

LQ *The Lab's Quarterly*

2018 / a. XX / n. 3 (luglio-settembre)

DIRETTORE

Andrea Borghini

COMITATO SCIENTIFICO

Albertini Françoise (Corte), Massimo Ampola (Pisa), Gabriele Balbi (Lugano), Andrea Borghini (Pisa), Matteo Bortolini (Padova), Roberta Bracciale (Pisa), Massimo Cerulo (Perugia), Marco Chiuppesi (Pisa), Luca Corchia (Pisa), Franco Crespi (Perugia), Sabina Curti (Perugia), Gabriele De Angelis (Lisboa), Paolo De Nardis (Roma), Teresa Grande (Cosenza), Elena Gremigni (Pisa), Roberta Iannone (Roma), Anna Giulia Ingellis (València), Mariano Longo (Lecce), Domenico Maddaloni (Salerno), Stefan Müller-Doohm (Oldenburg), Gabriella Paolucci (Firenze), Gerardo Pastore (Pisa), Massimo Pendenza (Salerno), Walter Privitera (Milano), Cirus Rinaldi (Palermo), Antonio Viedma Rojas (Madrid), Vincenzo Romania (Padova), Angelo Romeo (Perugia), Giovanni Travaglino (Kent).

COMITATO DI REDAZIONE

Luca Corchia (segretario), Roberta Bracciale, Massimo Cerulo, Marco Chiuppesi, Cesar Crisosto, Elena Gremigni, Antonio Martella, Gerardo Pastore

CONTATTI

thelabs@sp.unipi.it

I saggi della rivista sono sottoposti a un processo di double blind peer-review. La rivista adotta i criteri del processo di referaggio approvati dal Coordinamento delle Riviste di Sociologia (CRIS): cris.unipg.it
I componenti del Comitato scientifico sono revisori permanenti della rivista. Le informazioni per i collaboratori sono disponibili sul sito della rivista: <https://thelabs.sp.unipi.it>

ISSN 1724-451X



Quest'opera è distribuita con Licenza
Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale

“The Lab’s Quarterly” è una rivista di Scienze Sociali fondata nel 1999 e riconosciuta come rivista scientifica dall’ANVUR per l’Area 14 delle Scienze politiche e Sociali. L’obiettivo della rivista è quello di contribuire al dibattito sociologico nazionale ed internazionale, analizzando i mutamenti della società contemporanea, a partire da un’idea di sociologia aperta, pubblica e democratica. In tal senso, la rivista intende favorire il dialogo con i molteplici campi disciplinari riconducibili alle scienze sociali, promuovendo proposte e special issues, provenienti anche da giovani studiosi, che riguardino riflessioni epistemologiche sullo statuto conoscitivo delle scienze sociali, sulle metodologie di ricerca sociale più avanzate e incoraggiando la pubblicazione di ricerche teoriche sulle trasformazioni sociali contemporanee.

The Lab's Quarterly

2018 / a. XX / n. 3 (luglio-settembre)

Ricardo A. Dello Buono	<i>Social Constructionism in Decline. A "Natural History" of a Paradigmatic Crisis</i>	7
Mauro Lenci	<i>L'Occidente, l'altro e le società multiculturali</i>	21
Andrea Borghini	<i>Il progetto dei Poli universitari penitenziari tra filantropia e istituzionalizzazione. Alcune riflessioni sociologiche</i>	37
Emiliana Mangone	<i>Cultural Traumas. The Earthquake in Italy: A Case Study</i>	53
Paulina Sabugal	<i>Amore e identità. Il caso dell'immigrazione messicana in Italia</i>	75
Maria Maturro, Massimo Santoro	<i>Madre di cuore e non di pancia. Uno studio empirico sulle risonanze emotive della donna che si accinge al percorso adottivo</i>	91
Francesco Giacomantonio	<i>Destino moderno. Jürgen Habermas. Il pensiero e la critica, di Antonio De Simone</i>	111
Vincenzo Mele	<i>Critica della folla, di Sabina Curti</i>	119

L'Occidente, l'Altro e le Società Multiculturali

di *Mauro Lenci**

Abstract

This article concerns the theoretical debate on some important political and cultural questions in our Western societies. The theme is coexistence with the other, also caused by the massive migration in recent years. The relationship with each other has been developed in the Western tradition in a peculiar way over the centuries. It is essential in the liberal conception of democracy, starting from a deeply individualistic idea of tolerance and the theory of human rights. This conception is seen with suspicion in many extra-western countries. However, today, even in "our" societies, the presence of communities of immigrants who are not educated in the culture of individualism is creating integration problems and even regressive pressures in the indigenous population.

Keywords

Multiculturalism, Tolerance, Individualism

* MAURO LENCI è Professore di Storia delle dottrine politiche all'Università di Pisa.
Email: mauro.lenci@unipi.it

1. INTRODUZIONE

Le recenti e massicce ondate migratorie nei Balcani e nel Mediterraneo non sono certo state un fulmine caduto a ciel sereno sull'opinione pubblica italiana ed europea. Gli esperti, già un quarto di secolo fa, avevano segnalato alcuni dati incontrovertibili e dei trend difficilmente modificabili¹. Il quadro che si prospettava allora, adesso è divenuto realtà tangibile. Il problema della regolamentazione dei flussi migratori rimane un oggetto delle politiche domestiche e internazionali lontano dall'essere affrontato e risolto in tutta la sua complessità, tanto che Massimo Livi Bacci, pochi anni fa, invocava "la creazione di un'organizzazione sovranazionale per le migrazioni internazionali che super[asse] la prevalente inerzia culturale". La maggioranza degli esperti, inoltre, valuta come carenti le strategie adottate dall'Unione Europea per contrastare le emergenze umanitarie connesse all'emigrazione (Livi Bacci, 2009; Rossi, 2016). Ed irrisolta appare anche la questione della gestione dei conflitti causati dai migranti all'interno dei singoli paesi. Ormai, infatti, il contatto con gli stranieri riguarda diverse fasce di popolazione, ha una diffusione capillare, e sta scatenando reazioni cicliche, come la xenofobia, che rappresenta una sorta di costante antropologica, oltre al ritorno sensibile del razzismo.

Il presente articolo si concentrerà, non tanto sui fenomeni della xenofobia e del razzismo, quanto sul recente dibattito teorico e sulle questioni politiche e culturali suscitate, nelle nostre società occiden-

¹ Quegli studi mettevano in risalto come negli ultimi duecento anni la mobilità umana fosse enormemente aumentata e dalla fine della Seconda guerra mondiale si fossero verificati sconvolgimenti demografici senza precedenti nella storia. La popolazione della terra era praticamente raddoppiata, in particolare nei paesi sottosviluppati, nei quali predominavano le fasce di età più giovani e attive. Gli studiosi, già allora, prevedevano un progressivo aumento della pressione migratoria dai paesi del Terzo mondo verso i più ricchi paesi occidentali. La globalizzazione del mercato mondiale, allora nella sua prima fase, aveva fatto comparire un fenomeno migratorio di tipo nuovo: una nuova migrazione molecolare di massa stava prendendo il posto delle guerre coloniali e di conquista, delle proscrizioni organizzate dagli stati. La vera ondata migratoria, si sosteneva, è ancora di là da venire: i grandi differenziali economici fra sud e nord del pianeta, causati da un capitalismo aggressivo che contribuiva ad espellere uomini e donne dalle proprie comunità per affollare le periferie delle grandi città in cerca di lavoro, quindi la costante e inarrestabile urbanizzazione di continenti come Asia, Africa ed America Latina, seguita dal degrado dell'ambiente, dal venir meno di ogni standard igienico, sanitario ed educativo, dal generale peggioramento delle condizioni di vita, dal miraggio del benessere occidentale, e dalla mancanza di vere democrazie, ne sarebbero state le cause prossime, per tacere di guerre e carestie (M. Livi Bacci, 1990; U. Melotti, 1990; L. Pellicani, 1990, 90; H. M. Enzensberger, 1993, 13; G. E. Rusconi, 1992, 111-119).

tali, dalla convivenza con l'*altro*. Rapporto con l'*altro* che l'Occidente ha sviluppato in modo peculiare nel corso dei secoli fino a definire la sua concezione di democrazia liberale fondandola su un'idea di tolleranza profondamente individualistica e sulla teoria dei diritti dell'uomo. Questa concezione è, attualmente, vista con sospetto in molti paesi extraeuropei e all'interno delle nostre società, anche per la massiccia presenza di immigrati proveniente da paesi le cui culture politiche sono particolarmente aliene alla cultura dell'individualismo.

Nel primo paragrafo vedremo come l'idea liberale di tolleranza, emersa dal drammatico scenario delle guerre di religione, sia in realtà figlia di un aspetto peculiare sviluppato dalla civiltà occidentale quando si è incontrata o scontrata con l'*altro*. Nell'illustrare alcuni momenti di questo confronto in epoche diverse apparirà come la nostra civiltà, sin dalle origini, si sia fondata su una cultura profondamente individualistica che l'ha differenziata da tutte le altre e l'ha portata a far emergere dal suo seno la dichiarazione dei diritti dell'uomo.

Nel secondo paragrafo mostreremo invece come questa teoria, da circa un quarto di secolo, venga messa sotto accusa, sia da una nutrita schiera di teorici in Occidente, i sostenitori del cosiddetto multiculturalismo, che dalla classe politica di diversi paesi extraeuropei, soprattutto del mondo islamico e del lontano oriente. In entrambi i casi, contro l'impostazione individualistica dei diritti, viene avanzata la cogenza dei cosiddetti diritti delle culture e dei popoli. L'armonizzazione delle due esigenze, nei paesi occidentali, sembra però farsi molto difficile, quando si tenta di stabilire una forma di convivenza con comunità profondamente illiberali come quelle mussulmane.

2. L'OCCIDENTE E GLI ALTRI: L'EMERGERE DELL'INDIVIDUALISMO

Ora, si può affermare, che il rapporto con l'*altro* è un aspetto che ha caratterizzato la cultura occidentale sin dalla sua nascita. Anzi potremmo dire che la maniera in cui l'Occidente è riuscito ad affrontare la convivenza con l'*altro* disegna il tratto distintivo della sua cultura rispetto al resto del pianeta. Ulisse è la cifra dell'Occidente. Perché l'eroe omerico insiste per entrare nell'antro di Polifemo, per rimanere nell'isola di Circe, per ascoltare le sirene? Come ci spiega Pietro Citati, egli ha una grande sete di conoscenza, per capire gli altri è pronto a trasformarsi, a mettersi in gioco, il suo è l'istinto del moderno scienziato sperimentale. Ulisse "sa esser l'*altro* come nessuno" (Citati, 2004). E poi la stessa filosofia non nasce proprio nelle colonie dove i greci vivevano a stretto contatto con altri

popoli, a Mileto, Ios o Siracusa? (Pellicani, 1988). Certo capire gli altri, può servire alla sopravvivenza come alla sopraffazione. Giovanni di Pian del Carpine osservava i tartari per coglierne i segreti militari, dopo che questi avevano terrorizzato l'Europa, ma Hernán Cortés approfittò della conoscenza delle credenze e dei dissidi tra gli indios per sottometerli al re di Spagna (già Amerigo Vespucci, infatti, aveva raccontato "come davamo loro ad intendere che venavamo dal cielo"). Matteo Ricci si fece "un Cina" per cercare di convertire i sudditi dell'impero di mezzo, ma Diego Durán si immerse nella cultura mes-sicana per cancellarne ogni traccia di idolatria e di sincretismo religioso (Pian di Carpine, 1989; Vespucci, 1984; Todorov, 1992; Ricci, 2002).

Montesquieu nelle "Lettere persiane", ci ha insegnato a guardare noi stessi con gli occhi degli altri, e solo attraverso questa consapevolezza si può arrivare ad una vera e pacifica convivenza. In quest'opera, pietra miliare dell'illuminismo, si condannava lo spirito di proselitismo e di persecuzione in favore di una più ampia idea di tolleranza (Montesquieu, 1997)². Montesquieu scriveva dopo due secoli di tentativi di raggiungere un possibile *modus vivendi* tra persone diverse e disposte a non scannarsi più per le proprie idee. L'idea di tolleranza prima e la libertà di coscienza poi, sono nate in un continente tormentato dalle guerre di religione, in un continente stanco di sopportare massacri e persecuzioni perpetrati in nome di Dio. Con il famoso prolegomena n. 11 di Grozio si sarebbero gettate le basi per la realizzazione dello stato laico, della sua separazione dalla sfera religiosa, e per l'affermazione della teoria dei diritti dell'uomo (Grozio, 1751). La nostra democrazia è, infatti, una democrazia liberale che si è formata in un lungo processo storico il quale ha visto affermarsi i principi di libertà e di uguaglianza di fronte alla legge. Due principi, libertà e uguaglianza che, assunti in modo assoluto, diventano tra loro incommensurabili, ma che nel corso del tempo si sono intrecciati trovando una coabitazione e punti di equilibrio diversi, a seconda dei vari contesti nazionali, in Europa, come in America ed Australia, nonché in quei paesi non-occidentali che ne hanno accettato il modello.

Libertà e uguaglianza hanno però quale minimo comun denominatore proprio l'individuo, considerato come essere autonomo e artefice della propria vita. Sono, infatti, le varie foggie che ha assunto ed

² Come ha scritto Jean Starobinski, parlando di Usbek, uno dei protagonisti del libro, «l'eurocentrismo è messo in pericolo dalle domande di questo intruso che ha saputo sottrarsi ai pregiudizi del suo ambiente. (Ricordiamo qui, di sfuggita, che solo la cultura europea ha corso l'avventura di rinunciare a riferire tutto a se stessa, che solo gli intellettuali occidentali hanno avanzato l'ipotesi che altre culture potessero godere della stessa legittimità)» (1997, 24).

assume tale “individualismo” ad esser state avversate e rigettate tanto in Occidente quanto nelle altre culture politiche extra-europee. Se accantoniamo l’esame della lunga sequela di scrittori occidentali impegnati a demonizzare l’individualismo, che non rientra negli scopi di questo articolo, e ci soffermiamo invece su una sintetica comparazione storica riguardante l’incontro/scontro della cultura europea con il resto del mondo dal 1500 sino ai nostri giorni, spesso ciò che ne risulta è la percezione della notevole differenza tra società ancora fondamentalmente olistiche e gerarchiche di fronte a società fortemente secolarizzate ed individualistiche come quelle occidentali. Le società tradizionali, infatti, secondo Louis Dumont, avrebbero sempre ignorato l’uguaglianza e la libertà come valori centrali e imprescindibili ed hanno sempre posseduto, piuttosto, un’idea collettiva di loro stesse. Una società, quale è quella concepita dall’individualismo, non sarebbe mai esistita in alcuna parte del mondo (1991, 80-85).

Qualche esempio ed aneddoto legato a luoghi, epoche, ed ambiti diversi ci può forse dare la percezione delle difficoltà che si potevano e si possono tutt’oggi incontrare ad accettare una società fondata su questi principi, su una forma di individualismo che tocca tutte le sfere dell’agire umano.

Lo storico siriano Al-Umari alla metà del Trecento, pensando all’arte politica, rimase molto colpito dal governo repubblicano di Venezia, fondato sul consenso dei propri cittadini: «I veneziani non hanno re, si governano a *Kūmun* (comune) che è la [scelta] unanime di un uomo al quale [i cittadini] danno potere di reggere lo stato secondo la loro concorde volontà» (Cfr. Pedani, 2010, 249).

Sempre a Venezia, due secoli dopo, in un quadro commissionato al Tintoretto troviamo un rappresentante della prima ambasceria giapponese in Occidente, ambasceria di cui abbiamo diversi resoconti. In uno di questi viene raccontato un curioso episodio che mette in luce il disagio dei giovani giapponesi. Essi si erano fermati a Pisa durante il carnevale ed erano stati invitati ad un ballo organizzato dalla Granduchessa. Dopo una serie di danze di gruppo, ne venne introdotta una diversa. Colui che dirigeva la cerimonia invitava a ballare una donna, e questa a sua volta sceglieva un uomo, in una continua alternanza. Così commenta Yasunori Gunji: «Il testo prosegue sottolineando l’imbarazzo dei giovani giapponesi in una simile situazione, che non era nei loro costumi, sia perché la danza a coppie non era praticata nei trattenimenti giapponesi, sia perché gli allievi dei gesuiti [gli stessi ambasciatori] non dovevano essere troppo disinvolti con le donne: quando toccò a Giuliano, questi risolse il proprio disagio

andando a scegliere una dama vecchia e brutta, il che suscitò le risate di tutti i presenti» (Gunji 1985, 62).

Ancora un salto di due secoli e il sinologo Jonathan Spence, in modo romanzato ma fondato su una puntuale documentazione storica, ci racconta le gesta del primo cinese, convertito al cattolicesimo, approdato in Occidente nel 1722 e rimastovi “più di tre anni, quasi tutti trascorsi in manicomio”. Leggendo questa storia ci si domanda perché mai Hu sia arrivato a perdere il proprio senno. Fu forse la circostanza per cui si trovò ad affrontare usi e costumi più individualistici di quelli vigenti nel proprio paese, più imbevuti di libertà ed uguaglianza? Nella nave che lo portava in Europa, racconta Spence, egli si trovava a tavola con i marinai francesi, essi «mormora[va]no tra di loro che Hu non sembra[va] aver idea di come [venisse] servito un pasto all'europea; prende[va] quello che [voleva] non appena [veniva] messo in tavola. I suoi compagni cerca[va]no di spiegargli il concetto di porzione. Non [era] un'idea facile da comunicare, e Hu continua[va] a mangiare più di quanto secondo loro [avrebbe dovuto]. A volte [ricorrevano] alla forza per trattenerlo». Arrivato in Bretagna Hu si sarebbe scandalizzato per la presenza di troppe donne in chiesa. In Cina i gesuiti, in ottemperanza alle usanze locali, non ammettevano le donne durante le funzioni, e i cinesi, addirittura, non volevano neppure che passeggiassero per le strade, quindi Hu, in conseguenza di ciò, si era rifiutato di collaborare alla funzione religiosa. A Parigi, infine, avrebbe stravolto l'ordine delle sedie apparecchiate per l'udienza del nunzio apostolico perché pensava ci fosse una mancanza di rispetto nei confronti dell'inviato dal Papa: «Afferr[ò] la poltrona destinata al nunzio e la spin[s]e nella parte secondo lui più onorifica della sala». Questi episodi, ed altre stranezze, ci pongono di fronte a un individuo che forse non aveva fatto altro che smarrire tutti i punti di riferimento della propria cultura, una cultura dove il senso della gerarchia era più netto, dove la disuguaglianza e la superiorità nei confronti della donna era più accentuata. In fin dei conti, fuori da questo recinto non c'era che lo spaesamento, forse anche la stessa follia di Hu (Spence 1992, 46, 65, 67-68, 78, 97-98, 138).

Il premio nobel Naipaul, nella metà degli anni Settanta del Novecento, ci parlava invece di una donna indiana, sposata con uno straniero, che viveva all'estero. Questo aveva comportato «la perdita della propria casta, della propria comunità, del proprio posto nel mondo», un fatto che solo poche indiane erano in grado di fronteggiare. Lontana dalla sua patria essa si rendeva conto della sua

nullità, «aveva bisogno dell'India e delle sue assicurazioni, e ci tornava il più spesso possibile. [...] Tornare in India significava tornare alla consapevolezza di un ordine delle cose più profondo, dove tutto era fisso, sacro, e tutti si sentivano sicuri». La personalità individualistica occidentale, continuava Naipaul, era fuori luogo in India: «La casta e il clan non sono solo delle confraternite, ma definiscono completamente l'individuo. L'individuo non è mai a sé stante; fondamentalmente è sempre un membro del suo gruppo, con un complesso apparato di regole, riti e tabù» (2001, 54-55, 151).

Nel romanzo di Vikram Seth, *Il ragazzo giusto*, scritto nel 1993 all'inizio troviamo queste parole: «“Sposerai anche tu un ragazzo scelto da me” disse con fermezza la signora Rupa Mehra alla figlia minore. [...] So io che cosa è meglio. Tutto questo lo faccio per voi». Ma era davvero così, si sarebbe chiesta la figlia incrociando “lo sguardo affettuoso” di un uomo che aveva conosciuto solo un'ora prima? (2001, 17, 31). Bhikhu Parekh, in un articolo di quel periodo, aveva scritto che questo modo di scegliere era una caratteristica di “molte comunità non liberali”, in cui la vita di ognuno era inestricabilmente legata a quella degli altri, tanto da far perdere importanza alla decisione «individualista e liberale [...] delle moderne società occidentali». Anzi, dal suo punto di vista, la decisione in queste società alla fine si rivelava “più cooperativa e democratica” (1994, 12).

Eppure Naipaul aveva indicato nella presenza di questo “io sottosviluppato”, “definito dal karma” e incapace di assumersi delle responsabilità, uno dei mali più gravi dell'India. Un'India dove anche il concetto del *dharma*, presente nel sistema sociale, era «permeato di ingiustizia e crudeltà, basato su una visione limitata dell'uomo», al punto da rendere non operativo qualsiasi altro sistema legale, a meno che, finalmente, non si desse «più importanza [...] agli elementari diritti dell'uomo» (2001, 150, 196-197).

3. MULTICULTURALISMO E INDIVIDUALISMO LIBERALE

Oggi viviamo in un'epoca in cui il modello delle moderne democrazie liberali si è esteso in ogni angolo del pianeta, ma molte culture non occidentali faticano ancora ad accettare alcune conseguenze di una concezione politica e culturale individualista. La teoria dei diritti dell'uomo, per esempio, è stata un costante bersaglio, perlomeno a partire dalla dichiarazione di Bangkok del 1993 sottoscritta da 49 paesi asiatici. Questa teoria, secondo gli estensori del documento, sarebbe valida solo in natura, perché in realtà tali diritti dovrebbero

«essere considerati nel contesto di un processo normativo internazionale dinamico ed in evoluzione, mantenendo ben presente il significato delle particolarità regionali e nazionali e dei vari *background* storici, culturali e religiosi» (Jacobsen, Bruun 2000, 135). Quelle affermazioni avrebbero ridestato negli anni seguenti la polemica sugli *Asian Values*, valori come il rispetto per i genitori e gli anziani, la lealtà familiare, il senso della comunità, la frugalità, etc. che sarebbero stati contrapposti proprio ai diritti individuali di origine illuministica. Il tiranno di Singapore, Lee Kuan Yew, che ne fu uno dei primi paladini avrebbe, infatti, stigmatizzato, in una famosa intervista, la trasformazione dei diritti individuali “in dogma”, la loro espansione a danno delle società asiatiche ben ordinate che concepivano l'individualità solo nel contesto della famiglia (Zakaria 1994, 111-113).

Nei decenni successivi, sempre in nome dei “valori asiatici” e del neoconfucianesimo, del Giappone, della Cina e dell'Indonesia, che erano capaci di dire no all'Occidente, si sarebbe sviluppata anche una serrata critica teorica alla democrazia liberale, in nome di una concezione autoritaria della stessa democrazia (Zakaria 2003; Sen 2004). Alcuni leader dell'Asia orientale, ha scritto Parekh, non erano d'accordo con parte dei contenuti del linguaggio dei diritti, ritenuti troppo sbilanciati verso le democrazie liberali occidentali. Essi erano “meglio disposti verso la democrazia che verso il liberalismo”, ed avevano della prima “una visione più o meno organica piuttosto che una individualista”. Secondo loro, una buona politica avrebbe dovuto, «essere giusta, responsabile verso i propri cittadini, promuovere la crescita economica, mantenere l'armonia sociale, tenere la società unita e riflettere i valori base del suo popolo. Non [doveva] essere liberale nel senso di un'associazione contrattuale tra i suoi membri, perseguendo nessun'altra meta collettiva che proteggere i propri diritti e affermando la neutralità tra diverse concezioni del bene» (Parekh 2006, 136-141). In realtà su questi temi, alcuni commentatori, hanno visto una sorta di manovra strategica di questi *leader* proprio «per distogliere l'attenzione da violazioni palesi dei diritti umani compiute dai regimi autoritari» (Wei-Ming 1997, 345).

La critica ai diritti dell'uomo, in vista della salvaguardia delle diverse specificità culturali, ha anche caratterizzato il dibattito interno al mondo occidentale sul cosiddetto “multiculturalismo”. Questo è stato descritto come «l'ultima versione del concetto di laicità in senso modernizzante», che mette ogni cultura sullo stesso piano ed evita «di parlare di ‘verità’ nella sfera pubblica. [...] Un approccio di politica

pubblica per gestire la diversità culturale in una società multietnica» che si opporrebbe «decisamente alla concezione individualistica moderna della “società aperta”» (Donati 2008, v). Il multiculturalismo verrebbe comunque considerato come figlio del liberalismo egalaritario ma anche quale reazione al fenomeno della globalizzazione (Modood 2013, 7, 10), che secondo i suoi detrattori starebbe cercando di realizzare l’utopia del libero mercato mondiale, un’utopia che sarebbe alla radice degli attuali movimenti xenofobi, populistici e fondamentalisti e dello stesso razzismo (Gray 1998, 17, 20; Latouche 1998, 43; Forrester 2000, 42-43, 50).

L’utopia negativa del libero mercato mondiale, secondo i sostenitori del multiculturalismo, aspirerebbe a una completa unificazione culturale del pianeta nel segno dell’egalitarismo individualista ed alla riduzione del molteplice all’identico. Quello che conta, invece, sarebbe il valore intrinseco di ogni cultura la quale, secondo Parekh, è ciò che fornisce alla società la sua identità, e in essa sono incardinati e trovano un compromesso, ragione e costumi. La cultura si riferisce, infatti, “ad un sistema di auto-comprensione creato storicamente, nei cui termini un gruppo di persone danno senso alle proprie vite individuali e collettive”. In questo senso la peculiarità del multiculturalismo risiederebbe nel riconoscimento dei gruppi e delle minoranze etniche, culturali e religiose oltre a quello dell’individuo (Parekh 2006, 357; Modood 2013, 46).

Il problema fondamentale, da una ventina d’anni a questa parte, è stato quello di stabilire, se esistano o no, dei diritti collettivi, dei veri e propri diritti culturali che precedono i diritti dell’uomo. La risposta è naturalmente positiva (Parekh 2006, 214, 217). Mentre un autore come Willy Kymlicka ha cercato di dialogare, per tutto questo periodo, con i fautori più radicali del multiculturalismo, sostenendo che quest’ultimo dovrebbe consistere proprio in una graduale estensione dei diritti umani e non certo in una reazione contro di essi (Kymlicka 2011, 73-92), questi invece, in linea di principio, non accettano la nozione di tolleranza in senso individualistico, così come si è venuta sviluppando nella tradizione occidentale (Parekh 2006, 12).

Certamente autori come Parekh ci dicono che gli immigrati dovrebbero rispettare i valori liberali dominanti come la dignità umana, l’uguaglianza di valore e dei diritti, il rispetto per la vita, ma non ci sono ragioni di carattere universale convincenti perché debbano valutare positivamente anche, “autonomia personale, individualismo e scelta individuale”. La stessa libertà di espressione, infatti, dovrebbe essere limitata quando una società oscilla “sull’orlo della disintegrazione” o

è lacerata “da conflitti etnici acuti” (Parekh 2006, 358-360; Modood 2013, 33, 62). Si è affermato inoltre che dovrebbe esserci un cambiamento nella concezione di una politica che concepisce «l’uguaglianza in termini di individualismo e assimilazione culturale», in favore di un’altra che consideri un’uguaglianza che comprenda l’etnia come un fatto pubblico (Modood, Kastoryano 2010, 171).

Verrebbe insomma criticata l’esistenza di una sfera pubblica, laica e neutrale, perché in realtà tale sfera non sarebbe altro che un veicolo per la dominazione di una particolare comunità culturale. Come ha efficacemente riassunto Ulrich Beck, «ciò che si spaccia per universalismo occidentale dell’illuminismo e dei diritti dell’uomo non è nient’altro che la voce dei «morti, vecchi uomini bianchi» che reprimono i diritti delle minoranze etniche, religiose e sessuali, ponendo come assoluta la loro «meta-narrazione» di parte» (1999, 21, 31, 97). Il multiculturalismo chiede perciò il riconoscimento e l’inglobamento da parte della sfera pubblica dei vari gruppi etnico-religiosi, che hanno difficoltà o sono ostacolati nell’affermare la propria identità, anche religiosa, prefigurando così uno stato potenzialmente trasformantesi in una sorta di comunità formata da comunità ed individui (Trust 2000, ix, xv, 3,9, 47-48, 90, 105; Modood, Kastoryano 2010, 173; Modood 2013, 16). Persino un autore come Chandran Kukathas, vicino ad un liberalismo alla Von Hayek, e che nega l’esistenza di diritti culturali, attacca l’idea di autonomia, così come viene concepita da Kymlicka e da altri autori liberali, quale valore fondamentale, perché la concezione dei diritti delle minoranze basata su di essa, o su prassi individualiste, non consentirebbe di tollerare certe pratiche tradizionali e quindi finirebbe per minare la loro stessa esistenza. Kukathas vorrebbe quindi trovare un modo di coesistenza tra culture diverse, non concepite come incommensurabili, alle quali lo stato fornisce ampi poteri, salvando, della teoria liberale, il fatto che lo stesso stato non accetti imprigionamenti, o costrizioni forzate a rimanere nelle proprie comunità, rivolte ai singoli. In sostanza, si vorrebbe coniugare una forte tolleranza verso ogni comunità, insieme al diritto di uscita dei suoi membri (2003, 90, 97, 120-142, 197).

Il nodo più spinoso, nel dibattito tra autori liberali e sostenitori del multiculturalismo, riguarderebbe soprattutto il problema della convivenza con comunità considerate profondamente illiberali come quella musulmana. Queste ultime sono assurte a vero e proprio *problem case*, in quanto susciterebbero disapprovazione quando si toccano temi come l’uguaglianza di genere o la libertà di stampa (Joppke

2008, 533-546; Modood, Triandafyllidou, Zapata-Barrero 2010, 184). Pensiamo al problema della segregazione delle donne in casa, ai matrimoni combinati che spesso riguardano ragazze minorenni, se non bambine, alla questione della poligamia od alla pratica dell'infibulazione; pensiamo anche a partire dal caso Rushdie, attraverso lo scandalo delle vignette danesi e l'omicidio del regista Theo Van Gogh, fino al massacro della sede di "Charlie Hebdo", a tutti gli episodi che hanno segnato un attacco diretto contro la libertà di espressione. Tutti questi esempi metterebbero in luce le perplessità di molti immigrati mussulmani di fronte alle società occidentali. Nessuno dei "giuristi classici", ha scritto, infatti, Bernard Lewis, aveva mai pensato che un numero così grande di Mussulmani sarebbe andato un giorno a vivere in Occidente, e quindi "problemi specifici", quali «un Islam privo di autorità, privo della legge che regola la condizione individuale e di un'istruzione separata, specie per le ragazze», sono diventati «tanto più acuti in quanto la stragrande maggioranza di questi emigrati proviene dalle classi sociali e dalle regioni più tradizionaliste dei paesi d'origine». È quindi facile, continua Lewis, «comprendere la rabbia del mussulmano tradizionalista davanti al mondo moderno. Educatore a una cultura religiosa in cui, fin dall'inizio, l'integrità significava supremazia, ha visto quella supremazia sconfitta in tutto il mondo dalla potenza occidentale; sconfitta nel suo stesso paese da intrusi venuti dall'estero, con le loro abitudini straniere e i loro protetti occidentalizzanti; sconfitta fra le mura della sua stessa casa da donne emancipate e giovani ribelli» (Lewis 1999, 90-91, 94; Cfr. Halm 2003, 90-111; Cardini 2003, 315).

Nonostante non si possa negare l'esistenza di una minoranza islamista e radicalizzata, è altrettanto vero che la maggioranza dei mussulmani cerca attivamente l'integrazione nelle società occidentali (Parekh 2006, 185; Modood 2013, 124) ma secondo i sostenitori del multiculturalismo sarebbero proprio i mussulmani in quanto tali a rivelarsi moralmente irritanti, ed a far acuire la crisi liberale sulla propria fiducia e identità. Anche in questo caso, per Parekh, sotto accusa sarebbe il liberalismo occidentale fondato su "autonomia personale, razionalismo critico, individualismo e proprietà privata", il quale si troverebbe a disagio, in ansia, di fronte a culture radicalmente diverse. Per Tariq Modood sarebbe lo stesso liberalismo ad essere il principale colpevole della diffusa islamofobia e della versione europea del cosiddetto "clash of civilizations" all'interno delle diverse società continentali (Parekh 2006, 188-195; Modood, Triandafyllidou, Zapata-Barrero 2010, 18; Modood 2013, 4-5, 32, 41, 79, 170, 179, 181).

D'altronde le regole e i precetti delle comunità mussulmane prevedono tutta una serie di comportamenti legati alla sfera pubblica e, in considerazione di tale aspetto, come peraltro avviene quando si tratta di identità di genere, gay, o razziale, i sostenitori del multiculturalismo hanno ritenuto che relegarle alla sola sfera privata implicasse una discriminazione. Le semplici esenzioni non sarebbero più sufficienti, e perciò verrebbe richiesto un vero e proprio riconoscimento da parte dello stato. Quello che si invoca sarebbe, in pratica, una ristrutturazione dello spazio pubblico che portasse ad una attenuazione della sua presunta laicità e neutralità, peraltro già fortemente criticata, attenuazione che mirasse all'abbattimento della separazione netta tra pubblico e privato, perché proprio la decisione su ciò che lo è e ciò che non lo è «può essere una fonte enorme di potere e di disuguaglianza» (Modood 2013, 24, 50, 59, 64-65, 67, 72; Modood, Kastoryano 2010, 162-163, 169; Parekh, 2006, 186-187).

Certamente, come ha affermato Heinz Halm, riguardo al caso tedesco, i liberali non possono accettare che si scardini «l'ordinamento costituzionale e giuridico complessivo per far posto a diritti speciali fondati sulla *shari'a*» (2003, 110). Su questo aspetto però si è espresso criticamente nei confronti della prassi liberale, lo stesso Jurgen Habermas, il quale ha individuato, nella netta separazione tra stato e religione una sorta di "divisione artificiale" sin all'interno della mente di molti cittadini religiosi, la quale rischierebbe «di destabilizzare la loro esistenza come persone pie [...], di scindere la loro identità in componenti pubbliche e private». Naturalmente, anche per Habermas, colpevole di questa situazione sarebbe "un concetto limitato di ragione scienziata" che esclude "dalla genealogia della ragione le dottrine religiose". D'altronde, egli ha da tempo rimarcato come ritenga indispensabile la sostituzione della ragione "soggettocentrica", risalente a Cartesio, e macchiata dalla razionalità strumentale, con una "ragione comunicativa" indirizzata invece nella ricerca di un discorso volto alla mutua comprensione (2006, 8, 10; Cfr. 1985, 344-379).

4. CONCLUSIONI

Ora, di fatto, la critica di fondo, delle varie sfumature del multiculturalismo, nei riguardi delle democrazie liberali risulta una sorta di contraddittorio *Giano bi-fronte*. Da una parte avremmo l'accusa mossa nei confronti dei valori universali del liberalismo, secondo cui questi sarebbero destinati a rovesciarsi in una sorta di prassi etnocentrica che cancellerebbe ogni diversità. Sarebbe ormai «diventato impossibile

difendere il punto di vista universalistico della filosofia dei Lumi [...], divenuto sempre più antidemocratico, elitario e persino repressivo quando identifica una nazione, una classe sociale, un'età della vita o un genere con la ragione, giustificando così il suo dominio su altre categorie» (Touraine 1997a, 55, 77; Id. 1997b, 44-45, 395).

Dall'altra, invece, avremmo la critica nei riguardi dell'individualismo liberale, critica che il multiculturalismo ha ereditato dai filosofi comunitari, secondo cui sarebbe proprio l'individualismo liberale a condurre verso la disgregazione morale relativistica della società. In pratica il contrario dell'altra accusa. L'individualismo, infatti, scaturito dalla morale dei diritti dell'uomo, dissocerebbe l'uomo dalle sue appartenenze collettive. Solo all'interno delle varie comunità l'individuo può affermare la propria identità, perché sarebbe letteralmente incastonato nella comunità in cui vive.

Insomma quello che non viene colto, in questa accusa dai due volti, è proprio quel sottile equilibrio tra libertà ed uguaglianza, fondato sull'individuo, che ha reso unica nella storia l'esperienza della democrazia liberale occidentale, nata proprio per venire a capo del problema della diversità culturale e politica.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- BECK, U. (1999). *Che cos'è la globalizzazione*. Roma: Carocci.
- CARDINI, F. (2003). *Europa e Islam. Storia di un malinteso*. Roma-Bari: Laterza.
- CITATI, P. (2004). *La mente colorata. Ulisse e l'Odissea*. Milano: Mondadori.
- DONATI, P. (2008). *Oltre il multiculturalismo*. Roma-Bari: Laterza.
- DUMONT, L. (1966). *Homo Hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*. Milano: Adelphi, 1991.
- ENZENSBERGER, H.M. (1992). *La grande migrazione*. Torino: Einaudi.
- FORRESTER, V. (2000). *Una strana dittatura*. Milano: Ponte alle Grazie.
- GRAY, J., *False Dawn. The Delusions of Global Capitalism*. London: Granta Books, 1998.
- GROZIO, U. (1625). *De Jure Belli ac Pacis*. Losanna: Bousquet, 1751.
- GUNJI, Y. (1985). *Dall'isola del Giapan, la prima ambasceria giapponese in Occidente*. Milano: Edizioni Unicopli.
- HABERMAS, J. (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2006). Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*, 14(1), 1-25.
- HALM, H. (2003). *L'Islam. Storia e presente*. Roma-Bari: Laterza.
- JACOBSEN, M., BRUUN O. (2000, eds.). *Human Rights and Asian Values. Contesting National Identities and Cultural representation in Asia*. Richmond: Curzon.
- JOPPKE, CH. (2008). Immigration and the Identity of Citizenship: The Paradox of Universalism, *Citizenship Studies*, 6, 533-546.
- KASTORYANO, R. (2000, ed.). *The Future of Multi-Ethnic Britain. The Parekh Report*. London: Profile Books.
- KUKATHAS, CH. (2003). *The Liberal Archipelago. A Theory of Diversity and Freedom*. Oxford: OUP.
- KYMLICKA, W. (2011). Liberal Multiculturalism and Human Rights. In F. Requejo, M. Caminal (eds.). *Political Liberalism and Plurinational Democracies*. London and New York: Routledge.
- LATOUCHE, S. (1998). *Il mondo ridotto a mercato*. Roma: Edizione lavoro.
- LEWIS, B. (1999). *L'Europa e l'Islam*. Roma-Bari: Laterza.
- LIVI BACCI, M. (1900). Significato e prospettive dell'immigrazione, *Testimonianze*, 3-4.
- (2009). Global Governance of Migration and the Economic Crisis,
-

- International Population Conference, Marakkech, 27/9-2/10 2009.
- MELOTTI, U. (1990). Migrazioni internazionali: dati, cause, tendenze, *Testimonianze*, 3-4.
- MODOOD, T. (2013). *Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press.
- , KASTORYANO R., Secularism and the Accomodation of Muslims in Europe. In T. Modood, A. Triandafyllidou, R. Zapata-Barrero (eds.). *Multiculturalism, Muslims and Citizenship. A European Approach*. London and New York: Routledge.
- , TRIANDAFYLLIDOU A., ZAPATA-BARRERO R., European Challenges to Multicultural Citizenship: Muslims, Secularism and Beyond. In T. Modood, A. Triandafyllidou, R. Zapata-Barrero (eds.). *Multiculturalism, Muslims and Citizenship. A European Approach*. London and New York: Routledge.
- MONTESQUIEU, CH. L. DE (1712). *Lettere persiane*. Milano: Rizzoli, 1997.
- NAIPAUL, V.S. (1977). *Una civiltà ferita: L'India*. Milano: Adelphi, 2001.
- PAREKH, B. (1994). Superior People. The Narrowness of Liberalism from Mill to Rawls, *Times Litterary Supplement*, February 25.
- (2006). *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- PEDANI, M.P. (2010). *Venezia porta d'Oriente*. Bologna: Il Mulino.
- PELLICANI, L. (1988). *Secolarizzazione e rivoluzione: Marx e la morte di Dio*. Napoli-Roma: ESI.
- (1900). La guerra culturale tra l'Occidente e l'Oriente, *MondOperaio*, 5.
- PIAN DI CARPINE, G. DI (1247), *Storia dei mongoli*. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1989.
- RICCI, M. (2002). *Lettere (1580-1609)*. Macerata: Quodlibet.
- ROSSI, R. (2016). Organizzazioni internazionali e Unione Europea nella crisi migratoria del Mediterraneo. In S. Panebianco (ed.), *Sulle onde del Mediterraneo. Cambiamenti globali e risposte alle crisi migratorie*. Milano: Egea.
- RUSCONI, G.E. (1992). Immigrazione in Europa. Impatto culturale e problemi di cittadinanza, *Il Mulino*, 41(339), 111-119.
- SEN, A. (2004). *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'Occidente*. Milano: Mondadori.
- SETH, V. (1993). *Il ragazzo giusto*. Milano: TEA, 2001.
- SPENCE, J.D. (1992). *L'enigma di Hu*. Milano: Adelphi.
- TOURAINÉ, A. (1997a). *Eguaglianza e diversità. I nuovi compiti della democrazia*. Roma-Bari: Laterza.

- TOURAINÉ, A. (1997b), *Critica della modernità*. Piacenza: EST.
- TODOROV, T. (1992). *La conquista dell'America. Il problema dell'“altro”*. Torino: Einaudi.
- VESPUCCI, A. (1984). *Il mondo nuovo*. Milano: Serra e Riva Editori.
- WEI-MING, T. (1997, ed.). *Confucian Traditions in East Asian Modernity. Moral education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- ZAKARIA, F. (1994). Culture is Destiny. A Conversation with Lee Kuan Yew, *Foreign Affairs*, 2.
- (2003). *Democrazia senza libertà*. Milano: Rizzoli.
-

Numero chiuso il 31 gennaio 2019

2018, 1 (gennaio-marzo)

1. FEDERICO SOFRITTI, *Pitirim Aleksandrovich Sorokin. Ascesa, declino e ritorno di un maestro del pensiero sociologico*;
2. MAURO LENCI, *Considerazioni sul metodo storico-sociale. Problemi di storia intellettuale e del pensiero politico*;
3. FRANCESCO GIACOMANTONIO, *Dalla coscienza del tragico alla tragedia della coscienza. Evoluzioni e questioni della sociologia della conoscenza*;
4. MASSIMO CERULO, *Il luogo terzo caffè come spazio di interazioni. Il comportamento in pubblico tra socievolezza, sfera pubblica e capitale sociale*;
5. SANDRO VANNINI, *Media education e insegnanti 2.0*;
6. IRENE PAGANUCCI, *Franco La Cecla, Elogio dell'Occidente*;
7. LUCA CICCARESE, *Anselm Strauss, Specchi e maschere. La ricerca dell'identità, a cura di Giuseppina Cersosimo*.

2018/2 (aprile-giugno):

1. ILARIA IANNUZZI, *L'ebraismo nella formazione dello spirito capitalistico. Un excursus tra le opere di Werner Sombart*;
2. NICOLÒ PENNUCCI, *Gramsci e Bourdieu sul problema dello Stato. Dalla teoria della dominazione alla sociologia sto-rica*;
3. ROSELLA REGA, ROBERTA BRACCIALE, *La self-personalization dei leader politici su Twitter. Tra professionalizzazione e intimizzazione*;
4. STEFANO SACCHETTI, *Il mondo allo specchio. La seconda modernità nel cinema di Gabriele Salvatores*;
5. GIULIA PRATELLI, *La musica come strumento per osservare il mutamento sociale. Dylan, Mozart, Mahler e Toscanini*;
6. LUCA CORCHIA, *Sugli inizi dell'interpretazione sociologica del rock. Alla ricerca di un nuovo canone estetico*;
7. LETIZIA MATERASSI, *Social media e comunicazione della salute, di Alessandro Lovari*.

2018/3 (luglio-settembre):

1. RICARDO A. DELLO BUONO, *Social Constructionism in Decline. A "Natural History" of a Paradigmatic Crisis*;
 2. MAURO LENCI, *L'Occidente, l'altro e le società multiculturali*;
 3. ANDREA BORGHINI, *Il progetto dei Poli universitari penitenziari tra filantropia e istituzionalizzazione*;
 4. EMILIANA MANGONE, *Cultural Traumas. The Earthquake in Italy: A Case Study*;
 5. MARIA MATTURRO, MASSIMO SANTORO, *Madre di cuore e non di pancia. Uno studio empirico sulle risonanze emotive della donna che si accinge al percorso adottivo*;
 6. PAULINA SABUGAL, *Amore e identità. Il caso dell'immigrazione messicana in Italia*;
 7. FRANCESCO GIACOMANTONIO, *Destino moderno. Jürgen Habermas. Il pensiero e la critica, di Antonio De Simone*.
 8. VINCENZO MELE, *Critica della folla, di Sabina Curti*.
-