

MARIA LAURA LANZILLO

STRATEGIE MULTICULTURALI. APORIE E CONTRADDIZIONI DI UN'IDEOLOGIA

«L'Unione si fonda sui valori del rispetto della dignità umana, della libertà, della democrazia, dell'uguaglianza, dello Stato di diritto e del rispetto dei diritti umani, compresi i diritti delle persone appartenenti a una minoranza. Questi valori sono comuni agli Stati membri in una società caratterizzata dal pluralismo, dalla non discriminazione, dalla tolleranza, dalla giustizia, dalla solidarietà e dalla parità tra donne e uomini»¹.

Queste righe, tratte dall'articolo 2 della prima parte del Trattato costituzionale europeo, rivelano con evidenza le difficoltà in cui versano oggi tanto la teoria giuridica quanto quella politica (e con esse le pratiche costituzionali e le politiche che da queste teorie sono informate) di fronte al mutamento, alla tensione o meglio ancora alla turbolenza, a cui sono sottoposti alcuni dei principali concetti prodotti dalla riflessione politica occidentale, quali la democrazia, l'uguaglianza, i diritti, i diritti umani, i diritti delle minoranze, la libertà. Vi troviamo, infatti, enunciato tutto e il contrario di tutto: si dichiarano i principi universali della nostra civiltà giuridica e politica (diritti umani, libertà, uguaglianza, dignità della persona), i quali proprio perché universali e così affermati da tutte le principali dichiarazioni – da quella rivoluzionaria francese del 1789 alla Carta di San Francisco del 1948, al Trattato di Nizza del 2000 – non dovrebbero avere necessità di ulteriore specificazione; ma si sente al tempo stesso il bisogno di precisare che nel rispetto dei diritti umani sono «compresi i diritti delle persone appartenenti a una minoranza». E già a questo

¹ Trattato che adotta una Costituzione per l'Europa, parte I^a, art. 2, disponibile sul sito web <http://ue.eu.int>.

punto si palesa una difficoltà per lo meno teorica: se è necessario scrivere che l'Unione considera i diritti delle minoranze parte dei diritti umani, ciò significa forse che senza questa sottolineatura i diritti delle minoranze rischiano di non essere compresi nei diritti umani?

Proseguiamo nella lettura. Due righe sotto l'affermazione dei diritti umani compare l'affermazione della tolleranza. Un'altra difficoltà teorica, perché «se tutti i diritti che stanno iscritti nelle dichiarazioni internazionali sono diritti (a parte le difficoltà di interpretazione e di realizzazione) rispettarli non ha nulla a che fare con la tolleranza, perché è semplicemente un esercizio di giustizia»². Ma se i membri della Convenzione europea, nel redigere il testo del Trattato, hanno sentito il bisogno di aggiungere la specificazione che i diritti delle minoranze fanno parte dei diritti umani, così come la necessità di aggiungere all'affermazione dei diritti e della giustizia anche quella della tolleranza, allora le parole di questo articolo ci segnalano non solamente una difficoltà della Convenzione nel trovare una mediazione sui valori ai quali ancorare la carta costituzionale, ma soprattutto la difficoltà teorica e pratica in cui oggi si trova il paradigma giuridico e politico della modernità. Quel paradigma, cioè, che dal Sedicesimo secolo e fino agli ultimi decenni del Ventesimo secolo, pur attraverso aggiustamenti, implementazioni, contraddizioni aspre e conflitti violenti, aveva sostanzialmente informato la pratica giuridica e politica di quella parte di mondo che per convenzione e tradizione identifichiamo con il termine di Occidente e di cui la democrazia rappresentativa vorrebbe essere l'esito compiuto.

Perché quel paradigma oggi è in crisi? Tante sono le risposte che si possono fornire a questa domanda: i processi di globalizzazione, la crisi degli ordinamenti democratici tradizionali, lo sfaldamento delle istituzioni del Welfare State, la crisi delle forme della rappresentanza, la crisi del meccanismo inclusivo della cittadinanza, i flussi migratori, le nuove forme di povertà, il revival delle religioni, ecc. Risposte variamente intrecciate tra di loro e le cui cause risiedono in fenomeni sociali complessi e contraddittori, ma che in qualche modo trovano un collettore comune (e anche, secondo alcune letture, una possibile soluzione) nella teoria, o meglio nell'ideologia del multiculturalismo.

Una delle novità centrali per le società occidentali della nostra epoca è che ci troviamo a vivere, riflettere e agire in quelle che appaiono come nuove configurazioni sociali che vengono definite "multiculturali". Con questo termine, si indica non tanto il fatto che le nostre società sono

² F. Baroncelli, *Come scrivere sulla tolleranza. Michael Walzer e l'intolleranza delle teorie*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 1, 1998, p. 54.

fortemente diversificate al loro interno (essendo questa una costante), quanto il fatto che non riescono più ad essere rappresentate, e di conseguenza vissute, come se fossero abitate da individui tutti uguali, così come, invece, l'ideologia della modernità politica le aveva immaginate, attraverso le forme di costituzione e disciplinamento del soggetto, privato di tutte le sue differenze nella sfera pubblica, secondo l'antropologia politica che sorregge il paradigma della statualità moderna³, e identificantesi nel corpo culturalmente omogeneo della nazione.

La quotidianità dell'esistenza negli Stati europei, invece, ci ricorda costantemente che questa forma di autorappresentazione non funziona più, che il cristallo dello Stato moderno, che quella rappresentazione giustificava, se non infranto è per lo meno incrinato. Basta ricordare, tra i tanti esempi possibili, le proteste dell'inverno 2006 innescate dalla pubblicazione su alcuni quotidiani delle vignette su Maometto; gli omicidi Fortuyn e Van Gogh in Olanda, tra il 2002 e il 2004; "il caso del velo" in Francia, vicenda che si è trascinata dal 1989 fino al 10 febbraio 2004, all'approvazione, cioè, di una legge specifica da parte dell'Assemblea Nazionale; l'attentato alla metropolitana di Londra del 7 luglio 2005; la polemica sul crocifisso e la cosiddetta infibulazione dolce in Italia; lo scoppio delle rivolte nelle *banlieues* parigine dell'autunno 2005; le proteste e il rischio di crisi diplomatica innescate dal discorso del Papa a Ratisbona lo scorso 12 settembre; l'aprirsi di un nuovo "caso del velo" in Inghilterra dopo le dichiarazioni del ministro Straw lo scorso ottobre. E la lista potrebbe continuare ancora. Dopo avere attraversato il dibattito teorico-politico nord-americano negli anni Novanta del Ventesimo secolo, la cosiddetta questione del multiculturalismo, dunque, esplose anche in Europa e si complica ulteriormente rispetto allo scenario nordamericano, perché si innesta su altri processi che hanno coinvolto l'Europa a partire dall'89: il crescere dei flussi migratori, lo scoppio di nuove guerre, la crisi degli Stati nazionali, l'istituzione dell'Unione Europea, il passato coloniale con cui gli Stati europei continuano a fatica a fare i conti⁴.

³ Come primo riferimento sull'antropologia politica moderna cfr. S. Mezzadra, "Immagini della cittadinanza nella crisi dell'antropologia politica moderna. Gli studi postcoloniali", in R. Gherardi (a cura di), *Politica, consenso, legittimazione. Trasformazioni e prospettive*, Carocci, Roma 2002, pp. 85-100, in particolare le pp. 88 e sgg.

⁴ Lo si potrebbe definire una sorta di "passato che non passa", come sta a dimostrare il copri-fuoco francese decretato, grazie al recupero di una legge in vigore durante la guerra d'Algeria, per sedare la rivolta nelle *banlieues* parigine o la controversa legge – del 23 febbraio 2005 – sull'importanza del ruolo coloniale della Francia, che all'articolo 4 recitava: «I programmi scolastici riconoscono il ruolo positivo della presenza francese oltremare, in particolare nell'Africa del Nord», approvata dal Parlamento francese e velocemente ritirata dal presidente Chirac davanti all'esplosione della contestazione.

Di fronte al riemergere e alla visibilità di ciò che la modernità aveva cercato di cancellare – i particolarismi, la dimensione comunitaria, le differenze – il pensiero politico sembra allora aggrapparsi a quelle che definisce “teorie multiculturaliste”, intese quali risposte normative, cioè risposte d’ordine di fronte alla rivendicazione, nella sfera pubblica, della diversità culturale. Nelle prossime pagine cercheremo di delineare una sorta di mappatura dei modelli di multiculturalismo che sono stati proposti, nel tentativo di comprendere qual è la reale posta in gioco che si cela dietro l’affermazione e il successo di questa ideologia.

1. Teorie e politiche multiculturali

Poiché il dibattito di cui ci occupiamo in queste pagine ha ormai più di due decenni sulle spalle e poiché è opinione degli studiosi più attenti che «il “multiculturalismo” non è una dottrina esclusiva, non caratterizza un’unica strategia politica e non rappresenta uno stato di cose ben definite»⁵, è ormai possibile costruire una tipologia delle diverse posizioni in campo. Seguendo l’analisi di Stuart Hall, possiamo distinguere un multiculturalismo conservatore, un multiculturalismo liberale, un multiculturalismo pluralista, un multiculturalismo commerciale, un multiculturalismo delle *corporations*, un multiculturalismo critico⁶. A questi diversi multiculturalismi corrispondono diversi modelli di regime politico: dal multiculturalismo a mosaico di Taylor, alla politica in dialetto di Kymlicka, al multiculturalismo americano di Walzer; dal modello francese dell’integrazione-assimilazione delle diverse culture nella cittadinanza repubblicana, alla politica multiculturale posta in essere dalla Gran Bretagna dopo la perdita dell’impero; dal sistema di tolleranza “autoritaria” che vige in Olanda (costruito su una divisione della comunità nazionale in tre pilastri: cattolico, protestante e islamico), al modello di istituzionalizzazione della precarietà, che tratta gli immigrati di cultura diversa da quella nazionale come ospiti, proprio delle politiche sull’immigrazione tedesche e anche, per certi versi, italiane. Tutti, però, di fatto offrono «una gestione politica e liberale della differenza, più presentabile, ma totalmente astratta»⁷. Una gestione che ha portato Amartya

⁵ S. Hall, “La questione multiculturale”, in Id., *Il soggetto e la differenza. Per un’archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, Introduzione e trad. it. a cura di M. Mellino, Meltemi, Roma 2006, p. 280.

⁶ Ivi, p. 281.

⁷ A. Semprini, *Le multiculturalisme*, PUF, Paris 2000, p. 104.

Sen a sostenere di recente che si dovrebbe più correttamente parlare di «monoculturalismo plurale»⁸ più che di multiculturalismo.

Dal punto di vista filosofico-politico, si può riconoscere che le teorie multiculturali, sia negli Stati Uniti, sia in Europa, vengono tutte elaborate all'interno di un pensiero che appartiene alla tradizione liberale della politica, come è dimostrato, per esempio, dal fatto che la gran parte della discussione è centrata sulla questione dei diritti e sulla loro rivendicazione, che è appunto il cuore della teoria politica liberale⁹.

Nelle pagine dei suoi principali teorici, da Charles Taylor a Will Kymlicka, da Michael Walzer a John Rawls, da Jürgen Habermas a Joseph Raz, il multiculturalismo appare come un pensiero che argomenta, nonostante le critiche che rivolge al liberalismo classico, secondo una strategia di neutralizzazione astratta (delle differenze fra gli individui, delle differenze fra i gruppi o delle differenze all'interno dei gruppi), di esclusione di tutto ciò che appare come diverso (dall'immagine dell'individuo o del gruppo), di costruzione di spazi confinati (lo spazio dello Stato o lo spazio della comunità), di gestione verticale del potere (attraverso la decisione di un "noi" che si ripercuote su tutti gli altri).

Due sono essenzialmente le posizioni che si fronteggiano: da un lato, l'argomentazione comunitaria, secondo la quale il soggetto viene riconosciuto come tale – cioè pienamente uomo e cittadino capace di compiere scelte significative – solo perché parte di una comunità che gli permette di realizzare il proprio progetto. In ragione di ciò, il tutto (la comunità o il gruppo etnico di appartenenza) viene riconosciuto superiore alle parti (gli individui singoli), ed è affermato come il reale titolare dei diritti e l'arena politica diventa terreno di lotta per il riconoscimento delle diverse identità collettive. Dall'altro lato, i cosiddetti liberali "perfezionisti" – secondo l'aggettivo che John Rawls ha usato per definire il liberalismo di Joseph Raz –, i quali, pur in contrasto con il liberalismo neutralista (accusato di eccessivo individualismo, ovvero di una neutralità insostenibile e di cecità nei confronti delle differenze fra culture, gruppi, stili di vita), pongono, in ogni caso, a fondamento della loro proposta multiculturale l'idea che

⁸ A. Sen, *Identità e violenza*, trad. it. di F. Galimberti, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 159.

⁹ Ho argomentato tale questione più distesamente nel mio *Il multiculturalismo*, Laterza, Roma-Bari 2005, a cui rimando per un'analisi più approfondita delle teorie di quei filosofi politici a cui in queste pagine, per ragioni di spazio, non posso che accennare. Sul tema cfr. anche E. Vitale, *Liberalismo e multiculturalismo. Una sfida per il pensiero democratico*, Laterza, Roma-Bari 2000.

all'origine di ogni riflessione sui rapporti fra le culture vi sia sempre e comunque l'individuo, vale a dire il soggetto libero e autonomo, così come l'ha pensato la modernità liberale, e che, perciò, ha propri diritti che devono essere riconosciuti e praticati in quanto tali. Questa seconda posizione, dunque, anche se supera il liberalismo pluralista *à la Rawls* o *à la Dworkin* – affermando che è necessario complicare la visione dei diritti individuali attraverso il riconoscimento dell'esistenza e della legittimità anche dei diritti collettivi, culturali o di gruppo –, sostiene, però, che bisogna stabilire dei confini allo spazio di questi diritti, confini che sono determinati dalle libertà individuali e dai diritti ad esse associati.

Interessante, ai fini del discorso che tenterò di sviluppare in queste pagine, è la posizione di Will Kymlicka, che ha cercato di intrecciare la riflessione filosofico-politica con l'analisi delle politiche pubbliche che ineriscono ai sistemi multiculturali, provando a superare le aporie presenti in entrambe le posizioni teoriche sul multiculturalismo, dal momento che la proposta da lui avanzata con il concetto di cittadinanza multiculturale, è proprio quella di un multiculturalismo "ibrido o pluralizzante"¹⁰. Proposta che Kymlicka ha ripreso e approfondito alcuni anni dopo l'uscita del volume sulla cittadinanza multiculturale, pubblicando nel 2001 *Politics in the Vernacular*, una raccolta di saggi in cui il filosofo canadese fa reagire la questione multiculturale mettendola a confronto con alcuni dei temi centrali del discorso politico moderno, quali la nazione, i diritti e i diritti delle minoranze, la cittadinanza. Il tentativo di Kymlicka è quello di dimostrare che il multiculturalismo non può essere assunto come la soluzione della questione oggi al centro delle politiche istituzionali, e cioè la domanda circa il posto che spetta nelle democrazie occidentali ai gruppi etnici immigrati, ma «è soltanto una componente modesta di un complesso ben più vasto: molti aspetti della condotta pubblica influenzano questi gruppi, comprese le strategie politiche concernenti la naturalizzazione, l'istruzione, la formazione e l'accreditamento professionali, i diritti umani e le leggi anti-discriminazione, il pubblico impiego, la salute e la sicurezza, nonché la difesa del Paese»¹¹.

Attraverso un'attenta analisi, che prende in esame le diverse riforme proposte nelle democrazie occidentali al fine di migliorare l'inte-

¹⁰ Cfr. W. Kymlicka, *La cittadinanza multiculturale*, trad. it. di G. Gasperoni, Il Mulino, Bologna 1999.

¹¹ W. Kymlicka, "Teoria e pratica del multiculturalismo d'immigrazione", in Id., *Multiculturalismo o comunitarismo?*, ed. it. a cura di E. Caniglia e A. Spreafico, Luiss University Press, Roma 2003, p. 127.

grazione degli immigrati (dai programmi di *affirmative action* alla revisione dei *curricula* di storia e letteratura, dalla revisione delle festività a quella dei codici di abbigliamento, dal finanziamento di festival culturali e programmi di studio etnici all'offerta di programmi di studio bilingue per i figli degli immigrati o di servizi agli immigrati adulti nella loro lingua madre, ecc.), l'obiettivo di Kymlicka è quello di pensare un multiculturalismo che eviti i rischi di balcanizzazione o di separatismo che sono stati imputati al multiculturalismo *à la Taylor*, proponendo una forma di multiculturalismo appunto «pluralizzante o ibrida»¹², tesa ad allargare la sfera delle libertà individuali. Politiche orientate in questo senso – in cui si salvaguardano sia i principi liberali dei diritti degli individui, attraverso il riconoscimento della libertà dell'individuo all'interno del gruppo minoritario, garantendogli il diritto individuale di *exit* dal gruppo, sia l'eguaglianza tra gruppo minoritario e gruppo maggioritario, e in cui si sottraggono i gruppi e le minoranze alla omogeneizzazione della maggioranza, riconoscendo oltre ai diritti degli individui anche quelli dei gruppi – determinerebbero, in ultima analisi, uno spegnimento dei conflitti fra le culture senza rinunciare alla salvaguardia dell'autonomia individuale e del pluralismo sociale.

La logica del multiculturalismo di Kymlicka si propone in definitiva «l'accettazione del principio di integrazione prescritto dallo Stato, ma anche la rinegoziazione delle condizioni per l'integrazione», cosa che «i gruppi immigrati riconoscono in pieno e accettano»¹³. La politica che tiene maggiormente conto delle aspirazioni e dei bisogni dei singoli risulta, allora, quella che si pratica in “dialetto”, *politics in the vernacular* appunto, che riconosce la dualità dell'identità delle persone e integra nei diritti individuali quei diritti collettivi che permettono la piena attuazione delle libertà. Solo in quest'ottica, ed è qui che sta la differenza rispetto alla posizione comunitaria di Taylor, i gruppi devono essere tutelati attivamente dallo Stato, in quanto funzionali alla realizzazione del bene del singolo. Il regime politico che agli occhi del filosofo canadese meglio potrebbe realizzare questa forma di multiculturalismo “vernacolare” è ciò che egli definisce «federalismo multinazionale», frutto di un'elaborazione dottrinale dei sistemi federali canadese e spagnolo, che prevede la divisione dei poteri fra un governo centrale e due o più sub-unità definite su base territoriale, disegnate in modo che suddivisione territoriale e riparti-

¹² Ivi, p. 145.

¹³ Ivi, pp. 146-47.

zione dei poteri possano rispecchiare i bisogni e le aspirazioni dei gruppi minoritari che vivono all'interno dello Stato federale¹⁴. Il sistema federale, unito all'implementazione di politiche pubbliche che, come abbiamo visto sopra, abbiano come obiettivo l'integrazione dei diversi gruppi, dovrebbe, in definitiva, condurre alla realizzazione di uno degli obiettivi di tutte le teorie multiculturaliste: l'uguaglianza tra gruppo di maggioranza e gruppi di minoranze, quell'uguaglianza che il costituzionalismo *colour-blind* dei modelli liberali classici, pur affermandola in teoria, non avrebbe, invece, mai saputo garantire nella pratica. Kymlicka, insomma, tenta in qualche modo la quadratura del cerchio: una nuova forma di giustizia, che in *Politics in the Vernacular* definisce «etnoculturale», capace di conciliare i principi individualistici universali del liberalismo con l'evidenza della pluralità delle società e delle richieste di riconoscimento che provengono dai diversi gruppi minoritari che compongono le odierne società occidentali, evitando al tempo stesso i rischi di conflittualità endemica della società o, peggio ancora, di secessione¹⁵.

Ma Kymlicka, però, non ci spiega quali misure si dovrebbero adottare di fronte a gruppi "non liberali" (ciò che Rawls, in *Il diritto dei popoli*, ha definito le società non ancora «decenti»), e nemmeno come lo Stato dovrebbe comportarsi di fronte a richieste di secessione, nel momento in cui l'accordo fra gruppi risultasse impossibile. Già in *Multicultural Citizenship*, egli aveva riconosciuto che «pratiche illiberali esistono e rappresentano una sfida per la teoria liberale dei diritti delle minoranze. Ma la sfida non riguarda soltanto le culture minoritarie. [...] I liberali devono dedicare maggiori energie alla promozione della liberalizzazione delle culture sociali e alla comprensione del ruolo degli interventi coercitivi e non coercitivi da parte di terzi. E il problema certo non scompare se si nega l'autogoverno alle minoranze nazionali»¹⁶. Anche in *Politics in the Vernacular*, Kymlicka affronta lo stesso problema: la proposta di un federalismo di tipo nuovo, multinazionale appunto, si può infatti leggere quale ulteriore tentativo, dopo la cittadinanza multiculturale, di garantire uguale rappresentanza formale e sostanziale ai diversi gruppi presenti all'interno dello Stato. E, tuttavia, di fronte alle difficoltà che la sua costruzione presenta, egli si arresta e non le affronta nella radicalità dei quesiti che esse pongono alla filosofia politica. Se da una parte

¹⁴ Cfr. W. Kymlicka, *Politics in the Vernacular: nationalism, multiculturalism and citizenship*, Oxford University Press, Oxford 2001, pp. 91 e sgg.

¹⁵ Ivi, pp. 112 e sgg.

¹⁶ W. Kymlicka, *La cittadinanza multiculturale*, cit., p. 300.

riconosce fin dalle prime pagine di *Politics in the Vernacular* che il problema dei limiti, del confinamento dello spazio politico è problema più ampio del dibattito multiculturale, dall'altra non può che, date le premesse liberali del suo discorso che su quei confini si costruisce, arrestare il riconoscimento dei diritti dei gruppi e delle minoranze di fronte a tutto ciò che il discorso liberale non riconosce come parte dei propri valori, facendo precipitare, ancora una volta, la propria teoria multiculturale in un'aporia priva di uscita.

Un'aporia questa che ritroviamo anche in quella parte di pensiero femminile, anch'esso di matrice liberale (e mi riferisco ai contributi, per esempio, di Susan Moller Okin o di Seyla Benhabib), che pure ha denunciato i rischi di esclusione e di danno, soprattutto per le donne, che da queste forme di multiculturalismo derivano. E che, tuttavia, rischia, continuando ad argomentare secondo una logica binaria che contrappone a un "noi" (variamente identificato) sempre e comunque un "loro", di produrre l'effetto opposto di quello che a parole si vuole sostenere, vale a dire la riproposizione della disuguaglianza fra chi oggi concede democrazia, uguaglianza o diritti, come nei secoli passati concedeva tolleranza, e chi deve accettare di buon grado la concessione; o il connotare tutti quelli che appaiono diversi da noi come esseri da tollerare o, alla stregua di vegetali, da far fiorire alle nostre forme di civiltà. La riproposizione, cioè, di modelli gerarchici, che mettono ordine solo a patto che ci sia qualcuno a garantirlo (il "noi" che tale si autoproclama) e a cui tutti gli altri (i "loro") devono piegarsi.

In definitiva, nella maggior parte della letteratura che sostanzia l'ideologia del multiculturalismo si riscontra una centralità acritica dei cosiddetti "nostri" valori o principi – i principi del liberalismo – e uno sguardo cieco su ciò che ci appare "altro" e che diventa così una sorta di monolite, che prende il nome di cultura e che è considerato, nella migliore delle ipotesi, uno stadio pre-moderno della civiltà o un qualcosa di esotico da conservare come in un museo; nella peggiore, qualcosa da rigettare perché intollerabile¹⁷. Malgrado le critiche e le decostruzioni a cui è stato sottoposto nel corso del Ventesimo secolo all'interno delle stesse società occidentali, e in virtù della grande influenza del pensiero femminile, prima americano e poi europeo, ancora una volta l'universalismo di matrice liberale viene propagandato dagli stessi teorici liberali del multiculturalismo come una forma di pensiero neutra e, quindi, giusta e buona in sé, poiché pensata come se fosse

¹⁷ Cfr. G. Mantovani, *L'elefante invisibile. Tra negazione e affermazione della diversità: scontri e incontri multiculturali*, Giunti, Firenze 1998; Id., *Intercultura. È possibile evitare le guerre culturali?*, Il Mulino, Bologna 2004.

senza cultura – un pensiero, dunque, privo di interessi materiali, di pratiche di oppressione e sottomissione, alieno da qualsiasi forma di discriminazione sessuale. Ragionamento, questo, che finisce per istituire una facile equazione che stabilisce che la cultura, *tout court*, è qualcosa di non liberale, e dunque opprimente, discriminante¹⁸.

2. Strategie di conservazione

Come primo punto di approdo di questa rapida panoramica sulle teorie politiche del multiculturalismo, si può constatare che ciò che accomuna tali teorie è il loro carattere “conservativo” (dalle pagine di Kymlicka emerge, infatti, che la cittadinanza multiculturale e il federalismo multinazionale sono tentativi di trovare soluzioni atte a mantenere sostanzialmente immutata la struttura delle democrazie rappresentative, attraverso l'accostamento del riconoscimento di alcuni diritti dei gruppi e di nuove forme di rappresentanza al modello costituzionale democratico). Non è un caso, infatti, che, spesso, nelle pagine di questi autori la parola multiculturalismo venga usata in alternativa alla parola tolleranza (e l'esempio più clamoroso è il volume di Michael Walzer intitolato appunto *On Toleration*¹⁹), quasi a volerci dire che, di fatto, la novità del multiculturalismo altro non è che la riproposizione della “vecchia” soluzione della tolleranza, adattata ai nostri tempi e trasformata, seguendo la proposta rawlsiana, in virtù politica propria delle odierne società pluraliste²⁰. Ma la tolleranza è concetto politico che ha uno statuto negativo, difensivo²¹; e se nei secoli della prima modernità la tolleranza fu affermata quale tentativo di arginare la crisi di un intero paradigma ermeneutico-ordinativo, quello dell'universalità medievale e dell'antico regime, il ripresentarsi oggi nel dibattito politico, filosofico e sociologico del tema della tolleranza non può che essere indice (e, quindi, non soluzione) della crisi di un altro universalismo, quello dello Stato sovrano e dell'ideologia dei diritti, universali e particolaristici al tempo stesso, ad esso connessa. Se ciò è vero, allora ne deriva che il multiculturalismo invece che essere la soluzione all'altezza dell'epoca nuova postmoderna e globale, finisce per essere usato allo scopo di sostenere e rinvigorire proprio le categorie

¹⁸ Cfr. W. Brown, *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2006, pp. 176-205.

¹⁹ M. Walzer, *Sulla tolleranza*, trad. it. di R. Rini, Laterza, Roma-Bari 1998.

²⁰ Cfr. J. Rawls, *Liberalismo politico*, trad. it. di G. Rigamonti, Edizioni di Comunità, Milano 1994. Si veda anche S. Veca, *Dell'incertezza. Tre meditazioni filosofiche*, Feltrinelli, Milano 1997.

²¹ Sullo statuto epistemologico inerente al concetto politico di tolleranza mi permetto di rimandare al mio *Tolleranza*, Il Mulino, Bologna 2001.

della modernità politica (dinamiche verticali di potere, diritti fondati sulla necessità dell'esclusione, riconoscimento di rappresentanza solo a prezzo dell'omogeneizzazione e dell'assimilazione, neutralizzazione dei conflitti, affermazione e difesa dei confini, ecc.), presentandosi sotto il "velo" (come ogni ideologia che sia tale) del nuovo, della soluzione ai problemi politici posti dal "nuovo" ordine politico²².

Ma la realtà e l'evidenza delle parole del multiculturalismo ci dimostrano che il problema che inquieta e interroga la politica è, ancora una volta, il tentativo di controllare, imbrigliare, incatenare la capacità di azione politica delle molte soggettività che abitano il mondo, incasellandole nel contenitore "cultura". Al bipolarismo politico sembra si sia sostituito una sorta di "bipolarismo culturale", costituito per un verso dai fondamentalismi islamici e, per altro verso, dal corrispondente fondamentalismo identitario statunitense ed europeo a partire dal quale si determinano anche le relazioni internazionali; un bipolarismo che rischia di incanalare la riflessione politica, ma soprattutto la pratica politica, verso lo sbocco tragico dello scontro di civiltà. Indice di questa trasformazione e involuzione del discorso pubblico in senso conservativo è il riemergere nella sfera pubblica di nuove paure²³ (nei confronti di chi appare diverso, straniero, *inimicus* e *hostis*) che alimentano sia nuove forme di razzismo, sia, per opposizione, costanti rivendicazioni di identità²⁴, e che contribuiscono non tanto a una teoria critica della realtà, quanto a uno svuotamento sostanziale dell'universalismo occidentale dei diritti di libertà, che riguarda tutti e non solo i presunti altri che giungono nelle società occidentali.

Se oggi stiamo assistendo, secondo l'espressione di Susan Strange, alla «ritirata dallo Stato»²⁵; se si determina (o si è già determinato) il passaggio, secondo Beck, dalla prima modernità (in cui l'ordine era fondato sul rapporto fra diritto internazionale e Stati nazionali) alla seconda modernità (in cui l'ordine è fondato sul rapporto fra diritti umani e società mondiale)²⁶, se, secondo Bauman, alla modernità «solida» si è sostituita una modernità «liquida», «deregolamentata»²⁷, cioè

²² Cfr. S. Zizek, *Multiculturalism, or the Cultural Logic of Multinational Capitalism*, in «New Left Review», 225, 1997, pp. 28-51.

²³ Cfr. J. T. Levy, *The Multiculturalism of Fear*, Oxford University Press, Oxford 2000.

²⁴ Cfr. R. Siebert, *Il razzismo. Il riconoscimento negato*, Carocci, Roma 2003 e A. Sen, *Identità e violenza*, cit.

²⁵ Cfr. S. Strange, *Chi governa l'economia mondiale? Crisi dello Stato e dispersione del potere*, ed. it. a cura di L. F. Signorini e M. Omiccioli, Il Mulino, Bologna 1998.

²⁶ Cfr. U. Beck, *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, ed. it. a cura di C. Albin, Carocci, Roma 1999.

²⁷ Cfr. Z. Bauman, *Modernità liquida*, trad. it. di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2002.

sembra indicarci che, insieme alla crisi di tutto un paradigma concettuale, quello che si va frantumando è anche la soggettività politica che quel paradigma confermava. Nel cosiddetto mondo globale, nella «società dello spettacolo» dominata dal primato della sfera mediatica e comunicativa, ma anche dalla frammentazione del lavoro, dalla crisi dell'istituzione parlamentare, dal declino delle tradizionali forme di governo, trovano il loro reciproco scacco sia l'ideologia universalistica della ragione illuminista (che aveva propagandato, anche attraverso la lotta per la tolleranza, un'idea concreta di realizzazione di un senso e di valori universali, sulla quale si sono costruite le forme storiche dello Stato moderno), sia l'ideologia di una ragione, quella del mondo globale, priva di valori e senso universale (che propaga un'idea "vuota" di universale, ma che al tempo stesso pensa ad una precisa localizzazione di se stessa, nell'Occidente, unico luogo di civiltà e dunque di democrazia e per tale motivo caricato della "missione" di esportarla ovunque sia necessario). Effetto di ciò sono la disaffezione, la sottrazione della moltitudine a ogni idea della rappresentanza come valore identificante, «la rinuncia ai codici politici di interpretazione dei fatti sociali»²⁸.

3. Oltre il multiculturalismo: pratiche di decostruzione

Ritengo allora che agli inizi del Ventesimo secolo il proporsi della questione multiculturale non ponga alla riflessione politica il problema offrendole, al tempo stesso, la soluzione, ma ci interroghi più radicalmente attraverso una domanda inquietante; ci riveli, cioè, che l'ordine del discorso politico è precipitato in un'*impasse*, in un'afasia, che si sta attorcigliando su se stesso (e ne abbiamo visto un esempio sopra nell'articolo 2 del Trattato costituzionale), che è caduto in trappola.

Compito allora di una filosofia politica che sia all'altezza della sfida che la contingenza le impone è quello di provare a produrre una nuova opera di immaginazione (così come lo sono state tutte le forme politiche della nostra storia) attraverso uno spostamento radicale (filosofico appunto) del discorso.

E ciò significa, riguardo all'oggetto di cui stiamo discutendo in queste pagine, provare ad analizzare la questione del multiculturalismo da un altro punto di vista, che si serva del multiculturalismo non quale spiegazione (talvolta assolutoria) del riemergere prepotente della conflittualità e della violenza nello spazio politico e giustifica-

²⁸ A. Dal Lago, *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 79.

zione ex-post della crisi in cui si dibatte la forma-Stato, ma come presa in carico delle sfide rivolte allo Stato e alla democrazia nella direzione di un pensiero attento al movimento, alla processualità, al fine di pensare quelle sfide non solo e non più come foriere di conflitti e di guerre. Il fine è quello di proporre un “altro” multiculturalismo, che si serva degli strumenti posti in essere da alcune delle tradizioni filosofiche che più hanno connotato il Novecento, cioè dal decostruzionismo della *différance*, come dal pensiero femminile della differenza e, per certi versi, dagli studi multidisciplinari postcoloniali, per uscire dall'*impasse* di un dibattito che, pur nelle sue molteplici varianti, riproduce sempre una visione essenzialista della cosiddetta identità etnica, quella che i multiculturalisti vorrebbero preservare e il paradigma liberale assimilazionista cercherebbe invece di omologare in una sorta di pacifica omogeneità culturale.

Letto da questo punto di vista, parziale come ogni punto di vista ma proprio per questo produttivo, perché consapevole della sua parzialità e, perciò, capace di aprirsi al dialogo e alla relazione con punti di vista altri, il multiculturalismo può, allora, assumere una più forte capacità ermeneutica del reale; trasformarsi in lente negativa che ci permette di vedere quel lato “oscuro” di noi, nascosto, occultato, ma che pure ci costituisce e che, se finalmente svelato, ci consente, almeno in parte, di riconoscere la fallacia di alcune delle premesse epistemiche che sostanziano il pensiero politico occidentale, quali la necessità di etichettare, definire, separare le forme di vita e di pensiero per riuscire a identificarci per opposizione.

Contro la cristallizzazione e la reificazione delle identità che abitano il discorso occidentale sul multiculturalismo, si pongono i discorsi cosiddetti “ibridisti” o sul “meticcio”, che tendono a mostrare che i processi identitari, tutti i processi identitari, sono processi dinamici, processi di negoziazione costante tra il sé e gli altri, mentre la rappresentazione di tali processi come cristallizzati dentro determinati confini (la cultura del gruppo o dell'individuo) è determinata da rapporti di forza, da esigenze materiali e da situazioni storiche²⁹. Categoria quella di “ibri-

²⁹ Come primi riferimenti sulla lettura del multiculturalismo da questo punto di vista cfr. E. W. Said, *Orientalismo*, trad. it. di S. Galli, Feltrinelli, Milano 1999; B. Parek, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Macmillan, Basingstoke-London 2000; B. Hesse (a cura di), *Unsettled Multiculturalism. Diasporas, Entanglements, Transruptions*, Zed Books, London-New York 2000; H. K. Bhabha, *I luoghi della cultura*, trad. it. di A. Perri, Meltemi, Roma 2001; D. Petrosino, *Pluralismo culturale, identità, ibridismo*, in «Rassegna italiana di sociologia», 3, 2004, pp. 389-418; nonché M. L. Lanzillo, *Il multiculturalismo*, cit., in particolare le pp. 89 e sgg. e Ead., “Noi o gli altri? Multiculturalismo, democrazia, riconoscimento”, in C. Galli (a cura di), *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, Il Mulino, Bologna 2006, pp. 81-108.

do” che può essere produttivamente usata anche per decostruire quel concetto di nazione e di soggetto che all’inizio di queste pagine abbiamo individuato come una delle radici delle questioni sollevate oggi dal multiculturalismo e dal tema dell’identità. Seguendo le analisi di Bhabha, nella decostruzione dei rapporti di dominazione che costituiscono la nazione, quest’ultima rivela essa stessa un’origine multiculturale e ibrida, che ha cercato di superare con un processo di narrazione e di pratica politica dell’azzeramento di ogni differenza e di omologazione³⁰. Dunque una relazione, nonostante i processi di esclusione/inclusione messi in opera per negarla, sta alla base della costituzione della nazione, che si rivela così meno “pura” e meno “naturale” di quanto l’ideologia nazionalista e un certo multiculturalismo, votato alla difesa della originarietà dei gruppi e delle culture, pretendono di affermare. La proposta di Bhabha, così come della letteratura post-coloniale, è allora di assumere “l’ibridità”, la posizione liminale come nuovo spazio in cui porre in essere una nuova forma di pratica politica, che vada oltre il conservatorismo del dibattito liberale sul pluralismo culturale o sul multiculturalismo. L’ibridazione culturale si pone come luogo non confinato, definito, categorizzato, come luogo, cioè, di negoziazione antagonista, che non si propone, tuttavia, di superare l’altro per affermarsi o per distinguersi, ma che vuole essere «né l’Uno (la classe lavoratrice nella sua unità) né l’Altro (la politica del genere) ma qualcos’altro accanto ad essi»³¹. L’«ibrido» di Bhabha ha molti punti di contatto con ciò che Gilroy in *Black Atlantic* definisce la «doppia coscienza», riprendendo il motivo della *two-ness* di Dubois, quale lezione «sull’instabilità e la mutabilità delle identità, sempre incompiute e in continuo rifacimento»³², e che si avvicina alla figura della doppia assenza di Sayad³³. Figure, metafore, tutte tese a evidenziare che «il soggetto e la sua identità si stanno frantumando, stanno definitivamente perdendo la loro unitarietà»³⁴.

La lettura che i concetti di “meticcio”, “ibridazione” o “creolismo” propongono viene centrata invece che sull’unità e sul confinamento (degli individui, dei gruppi, delle culture), sulla molteplicità, sull’indeterminatezza, sul carattere processuale e contraddittorio di

³⁰ Cfr. H. K. Bhabha (a cura di), *Nazione e narrazione*, Introduzione di M. Pandolfi e trad. it. di A. Perri, Meltemi, Roma 1997, in particolare le pp. 484 e sgg.

³¹ H.K. Bhabha, *I luoghi della cultura*, cit., p. 46.

³² P. Gilroy, *The Black Atlantic. L’identità nera tra modernità e doppia coscienza*, trad. it. M. Mellino e L. Barberi, Meltemi, Roma 2003, p. 43; su Dubois cfr. in particolare *ivi*, pp. 207 e sgg.

³³ Cfr. A. Sayad, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell’emigrato alle sofferenze dell’immigrato*, ed. it. a cura di S. Palidda, Cortina, Milano 2002.

³⁴ D. Petrosino, *Pluralismo culturale, identità, ibridismo*, cit., p. 405.

tali processi, che hanno nel discorso coloniale la propria cartina di tornasole³⁵. Problemi che coinvolgono allo stesso tempo sia il non-Occidente ex-colonizzato, sia l'Occidente ex-colonizzatore, proprio perché – seguendo le analisi di Amselle³⁶ – è stata l'azione coloniale a creare e indurre identità, costruite nella forma di identità differenti. E questo non riguarda solo i popoli colonizzati che oggi ci sembrano premere ai confini della “fortezza Occidente”, ma anche quelle che ci vengono vendute come le società multiculturali occidentali. Non esiste una cultura originaria, ma ogni cultura è già il prodotto di interazioni e di incroci, dimenticati o negati, come ci ricorda la figura del migrante, che «minaccia la pretesa che una cultura coincida con un territorio (si può essere, con diversa intensità, islamici in Europa, questo è lo scandalo religioso degli stranieri); [...] l'individuo non è il microcosmo rappresentativo della supposta cultura originaria, ma qualcuno che ha operato un assemblaggio di culture diverse, insomma un ibrido, un meticcio»³⁷. La necessità è, allora, quella di decostruire, svelare ciò che sta alla base dei processi di categorizzazione, di definizione di molta letteratura multiculturale, per dimostrare che quella naturalità, quella originarietà non è l'origine, ma, all'opposto, il frutto di un processo storico-politico. Che, in definitiva, cultura – seguendo la lezione epistemologica che ci deriva da Weber, il quale ci invita a evitare che una parola sia scambiata per la causa di azioni – non è parola che spiega, ma parola da spiegare³⁸.

Ciò che si propone da questo punto di vista è la decostruzione paziente e quotidiana del “noi” e del “loro” (questione su cui si è costruito tutto il pensiero politico europeo moderno), dei diritti e dei poteri, della tolleranza e dell'intolleranza, dell'universalismo della libertà e del relativismo della differenza. «Non possiamo semplicemente riaffermare la “democrazia”. Ma la questione multi-culturale ci suggerisce anche che il momento della “differenza” è essenziale alla definizione della democrazia come *spazio autenticamente eterogeneo* [per] tentare di costruire una varietà di sfere pubbliche nuove, in cui ogni particolare verrà trasformato dall'obbligo di negoziare all'interno di un orizzonte più ampio»³⁹.

³⁵ Cfr. S. Hall, *La questione multiculturale*, cit., pp. 284 e sgg.

³⁶ J.-L. Amselle, *Logiche meticce*, presentazione e trad. it. a cura di M. Aime, Bollati Boringhieri, Torino 1999.

³⁷ A. Dal Lago, “Esistono davvero i conflitti tra culture? Una riflessione storico-metodologica”, in C. Galli (a cura di), *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, cit., p. 78.

³⁸ Ivi, pp. 60 e sgg.

³⁹ S. Hall, *La questione multiculturale*, cit., p. 319.

Un invito, in definitiva, ad operare un lavoro di decostruzione anche del nome “Europa”, quel nome che era stato pensato a partire dal Trattato di Roma come “barriera” allo scontro di civiltà e alla guerra, e che invece si è mostrato fragile, frammentato e perciò in balia delle lotte e dei conflitti per l’identità che informano i nostri tempi multiculturali⁴⁰.

⁴⁰ E l’ambiguità che abbiamo visto nell’articolo 2, così come la vicenda travagliata e per ora in stallo del Trattato costituzionale, non sono che un’ulteriore conferma dell’*impasse* prima ancora che politica epistemica in cui la costruzione politica dell’Europa si dibatte. Devo la sollecitazione a riflettere sul nome “Europa” nell’ambito delle mie ricerche sul multiculturalismo a Ida Dominijanni, a cui va il riconoscimento grato del mio debito.