cristiane dell'Europa?

La minaccia delle megasocietà apolide

Tuttavia quella "architettura istituzionale in altezza", secondo l'espressione di A. Toffler, che si è venuta realizzando nella Comunità Europea e nelle Nazioni Unite, non è esente dalla minaccia che investe oggi ogni idea di sovranità statale. La struttura di base dell'economia moderna - che era stata fino ai primi decenni del secolo l'impresa industriale - tende a riassorbirsi in quella forma d'impresa capitalistica che da privata o sociale o di Stato è diventata una megasocietà apolide, piuttosto che multinazionale, com'è ancora chiamata impropriamente. Essa è l'opposto di quel "radicamento" nel territorio, che costituisce, secondo una nota tesi di Carl Schmitt, un carattere essenziale dello Stato sovrano moderno. La grande impresa apolide o a-nazionale, per la sua possibilità di trasferire fondi, filiali, impiegati e polluzione da un Paese all'altro sul pianeta senza legarsi istituzionalmente ad alcuno, è, per eccellenza, l'Altro dello Stato moderno: ciò che mette in questione il senso proprio della sua sovranità. Da quando si è visto crescere dentro ed accanto questo Altro - "in un universo infarcito di satelliti, di laser, di calcolatori, di armi miniaturizzate e ultraprecise, di virus suscettibili di attaccarsi direttamente al cuore del sistema informatico"³ - lo Stato moderno, fallito il progetto di assumerne esso stesso la figura nel capitalismo di Stato o delle Partecipazioni statali, è caduto in una crisi che è forse la più grave della sua storia. Così sta avvenendo sotto i nostri occhi che s'ingrandisce ogni giorno di più questo Mercato-Mondo, dove su

poche piazze finanziarie molte centinaia di megasocietà apolide detengono la più alta percentuale del prodotto interno lordo e del commercio internazionale, costituendo una minaccia permanente contro le reali possibilità di decisione dei poteri statuali.

Sappiamo per esempio che la più spaventosa delle megasocietà occulte è il cartello della droga. E' un impero sotterraneo che dispone di più potere, più ricchezza e più prestigio economico di molti Paesi. Non ha la sua bandiera alle Nazioni Unite, ma possiede un esercito, delle agenzie d'informazione e dei servizi diplomatici molto più potenti di numerosi Paesi che là vi sono rappresentati. Le malversazioni aggressive e le innumerevoli canalizzazioni del potere criminale della mafia sono una sfida continua alle polizie degli Stati. I baroni della droga, la mafia e i mercanti d'armi sono il volto demoniaco di questa nuova economia. Partendo dal riconoscimento di questo nodo che sembra inestricabile, bisognerà che s'inventino nuove vie per scioglierlo. Si potrebbe ipotizzare che dalle stesse megasocietà apolide - e più specificamente da quelle che dichiarano come loro scopo principale la promozione di livelli più alti della qualità della vita - nasca un giorno il progetto che tutte si consocino e che tutte accettino un controllo reciproco delle finalità, sotto pena di un boicottaggio

Ma i presuli cattolici, ricordando un ammonimento famoso di Paolo VI, si renderanno conto che "l'Europeo ferito" ha sofferto e soffre anche di ferite cristiane, prodotte da una Chiesa che non è sempre stata all'altezza della sua missione liberatrice nella verità e nella carità?

collettivo per quelle che si rifiutassero di accettarne le decisioni. Provatevi, per esempio, a pensare che cosa ne sarebbe del cartello della droga o delle armi clandestine, se davvero le megasocietà della produzione industriale o dei trasporti o dell'informatica li sottoponesse-

ro ad un boicottaggio severo. E' l'utopia di un filosofo che immagina la redenzione di Mammona? Può darsi. Ma il segno più incontrovertibile dell'autenticità cristiana della Chiesa è quello di collocarsi di fronte al proprio tempo in un rapporto che è insieme una contestazione dei fondamenti e un'offerta di conversione: un rapporto che è insieme duramente dialettico e salutarmente terapeutico. "Oggi l'Europa sta davanti alla sfida di fare una nuova scelta di Dio", dichiaravano coraggiosamente i Vescovi cattolici nella loro Declaratio sinodale per l'Europa del 1991. "Gli interventi politici ed economici, per quanto necessari non sono sufficienti a guarire l'Europeo ferito, culturalmente fragile e indifeso. Egli non ritroverà il suo equilibrio e il suo vigore se non nella misura in cui rinnoverà, con le sue radici profonde, le sue radici cristiane". Ma i presuli cattolici, ricordando un ammonimento famoso di Paolo VI, si renderanno conto che "l'Europeo ferito" ha sofferto e soffre anche di ferite cristiane, prodotte da una Chiesa che non è sempre stata all'altezza della sua missione liberatrice nella verità e nella carità?

Note

¹ Cfr. A. Golini, *Il problema demografico*, Conferenza tenuta all'Istituto Accademico di Roma il 13 marzo 1992.

² Cfr. S. Romano, *Il declino dell'U.R.S.S. come potenza mondiale e le sue conseguenze*, Longanesi, Milano, 1990, p. 167.

³ Cfr. A. Toffler, *Les nouveaux pouvoirs. Savoir, richesse et violence à la veille du Xxlème siècle*, tr.fr., Paris, 1991, p. 531.

■ Ricoeur ha insegnato filosofia a Strasburgo, alla Sorbona, a Nanterre, dove è stato anche rettore, e alla University of Chicago. Il filosofo francese descrive il rapporto con l'altro ricorrendo al paradigma della traduzione: l'ospitalità linguistica può costituire il modello di altre forme di ospitalità, nella continua dialettica tra distanza e prossimità.

Il paradigma della traduzione*

Paul
RICOEUR

Al problema posto dall'atto del tradurre si aprono due vie di accesso alternative: assumere il termine traduzione nel senso stretto di trasferimento di un messaggio verbale dall'una all'altra lingua, oppure assumerlo nel senso più ampio, come sinonimo di interpretazione di ogni insieme significativo all'interno della stessa comunità linguistica.

Sono legittime entrambe le impostazioni: la prima, adottata da Antoine Berman in *L'épreuve de l'étranger*, tiene conto del fatto incontestabile della pluralità e della diversità delle lingue; la seconda, seguita da George Steiner in *Dopo Babele*, si rivolge direttamente a quel fenomeno inclusivo che così riassume l'autore: "tradurre è capire". Ho scelto di partire dalla prima, che mette in primo piano il rapporto del "proprio" con l'estraneo, e di condurre il lettore alla seconda, attraverso le difficoltà e i paradossi suscitati dalla traduzione da una lingua ad un'altra.

Gli uomini parlano lingue diverse

Partiamo dunque dalla pluralità e diversità delle lingue, e rileviamo un primo fatto: la traduzione esiste in quanto gli uomini parlano lingue diverse. Questa realtà è quella della diversità delle lingue, per riprendere il titolo di Wilhelm Von Humboldt. Ora questa realtà è insieme un enigma: perché non una sola lingua, e soprattutto perché tante lingue, cinque o sei mila, dicono gli antropologi? Ogni spiegazione darwiniana in termini di utilità e di adattamento nella lotta per la sopravvivenza porta fuori strada; questa molteplicità innumerevole non solo è inutile, ma dannosa. In effetti, se lo scambio all'interno della comunità è assicurato dalla potenza integratrice di ogni lingua, presa separatamente, lo scambio con l'esterno della comunità linguistica è reso al limite impraticabile da ciò che Steiner chiama "una nefasta prodigalità". Ma ciò che fa problema non è solo l'annebbiamento della comunicazione, che il mito di Babele, di cui parleremo più avanti, chiama "dispersione" sul piano geografico e "confusione" sul piano

della comunicazione, è anche il contrasto con altri aspetti che riguardano anch'essi il linguaggio. In primo luogo, il fatto importantissimo dell'universalità del linguaggio: "tutti gli uomini parlano"; è questo un criterio di appartenenza all'umanità, accanto all'uso degli strumenti, alle istituzioni, alla sepoltura dei morti. Per linguaggio intendiamo l'uso di segni che non sono cose, ma valgono al posto delle cose - lo scambio di segni nell'interlocuzione -, il grande ruolo di una lingua comune sul piano dell'identificazione comunitaria; dunque una competenza universale smentita dalla sua concreta realizzazione, una capacità universale annullata dalla sua applicazione disseminata, dispersa, frantumata. Da cui le speculazioni anzitutto sul piano del mito, quindi su quello della filosofia del linguaggio, quando essa si interroga sull'origine della dispersione - confusione. A questo proposito, il mito di Babele, troppo breve e confuso nella sua fattura letteraria, induce più a sognare all'indietro in direzione di una presunta, perduta, lingua paradisiaca, di quanto non offra un orientamento per inoltrarsi in questo labirinto. La dispersione - confusione è quindi percepita come un'irrimediabile catastrofe linguistica. Fra un istante suggerirò tuttavia una lettura più ottimistica a proposito dell'ordinaria condizione degli esseri umani.

Ma prima voglio dire che esiste un secondo dato che non deve nascondere il primo, quello della diversità delle lingue: il dato comunque importante che si è sempre tradotto; prima degli interpreti professionisti vi furono i viaggiatori, i mercanti, gli ambasciatori, le spie, ciò che fa un ben numero di bilingui e poliglotti! Si arriva qui ad un aspetto altrettanto notevole della deplorata incomunicabilità, cioè il dato stesso della traduzione, che presuppone in ogni locutore l'attitudine ad apprendere e praticare lingue altre dalla propria; capacità che appare vicina ad altri tratti più nascosti riguardanti la pratica del linguaggio, tratti che ci condurranno alla fine del cammino in prossimità dei processi di traduzione intralinguistica, vale a dire - anticipandolo fin d'ora - la capacità riflessiva del linguaggio, questa possibilità sempre disponibile di parlare sul linguaggio e in questo modo di trattare la nostra propria lingua come una lingua fra le altre. Riservo a dopo quest'analisi della riflessività del linguaggio e mi concentro sul semplice dato della traduzione. Gli uomini parlano lingue differenti, ma possono apprenderne altre, diverse dalla loro lingua materna.

Questo semplice dato ha suscitato un'immensa speculazione che si è lasciata rinchiudere in una rovinosa alternativa dalla quale

*Pubblichiamo un brano della conferenza di Ricoeur su "Il paradigma della traduzione", tenuta a Napoli nel maggio 1999 in apertura del convegno dal titolo "La benedizione di Babele". L'intera conferenza apparirà, insieme ad altri testi del filosofo, nel volume *La traduzione fra ermeneutica ed etica di prossima pubblicazione presso le edizioni Morcelliana di Brescia a cura di Domenico Jervolino.*

è fondamentale liberarsi. L'alternativa paralizzante è la seguente: o la diversità delle lingue esprime una radicale eterogeneità, e allora la traduzione è teoricamente impossibile; le lingue sono a priori intraducibili l'una nell'altra. Oppure, la traduzione assunta come un dato si spiega con un fondo comune che rende possibile il dato della traduzione; ma allora si deve potere, o ritrovare questo fondo comune - ed è la pista della lingua originaria - o ricostruirlo logicamente, ed è la pista della lingua universale; originaria o universale, questa lingua assoluta deve poter essere mostrata, nelle sue tavole fonologiche, lessicali, sintattiche, retoriche. Ripeto l'alternativa teorica: o la diversità delle lingue è radicale, e allora non è legittima la traduzione; oppure la traduzione è un dato, e bisogna fondarne la legittimità attraverso un'indagine sulle origini o una ricostruzione delle condizioni a priori del fatto constatato.

Fedeltà vs. tradimento

Ebbene, io suggerisco che occorre uscire da questa alternativa teorica: traducibile vs. in traducibile, e sostituirvi un'altra alternativa, pratica, scaturita dallo stesso esercizio della traduzione, l'alternativa fedeltà vs. tradimento, salvo ammettere che la pratica della traduzione resta un'operazione a rischio, sempre alla ricerca della sua teoria. Vedremo alla fine che le difficoltà della traduzione intralinguistica confermano questa ammissione imbarazzante; partecipavo recentemente ad un congresso internazionale sull'interpretazione e vi ho ascoltato la relazione del filosofo analitico Donald Davidson, intitolata: "Teoricamente difficile, duro (hard) e praticamente facile, agevole (easy)". Questa è anche la mia tesi con riferimento alla traduzione sui due versanti extra- ed intra-linguistico: teoricamente incomprensibile, ma in realtà praticabile, sia pure a quell'alto prezzo, che stiamo per dire: l'alternativa pratica fedeltà vs. tradimento.

Prima di incamminarmi sulla strada di questa dialettica pratica, fedeltà vs. tradimento, vorrei esporre molto succintamente le ragioni dell'impasse speculativa nella quale si scontrano il traducibile e l'intraducibile.

La tesi dell'intraducibile è la conclusione obbligata di una certa etno-linguistica - Lee Whorf, Sapir - che si è proposta di sottolineare il carattere non sovrapponibile delle differenti suddivisioni su cui riposano i molteplici sistemi linguistici: suddivisione fonetica e articolatoria alla base dei sistemi fonologici (vocali, consonanti, ecc.), suddivisione concettuale, che regola i sistemi lessicali (dizionari, enciclopedie, ecc.), suddivisione sintattica alla base delle diverse grammatiche. Gli esempi abbondano: se dite "bois" in francese, nella stessa parola voi raggruppate sia il legno sia il bosco; ma in un'altra lingua questi due significati si troveranno distinti e raggruppati in due sistemi semantici differenti; sul piano grammaticale è facile vedere che i sistemi dei tempi verbali (presente, passato, futuro) differiscono da una lingua all'altra; vi sono lingue nelle quali non viene indicata la posizione nel tempo, ma il carattere compiuto o incompiuto dell'azione; e altre lingue senza tempi verbali, nelle quali la posizione nel tempo è indicata solo attraverso avverbi equivalenti a ieri, domani, ecc.. Se aggiungete l'idea che ogni suddivisione linguistica impone una visione del mondo, idea a mio avviso insostenibile, quando si dice per esempio che i Greci hanno costruito delle ontologie in quanto hanno un verbo essere che funziona sia come

copula sia come asserzione di esistenza, allora è l'insieme dei rapporti umani dei locutori di una data lingua che risulta non sovrapponibile a quello per il cui tramite il parlante di un'altra lingua si comprende lui stesso, nel momento in cui comprende il suo rapporto col mondo. Bisogna allora concludere che l'incomprensione è legittima, che la traduzione è teoricamente impossibile e che gli individui bilingui non possono che essere degli schizofrenici.

Si viene quindi rigettati sull'altra sponda: poiché la traduzione esiste, ne consegue che essa è possibile. E se essa è possibile, ciò avviene in quanto esistono - sotto la diversità delle lingue - delle strutture nascoste che, o portano la traccia di una lingua originaria perduta che bisogna ritrovare, o consistono in codici a priori, strutture universali o - come si suole dire - trascendentali, che si deve poter ricostruire. La prima versione - quella della lingua originaria - è stata professata da diverse teorie gnostiche, dalla Cabala, dagli ermetismi di ogni genere, fino a produrre alcuni frutti avvelenati come la perorazione per una sedicente lingua ariana, dichiarata storicamente feconda, che viene contrapposta all'ebraico, reputato sterile; Olander nel suo libro *Les langues du Paradis*, dall'inquietante sottotitolo "Ariani e Semiti: una coppia provvidenziale", denuncia questo perfido antisemitismo linguistico in quella che chiama "una panzana erudita"; ma, per essere equanimi, bisogna dire che la nostalgia della lingua originaria ha prodotto anche la potente meditazione di un Walter Benjamin che ha scritto *Il compito del traduttore*, in cui la "lingua perfetta", la "lingua pura" - sono le espressioni usate dall'autore - figura come l'orizzonte messianico dell'atto del tradurre, assicurando segretamente la convergenza degli idiomi allorché questi sono portati al culmine della creatività poetica. Purtroppo la pratica della traduzione non riceve alcun soccorso da questa nostalgia rovesciata in attesa escatologica; e forse bisognerà affrettarsi ad elaborare il lutto di questo delirio di onnipotenza, per assumere senza ebbrezza e con estrema sobrietà "il compito del traduttore".

La ricerca dei codici a priori

Più ostica è l'altra versione della ricerca di unità, non più in direzione di un'origine nel tempo, ma in quella di codici a priori; Umberto Eco ha dedicato a questi tentativi alcuni utili capitoli nel suo libro *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*. Come sottolinea il filosofo Bacone, si tratta di eliminare le imperfezioni delle lingue naturali, che sono la fonte di quelli che egli chiama gli "idoli" della lingua. Leibniz darà corpo a questa esigenza con la sua idea di caratteristica universale, che non si propone niente di meno che di comporre un lessico universale delle idee semplici, completato da una raccolta di tutte le regole di composizione fra questi autentici atomi di pensiero.

Ebbene, bisogna però arrivare alla domanda di fondo (e sarà il punto di svolta della nostra meditazione): dobbiamo chiederci perché questo tentativo fallisce e deve fallire.

Vi sono certamente alcuni risultati parziali dal lato delle grammatiche cosiddette generazionali della scuola di Chomsky, ma un fallimento totale dal lato lessicale e fonologico. E perché? Perché non sono le imperfezioni delle lingue naturali, ma il loro stesso funzionamento che viene messo in causa. Per semplificare all'estremo una discussione di grande tecnicismo, mettiamo a fuo-

co due difficoltà: da un lato, non c'è accordo su ciò che caratterizzerebbe una lingua perfetta al livello del lessico delle idee primitive che entrano in composizione; questo accordo presuppone una corrispondenza totale tra il segno e la cosa, senza alcun margine di arbitrarietà, dunque più ampiamente tra il linguaggio e il mondo, ciò che costituisce sia una tautologia - poiché un ritaglio privilegiato viene decretato come figura del mondo - sia una pretesa non verificabile, in assenza di un inventario esaustivo di tutte le lingue parlate. Il secondo scoglio, ancora più temibile: nessuno può dire come si potrebbero far derivare dalla presunta lingua perfetta le lingue naturali, con tutte le stranezze di cui si dirà più avanti; lo scarto tra lingua universale e lingua empirica, tra l'apriorico e lo storico, sembra proprio insuperabile. Qui le riflessioni con le quali termineremo, sul lavoro di traduzione all'interno di una stessa lingua naturale, saranno molto utili, per portare alla luce l'infinita complessità delle lingue, che fa sì che ogni volta si debba imparare il funzionamento di una lingua, compresa la propria. Questo è il bilancio sommario della battaglia che oppone il relativismo sul campo, che dovrebbe concludere per l'impossibilità della traduzione, e il formalismo di studio, che fallisce nel fondare il dato della traduzione su una struttura universale dimostrabile. Sì, bisogna ammetterlo: da una lingua all'altra, la situazione è proprio quella della dispersione e della confusione. E tuttavia la traduzione si iscrive nella lunga litania dei "malgrado tutto". Nonostante i fratricidi, noi militiamo per la fraternità universale. Nonostante l'eterogeneità degli idiomi, esistono i bilingui, i poliglotti, gli interpreti e i traduttori.

Il mito di Babele

Allora come fanno? Ho annunciato poco fa un cambiamento di direzione: abbandonando l'alternativa speculativa - traducibilità contro intraducibilità - entriamo, dicevo, nell'alternativa pratica fedeltà contro tradimento. Per avviarci a questa svolta, vorrei tornare sull'interpretazione del mito di Babele, che non vorrei chiudere sull'idea di catastrofe linguistica inflitta agli esseri umani da un dio geloso del loro successo. Si può anche leggere questo mito - come d'altra parte tutti gli altri miti di inizio che prendono in esame delle situazioni irreversibili - come la constatazione senza condanna di una separazione originaria. Si può cominciare, all'inizio della Genesi, con la separazione degli elementi cosmici che consente ad un ordine di emergere dal caos, si può continuare con la perdita dell'innocenza e la cacciata dal giardino, che segna anche l'ingresso nell'età adulta e responsabile, e passare poi - e questo ci interessa terribilmente per una rilettura del mito di Babele - attraverso il fratricidio, l'uccisione di Abele, che fa della fraternità stessa un progetto etico e non più un semplice dato di natura. Se si adotta questa linea di lettura, che io condivido con l'esegeta Paul Beauchamp, la dispersione e la confusione delle lingue, annunciate dal mito di Babele, vengono a coronare questa storia di separazione, portandola al cuore dell'esercizio del linguaggio. Così noi siamo, così noi esistiamo, dispersi e confusi, e chiamati a cosa? Ebbene.... alla traduzione! C'è un dopo - Babele, definito dal "compito del traduttore", per riprendere il titolo già evocato del famoso saggio di Walter Benjamin.

Per dare più forza a questa lettura, ricorderò con Umberto Eco che il racconto di Genesi XI è preceduto dai due versetti numerati Genesi X, 31-32 in cui la pluralità delle lingue sembra

assunta come un dato puramente fattuale. Leggo questi versetti nell'asciutta (*rugueuse*) traduzione di Chouraki.

"Ecco i figli di Sem, secondo il loro clan e la loro lingua, nella loro terra, secondo il loro popolo.

*Ecco i clan dei figli di Noè, secondo la loro progenie, nel loro popolo: da questi si scindono i popoli sulla terra dopo il Diluvio"*¹.

Questi versetti hanno il tono delle enumerazioni, in cui si esprime la semplice curiosità di uno sguardo benevolo. La traduzione è veramente allora un compito, non nel senso di un'obbligazione costrittiva, ma nel senso della cosa da fare perché l'azione umana possa semplicemente continuare, per parlare come Hannah Arendt, l'amica di Benjamin, in *Condizione umana*.

Segue quindi il racconto intitolato "Mito di Babele":

"E tutta la terra è un solo labbro, un'unica parola.

Ecco, essi partono dall'Oriente, trovano un canion in terra di Sennaar e vi si stabiliscono.

E dicono ciascuno al suo simile: orsù, fabbrichiamo dei mattoni, cuociamoli alla fiamma. E i mattoni diventano per loro pietra, e il bitume cemento.

Dicono, orsù, costruiamo una città e una torre. La sua cima fino al cielo. Facciamoci un nome, che noi non siamo dispersi sulla faccia di tutta la terra.

Jahvé scende per vedere la città e la torre che hanno costruito i figli dell'uomo.

Jahvé dice: si un solo popolo, un solo labbro per tutti: ecco ciò che essi cominciano a fare! Adesso niente impedirà tutto ciò che essi hanno disegnato di fare.

Orsù! Scendiamo! Confondiamo là le loro labbra, l'uomo non intenderà più la voce del suo vicino.

Jahvé li disperde di là sulla faccia di tutta la terra. Essi smettono di costruire la città.

Da ciò essa prende il suo nome: Babele, Confusione, perché là confonde le labbra di tutta la terra e di lì Jahvé li disperde sulla faccia di tutta la terra.

Ed ecco la progenie di Sem, Sem, a cento anni, genera Arpacsad, due anni dopo il diluvio.

*Sem vive dopo aver generato Arpacsad cinquecento anni, egli genera figli e figlie".*²

Avete sentito: non vi è nessuna recriminazione, nessuna deplorazione, nessuna accusa: "Yaveh li disperde da lì sulla faccia di tutta la terra. Essi smettono di costruire". Essi smettono di costruire! Come dire: è così. Guarda, è così, come amava dire Benjamin. A partire da questa realtà della vita, traduciamo!

Per ben parlare del compito di tradurre, io vorrei evocare, con Antoine Berman in *L'épreuve de l'étranger*, il desiderio di tradurre. Questo desiderio conduce al di là della costrizione e dell'utilità. Certamente esiste una costrizione: se si vuole commerciare, viaggiare, negoziare, al limite spiare, bisogna disporre di messaggeri che parlino la lingua degli altri. Quanto all'utilità, essa è evidente. Se ci si vuole risparmiare la fatica di studiare le lingue, si è ben felici di trovare delle traduzioni. Dopo tutto, è in questo modo che tutti abbiamo avuto la possibilità di conoscere le tragedie greche, Platone, Shakespeare, Cervantes, Dante e Petrarca, Goethe e Schiller, Tolstoj e Dostoevskij. Costrizione, utilità, e sia! Ma c'è qualcosa di più tenace, di più profondo, di più nascosto: il desiderio di tradurre.

Il desiderio di tradurre

E' il desiderio che ha animato i pensatori tedeschi dopo Goethe, il grande classico, e il già nominato Von Humboldt, passando per i Romantici Novalis, i fratelli Schlegel, Schleiermacher (traduttore di Platone, non bisogna dimenticarlo) fino a Hölderlin, il traduttore tragico di Sofocle, e infine Walter Benjamin, l'erede di Hölderlin. E ancor prima di questa bella gente, Lutero, traduttore della Bibbia, Lutero e la sua volontà di "germanizzare" la Bibbia, tenuta in ostaggio dal latino di San Girolamo.

Cosa si aspettavano dal loro desiderio questi appassionati della traduzione? Ebbene, ciò che uno di loro ha chiamato l'allargamento dell'orizzonte della propria lingua, e ancora ciò che tutti hanno chiamato formazione, *Bildung*, cioè insieme configurazione ed educazione, e in primo luogo, oserei dire, la scoperta della propria lingua e delle risorse di essa lasciate in letargo. Le parole che seguono sono di Hölderlin: "Quanto ci appartiene deve essere appreso allo stesso modo di quanto ci è estraneo". Ma allora, perché questo desiderio di tradurre deve essere pagato al prezzo di un dilemma, il dilemma fedeltà/tradimento? Ebbene, perché non esiste un criterio assoluto della buona traduzione; perché sia disponibile un simile criterio, bisognerebbe poter paragonare il testo di partenza e il testo di arrivo ad un terzo testo, che sia portatore dell'identico senso che si presume circoli dal primo al secondo. La stessa cosa detta dall'una e dall'altra parte. Come per il Platone del Parmenide, non c'è un terzo uomo tra l'Idea dell'uomo e un dato uomo particolare - Socrate, tanto per non nominarlo - non vi è nemmeno un terzo testo tra il testo sorgente e il testo di arrivo. a qui il paradosso, prima ancora del dilemma: una buona traduzione può tendere solo ad una presunta equivalenza, che non è fondata su una identità di senso dimostrabile. Una equivalenza senza identità. L'equivalenza può essere solo ricercata, elaborata, presunta. E l'unico modo di criticare una traduzione - si può sempre farlo - è di proporre un'altra, presunta, ritenuta, migliore o differente. E' ciò che succede d'altra parte nel campo dei traduttori professionisti. Per quanto riguarda i grandi testi della nostra cultura, ci basiamo essenzialmente su delle ri-traduzioni, a loro volta messe a punto senza fine dagli esperti, come è il caso della Bibbia, di Omero, di Shakespeare, di tutti gli scrittori già citati e - fra i filosofi - di Platone, fino a Nietzsche e Heidegger.

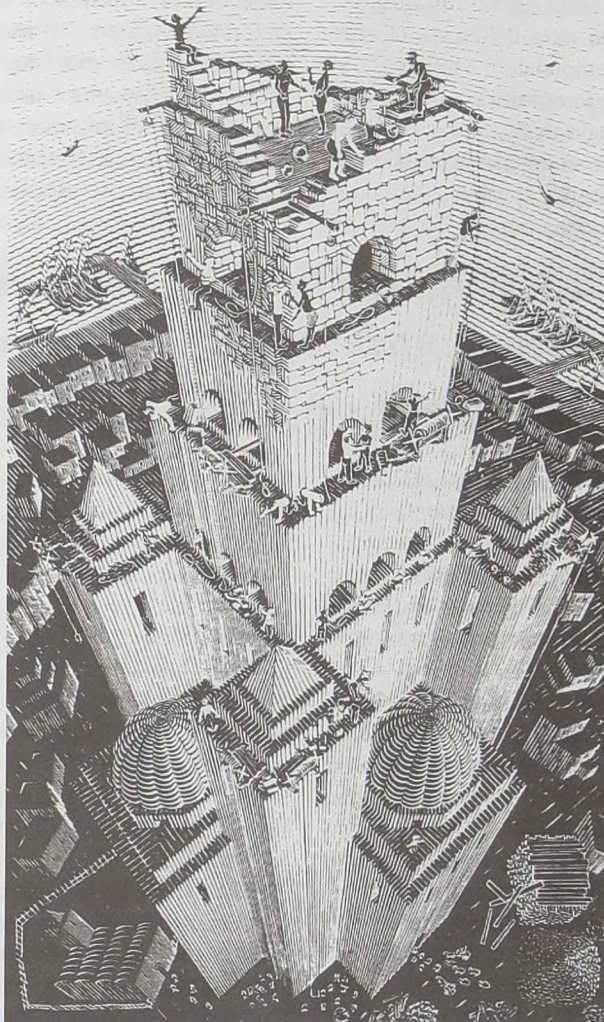
Armati di ri-traduzioni, siamo meglio attrezzati per risol-

vere il dilemma fedeltà/tradimento? Per nulla. Il rischio con il quale deve fare i conti il desiderio di tradurre - e che rende una sfida l'incontro con lo straniero nell'ambito della propria lingua - è davvero insuperabile. Frank Rosenzweig, che il nostro collega Hans-Christoph Askani ha assunto a "testimone del problema della traduzione" (così mi permetto di tradurre il titolo del suo grande libro di Tubinga) Franz Rosenzweig ha dato a questa sfida la forma di un paradosso: tradurre - egli dice - è servire due padroni, lo straniero nella sua estraneità e il lettore nel suo desiderio di appropriazione. Prima di lui, Schleiermacher scomponeva il paradosso in due frasi: "portare il lettore all'autore", "portare l'autore al lettore". Mi arrischio, da parte mia, ad applicare a questa situazione il vocabolario freudiano e a parlare - oltre che di lavoro della traduzione - di lavoro (elaborazione) del lutto, nel senso in cui Freud parla di lavoro di rimemorazione.

Lavoro di traduzione, dopo aver vinto le resistenze intime motivate dalla paura, al limite dall'odio per lo straniero, percepito come una minaccia diretta contro la nostra stessa identità linguistica. Ma anche elaborazione del lutto, applicata alla rinuncia all'ideale stesso di traduzione perfetta. Quest'ideale, in effetti, non ha soltanto nutrito il desiderio di tradurre e talvolta la felicità del tradurre, è stato anche la causa dell'infelicità di Hölderlin, spezzato dall'ambizione di fondere la poesia tedesca e la poesia greca in una iper-poesia nella quale sarebbe stata abolita la differenza degli idiomi. E chissà se non è proprio l'ideale della traduzione perfetta a far sopravvivere, in ultima analisi, la nostalgia della lingua originaria o la volontà di controllo sul linguaggio attraverso il riferimento alla lingua universale? L'abbandono del sogno della traduzione perfetta resta l'ammissione dell'insuperabile differenza tra il "proprio" e lo straniero. Resta la sfida dello straniero.

Torno qui al mio titolo: il paradigma della traduzione

Mi sembra, in effetti, che la traduzione non richieda soltanto un lavoro intellettuale, teorico e pratico, ma ponga anche un problema etico. Portare il lettore all'autore, portare l'autore al lettore, a rischio di servire e di tradire due padroni, è praticare ciò che mi piace chiamare l'ospitalità linguistica. Essa costituisce il modello di altre forme di ospitalità che mi sembrano appartenere alla stessa famiglia: le diverse confessioni, le religioni, non sono forse come delle lingue straniere le une alle altre, ciascuna con il suo vocabolario, la sua grammatica, la sua retorica, la sua stilistica,



che occorre studiare per poterle comprendere dall'interno? E l'ospitalità eucaristica, non va assunta anch'essa con gli stessi rischi di traduzione-tradimento, ma anche con la stessa rinuncia all'ideale di traduzione perfetta? Insisto su queste rischiose analogie e su questi interrogativi...

Ma non vorrei finire senza aver detto le ragioni per cui non si deve trascurare l'altra metà del problema della traduzione, cioè se ve lo ricordate, la traduzione all'interno della stessa comunità linguistica. Vorrei dimostrare, almeno molto brevemente, che proprio in questo lavoro su di sé della stessa lingua si svelano le ragioni profonde per cui è incolmabile la distanza fra una presunta lingua perfetta, universale e le cosiddette lingue naturali, nel senso di non artificiali. Come ho suggerito, non sono le imperfezioni delle lingue naturali che si vorrebbe abolire, ma lo stesso funzionamento di queste lingue, nelle loro sorprendenti stranezze. Proprio il lavoro della traduzione interna svela questa distanza. Mi unisco qui alla dichiarazione che ispira tutto il libro di George Steiner *Dopo Babele*. Dopo Babele, "comprendere è tradurre". Si tratta di molto più che di una semplice interiorizzazione del rapporto con lo straniero, in virtù dell'adagio di Platone che il pensiero è un dialogo dell'anima con se stessa, interiorizzazione che farebbe della traduzione interna una semplice appendice della traduzione esterna. Si tratta di un'esplorazione originale che mette a nudo i processi quotidiani di una lingua viva: essi fanno sì che nessuna lingua universale sia in grado di ricostruirne l'infinita diversità. Si tratta veramente di avvicinarsi agli arcani di una lingua viva e, insieme, di render conto del fenomeno del fraintendimento, della cattiva comprensione, che – secondo Schleiermacher – suscita l'interpretazione, di cui l'ermeneutica si propone di fare la teoria. Le ragioni della distanza fra lingua perfetta e lingua viva sono esattamente le stesse che causano la cattiva comprensione.

Mi sembra, in effetti, che la traduzione non richieda soltanto un lavoro intellettuale, teorico e pratico, ma ponga anche un problema etico

Partirò da questo dato di fondo che caratterizza l'uso delle nostre lingue: è sempre possibile dire la stessa cosa in altro modo. E' ciò che facciamo quando definiamo un termine attraverso un altro dello stesso lessico, come fanno tutti i dizionari. Peirce, nella sua scienza semiotica, colloca questo fenomeno al centro della riflessività del linguaggio su se stesso. Ma è anche ciò che facciamo quando riformuliamo un'argomentazione che non è stata capita: diciamo che la spieghiamo, vale a dire che ne apriamo le pieghe. Ora, dire la stessa cosa in altro modo, in altri termini, è ciò che appunto fa il traduttore di lingua straniera. Ritroviamo qui, all'interno della nostra comunità linguistica, lo stesso enigma del medesimo significato, l'introvabile senso identico, che si ritiene possa rendere equivalenti le due versioni di una medesima intenzione significante; per questo – come si suol dire – non se ne esce; e molto spesso con le nostre spiegazioni aggraviamo il malinteso. Nello stesso tempo, viene gettato un ponte fra la traduzione interna, la chiamo così, e la traduzione esterna, vale a dire che, all'interno della stessa comunità, la comprensione richiede almeno due interlocutori: non sono certo degli stranieri, ma sono comunque degli altri, degli altri vicini, se si vuole: così Husserl,

parlando della conoscenza dell'altro, definisce l'altro quotidiano *der Fremde*, lo straniero. In ogni altro vi è qualcosa dello straniero. Con tanti ci tocca definire, riformulare, spiegare, cercare di dire la stessa cosa in un altro modo.

Facciamo ancora un passo verso questi famosi arcani che Steiner non cessa di visitare e rivisitare.

Con che cosa noi lavoriamo quando parliamo e rivoliamo la parola ad un altro?

Con tre tipi di unità: le parole (*mots*), cioè i segni che si trovano nel lessico, le frasi, per le quali non esiste lessico (nessuno è in grado di dire quante frasi sono state dette o verranno dette in francese o in qualsiasi altra lingua), ed infine i testi, cioè sequenze di frasi. L'utilizzazione di queste tre categorie – una focalizzata da Saussure, l'altra da Benveniste e Jakobson, la terza da Harald Weinrich, Jauss e i teorici della ricezione dei testi – è causa dello scarto rispetto ad una presunta lingua perfetta e fonte di fraintendimento nell'uso quotidiano e, a questo titolo, occasione di interpretazioni multiple e concorrenti.

Qualche cenno sulla parola (*mot*): ciascuna delle nostre parole ha più di un senso, come si vede nei dizionari: ciò che si chiama polisemia. Il senso è allora ogni volta circoscritto dall'uso, che consiste essenzialmente nel selezionare quella parte del senso della parola che si adatta al resto della frase e concorre

con esso all'unità del senso espresso e offerto allo scambio. Ogni volta è il contesto che decide del senso

assunto dalla parola in una certa circostanza di discorso; a partire da ciò, le discussioni sulle parole possono essere senza fine: cosa hai voluto dire? ecc. E nel gioco della domanda e della risposta le cose si chiariscono o si confondono. Perché non esistono solo i contesti palesi, vi sono anche i contesti nascosti e ciò che chiamiamo connotazioni, che non sono solo intellettuali, ma anche affettive, non solo pubbliche, ma anche specifiche di un ambiente, di una classe, di un gruppo, al limite di un circolo segreto; così esiste il margine celato dalla censura, il proibito, il margine del non-detto, solcato da tutte le figure del nascosto.

Con il ricorso al contesto, siamo passati dalla parola alla frase. Questa nuova unità, che è di fatto la prima unità del discorso – in quanto la parola riguarda l'unità del segno che non è ancora discorso – comporta nuove fonti di ambiguità, che vertono principalmente sul rapporto del significato (ciò che si dice) con il referente (ciò di cui si parla, in ultima analisi il mondo). Un bel programma, non c'è che dire! Ora, in mancanza di una descrizione completa, non abbiamo che punti di vista, prospettive, visioni parziali del mondo. Per questo non si finisce mai di spiegarsi, di spiegarsi con le parole e con le frasi, di spiegarsi con gli altri che non vedono le cose dal nostro stesso punto di vista.

Entrano allora in gioco i testi, queste concatenazioni di frasi che, come dice la parola, sono delle tessiture (*textures*) che tessono il discorso in sequenze più o meno lunghe. Il racconto è una fra le più notevoli di queste sequenze, ed è particolarmente interessante ai nostri fini, in quanto – come abbiamo appreso – si può sempre raccontare diversamente variando l'intreccio, la sto-

ria. Ma vi sono anche tutti gli altri tipi di testo, in cui si fa altro dal raccontare, per esempio si argomenta, come si fa nella morale, nel diritto, nella politica. Interviene qui la retorica, con le sue figure di stile, i suoi tropi, la metafora e tutti gli altri, e tutti i giochi linguistici al servizio di innumerevoli strategie, fra cui la seduzione e l'intimidazione, a spese dell'onesta intenzione di convincere.

Ne deriva tutto ciò che si è potuto dire in traduttologia sui complicati rapporti fra il pensiero e la lingua, lo spirito e la lettera, e la sempiterna questione: bisogna tradurre il senso o le parole? Tutte le esitazioni della traduzione da una lingua all'altra trovano origine nella riflessione della lingua su se stessa, che ha fatto dire a Steiner che "comprendere è tradurre".

Ma arrivo al punto che sta più a cuore a Steiner e che rischia di far precipitare tutto l'intendimento in una direzione opposta a quella della sfida dello straniero. Steiner si compiace di esplorare le utilizzazioni della parola per scopi diversi dal vero, dal reale, vale a dire non solo il falso manifesto, cioè la menzogna – sebbene parlare sia aver la possibilità di mentire, nascondere, falsificare – ma anche tutto ciò che può essere classificato come altra cosa dal reale. Diciamo il possibile, il condizionale, l'ottativo, l'ipotesico, l'utopico. E' pazzesco – è il caso di dirlo – quanto si può fare con il linguaggio: non solo dire la stessa cosa in altro modo, ma dire altra cosa da quello che è. Platone a questo proposito evocava – e con quale perplessità! – la figura del Sofista.

Ma questa figura non è quella che può sconvolgere di più il nostro intendimento: è semmai la propensione del linguaggio all'enigma, all'artificio, all'ermetismo, al segreto, in sintesi alla non comunicazione. Da ciò, quello che io definirei l'estremismo di Steiner, che lo porta – in odio al chiacchiericcio, all'uso convenzionale, alla strumentalizzazione del linguaggio – ad opporre interpretazione a comunicazione; l'equazione "comprendere è tradurre" si richiude allora sul rapporto del sé con se stesso nel segreto, in cui ritroviamo l'intraducibile, che avevamo creduto di aver eliminato a vantaggio del dualismo fedeltà/tradimento. Lo ritroviamo sull'itinerario dell'auspicio della fedeltà più estrema.

Ma fedeltà a chi e a cosa? Fedeltà alla capacità del linguaggio di mantenere il segreto rispetto alla sua tendenza a tradirlo. Fedeltà quindi a se stesso piuttosto che all'altro. Ed è vero che l'elevata poesia di un Paul Celan si avvicina all'intraducibile, avvicinandosi anzitutto all'indicibile, all'innominabile, nel cuore della propria lingua, prima ancora che nella distanza fra due lingue diverse.

Quali conclusioni trarre da questo itinerario discontinuo? Ammetto di rimanere perplesso. Sono portato certamente a privilegiare l'entrata dalla porta dello straniero. Non siamo stati sollecitati a procedere dal dato della pluralità umana e dal doppio enigma dell'incomunicabilità fra idiomi e della traduzione malgrado tutto? E poi, senza la sfida dello straniero, saremmo sensibili all'estraneità della nostra lingua? Infine, senza questa sfida, non correremmo il pericolo di chiuderci nell'acrimonia di un monologo, soli con i nostri libri? Onore, dunque, all'ospitalità linguistica.

Ma osservo anche l'altro aspetto, quello del lavoro della lingua su se stessa. Non è forse questo lavoro a darci la chiave delle difficoltà della traduzione ad extra? E se non avessimo avvicinato le inquietanti contrade dell'indicibile, avremmo il senso

del segreto, dell'intraducibile segreto? E i migliori dei nostri scambi, nell'amore e nell'amicizia, saprebbero mantenere questa qualità di discrezione – segreto/discrezione – che preserva la distanza nella prossimità?

Sì, sono veramente due vie di entrata nel problema della traduzione.

(traduzione di Mara Gasbarrone)

Note

¹ [NdT: "abbiamo cercato di ricalcare in italiano la traduzione di Chouraki, pur consultando quella ufficiale della Cei, per non perdere quel carattere asciutto e rugoso che la fa preferire a Ricoeur"]. Riportiamo il testo originale: *"Voici les fils de Shem pour leur clan, pour leur langue, dans leur terre, pour leur peuple. Voilà les clans des fils de Noah, pour leur geste, dans leur peuple: de ceux-là se scindent les peuples sur terre après le Déluge"*

² Riportiamo il testo originale: *"Et c'est toute la terre: une seule lèvre, d'une unique parole."*

Et c'est là leur départ d'Orient: ils trouvent un canion en terre de Shinéar, ils s'y établissent.

Ils disent, chacun à son semblable: allons, briquettons des briques, flambons-les à la flambée. Et la brique devient pour eux pierre, le bitume, mortier.

Ils disent, allons, bâtissons-nous une ville et une tour. Sa tête: aux cieux. Faisons-nous une ville et une tour. Sa tête aux cieux. Faisons-nous un nom, que nous ne soyons dispersés sur la face de toute la terre.

Yaveh descend pour voir la ville et la tour qu'ont bâties les fils de l'homme.

Yaveh dit: oui, un seul peuple, une seule lèvre pour tous: voilà ce qu'ils commencent à faire! Maintenant rien n'empêchera tout ce qu'ils auront dessein de faire!

Allons! Descendons! Confondons là leurs lèvres, l'homme n'entendra plus la lèvre de son prochain.

Yaveh les disperse de là sur la face de toute la terre. Ils cessent de bâtir la ville.

Sur quoi il clame son nom: Babel, Confusion car là confond la lèvre de toute la terre et de là Yahvé les disperse sur la face de toute la terre.

Voici la geste de Shem, Sheem, âgé de cent ans, engendre Arpakhshad, deux ans après le déluge.

Shem vit, après l'engendrement d'Arpakhshad, cinq cent ans, Il engendre des fils et des filles".



Ricerca

.....

non si legge per caso

Ricevere Ricerca a casa è semplice!
Basta fare un versamento di 40.000
lire sul ccp 35038009 con causale
“abbonamento Ricerca 2000” e
spedire indirizzo e copia del ccp. al
fax 066861948 o all'indirizzo:
Ricerca, Via della Conciliazione 1 -
00193 Roma.



www.telpress.it/fuci

In caso di mancato recapito, rinviare all'Ufficio Posta Roma Romanina per la restituzione al mittente previo addebito.