

# L'OCCIDENTE E LE ALTRE CULTURE

## INCONTRO O SCONTRO TRA LE CULTURE?

Se confrontata con l'età moderna, la situazione del mondo contemporaneo relativa al rapporto tra le culture è profondamente mutata, sotto la spinta di processi storici di grande portata come il flusso migratorio che dai Paesi del Sud del mondo si sta muovendo inarrestabilmente verso il Nord.

Oggi va crescendo la presenza, nelle nostre società, di donne e uomini provenienti da altre civiltà e da altre culture. L'esperienza dell'“Altro” è quotidiana, costante in tutti i momenti e gli ambiti della vita sociale.

Tuttavia, a spingere la cultura occidentale a interrogarsi in modo nuovo sul rapporto con le altre culture, non sono soltanto processi, come quelli migratori, 'esterni' all'Occidente. È anche la crisi, o quantomeno la messa in discussione della razionalità occidentale, a far sì che si guardi a Oriente cercando qualcosa che l'Occidente ha perso o che non è stato mai presente nella sua cultura. Sporadicamente, nel corso dell'Ottocento, ma sempre più spesso nel corso del Novecento, l'Occidente ha guardato ad Oriente, fino a far diventare l'apertura alla sapienza e alla religiosità orientale un fatto rilevante.

Si può dire che questa situazione abbia mutato l'atteggiamento occidentale nei confronti delle altre culture?

Shirin Neshat,  
Senza Titolo,  
1996.



Da un lato sembrerebbe di no, perché sia l'Ottocento che il Novecento sono stati due secoli in cui l'Occidente ha 'conquistato' il mondo, dapprima con il colonialismo e poi con l'espansione dell'economia capitalistica, lo sviluppo della scienza e la potenza della sua tecnologia. Tutto questo ha rafforzato la convinzione della "superiorità" della cultura occidentale sulle altre, un orientamento che si era già affermato, in epoca moderna, nel rapporto con i 'selvaggi' del Nuovo Mondo.

Dall'altro, però, non sembra più possibile coltivare un senso di orgogliosa superiorità su ogni altra cultura. Sono state le stesse scienze sociali, come l'antropologia culturale e l'etnologia, a ripensare le culture "diverse" e a scoprirle nella loro ricchezza e complessità. Oggi i popoli che un tempo si chiamavano "selvaggi" o "primitivi", appaiono agli antropologi altrettanto razionali di quelli occidentali, sia pure sulla base di una 'razionalità' di tipo diverso da quella a noi familiare.

Ma sono soprattutto l'integrazione fra le diverse aree del mondo e la globalizzazione a costringerci a considerare il problema in modo nuovo. Questi processi ci pongono di fronte alle differenze tra le culture come mai era avvenuto prima e sollecitano domande sulla nostra identità.

La questione dell'identità, delle differenze e del dialogo con le altre culture appare quindi cruciale, indifferibile. E dialogo vuol dire confronto improntato al rispetto e alla convinzione

# Cultura

Ma che cos'è una cultura?

[Vi sono] alcuni caratteri che le culture assumono e che sono punti di convergenza delle ricerche di più scienze umane:

– la cultura, sia essa dominante o dominata, è un modo di rappresentarsi degli uomini estremamente instabile;

– la cultura è una delle componenti più dinamiche delle società, perché è quasi sempre il frutto della dialettica tra le diverse componenti, autoctone e non, che convivono in una società;

– la cultura non è mai dunque, soprattutto nelle società industriali e post-industriali, un fatto omogeneo, ma è in continuo movimento a causa delle contraddizioni interne e delle pressioni esterne, a cui questa cultura è sottoposta. [...]

Per cultura bisogna intendere l'insieme di tutte le forme di produzione, di tutti i comportamenti, di tutte le rappresentazioni mentali soggettive e di gruppo, di tutti i linguaggi simbolici che vivono in un dato momento storico, in una determinata società, e del loro intrecciarsi dinamico.

da S. Di Carlo, *Proposte per una educazione interculturale*, Tecnodid, Napoli 1994

che l'“Altro” sia portatore di valori e “verità” con cui misurarci e, quindi, arricchirci e modificarci.

Unica alternativa a tale atteggiamento sembra essere solo una conflittualità sempre più accesa, fino all'esplosione di una sorta di ‘scontro delle civiltà’.

Anche la filosofia s'interroga sui problemi urgenti e drammatici posti dalla nuova situazione del mondo. La stessa riflessione autocritica che essa ha aperto da tempo sul problema della razionalità, cioè del modello che si è affermato e che ha improntato di sé la Modernità occidentale, viene ora sollecitata e riproposta proprio dal problema del confronto e del rapporto con le altre culture, con altri modelli di valore e razionalità.

In tale riflessione si incrociano interrogativi di grande rilievo: la cultura dell'Occidente può ancora basarsi sul proprio modello di *ragione*? Si può ancora parlare di ‘verità’, ‘bene’, ‘bellezza’ *in senso oggettivo e assoluto*? Oppure si deve accettare la *relatività* delle culture e, dunque, di tutti quei valori? Relatività delle culture significa *relativismo*? Vi può essere pace tra le culture o la logica destinata a prevalere è quella della violenza e della guerra?

## TEMI E ASPETTI DEL CONFRONTO

### L'apertura ad Oriente

Per lungo tempo la cultura orientale è stata assente da quella occidentale, che nell'età moderna è venuta sempre più identificandosi con la razionalità tecnica e scientifica.

Già nel XIX secolo, tuttavia, il pensiero occidentale ha cominciato a guardare ad Oriente con **Schopenhauer**, autore di un'opera quale *Il Mondo come volontà e rappresentazione* scritta sull'onda dell'emozione in lui suscitata dalla lettura delle *Upanishad*, i testi della religione induista in cui vi è più spazio per la speculazione.

Il filosofo tedesco prevedeva che la cultura dell'Oriente sarebbe rifluita verso Occidente provocando notevoli mutamenti.

ARTHUR SCHOPENHAUER

### METEMPSICOSI E RIFLUSSO DELLA SAPIENZA ORIENTALE VERSO OCCIDENTE

Il mito della metempsicosi o trasmigrazione delle anime, insegna che le sofferenze inflitte ad altri durante la vita, saranno punite con uguali sofferenze in una vita ulteriore – in questo stesso mondo – e ciò va tanto lontano al punto che l'uccisore d'un animale rinascerà una volta o l'altra nella forma di quello stesso animale per soffrire la stessa morte. Un tale mito insegna altresì che la condotta malvagia procura, in questo mondo, una vita futura sotto forma di una creatura sofferente e, in genere, inferiore; sicché si rinasce in un grado più basso nella scala della natura, o come donna o come bruto, come paria, lebbroso, coccodrillo, ecc. [...] E come ricompensa, è promessa una rinascita in forme superiori e migliori: di brahmano, di saggio, di santo. Ma la più alta ricompensa spettante alle più nobili azioni e alla rassegnazione più completa, [...] non può venir espressa che in forma negativa, con la promessa più volte ripetuta, di non rinascere più. O, come si esprimono i buddisti, che non ammettono i Veda, né le caste: “Tu giungerai al Nirvana, cioè ad uno stato in cui non c'è più nessuna di queste quattro cose: nascita, vecchiaia, malattia, morte”.

Alla verità filosofica, intelligibile da così pochi, nessun mito si avvicina e s'avvicinerà più di questa antica dottrina del popolo più antico e più nobile; dottrina che, sebbene snaturata in molti punti, domina ancora in quel popolo come articolo di fede comune, esercitando sulla vita la più decisiva influenza, oggi come quattromila anni or sono. Pitagora e Platone, ammirando questo *non plus ultra* d'esposizione mitica, la tolsero dall'India o dall'Egitto, la onorarono, l'applicarono e, non sappiamo fino a che segno, vi credettero. Al giorno d'oggi noi, pietosi, mandiamo *clergymen* inglesi e fratelli moravi ai bramini, per insegnar loro qualcosa di meglio e informarli che furono creati dal nulla, di che debbono esser lieti e riconoscenti. Ma ci accade come a chi tira una palla contro una roccia. In India, le nostre religioni non prendono e non prenderanno mai radice; la saggezza originaria del genere umano non si ritira dinanzi ai fatterelli che accaddero in Galilea. La saggezza indiana rifluisce invece verso l'Europa, e vi produrrà una trasformazione radicale nella nostra scienza e nel nostro pensiero.

*Il mondo come volontà e rappresentazione*

Schopenhauer ha ritenuto di trovare nei *Vedanta*, ossia nel sistema filosofico indiano ispirato alle *Upanishad*, la fonte della propria concezione del mondo sensibile – il mondo della rappresentazione –, da lui descritto come apparenza (“velo di Maya”) dietro la quale sarebbe celato il mondo reale della volontà.

Dopo Schopenhauer, anche **Friedrich Nietzsche** rinvia all'Oriente affidando il proprio messaggio profetico, volto a sorpassare la razionalità della filosofia e della scienza occidentali, a Zarathustra. Certo, nello Zarathustra nietzscheano vi è ben poco della figura storica di Zoroastro, il riformatore religioso persiano vissuto nel VI secolo a.C. a cui pure si richiama. Eppure non è senza significato il fatto che, per trovare una figura profetica che affermasse un sì pieno alla vita, Nietzsche sia ricorso a un personaggio dell'Oriente, ai suoi occhi immune dal nichilismo in cui si dibatte la razionalità dell'Occidente in crisi.

Prodotto e manifestazione di questa crisi è anche la figura del bramino *Siddharta* (1922) creata dallo scrittore tedesco **Hermann Hesse**, che, pur in forma meno persuasiva di quella del filosofo, ha comunque contribuito ad aprire a un vasto pubblico una “finestra” sull'Oriente.

Altrove l'apertura all'Oriente ha avuto risonanze più profonde. Se Freud, con la psicoanalisi, ha aperto la via allo studio dell'inconscio, è stato **Carl Gustav Jung** a indagare questo mondo facendo appello anche alla cultura religiosa dell'Oriente. Egli ha ritenuto che, per sondare l'universo dell'inconscio collettivo, si dovesse far ricorso alla mitologia, alla religione, convinto di ritrovarvi motivi che l'uomo moderno ha dimenticato e rifiutato, ma che egli riteneva necessario recuperare, per evitare che la parte ‘dimenticata’ della psiche umana (l’“uomo inferiore”) si ribellasse contro l'uomo moderno, l’“uomo colto”, razionale ma impoverito.

CARL GUSTAV JUNG

## LE IDEE DELL'ORIENTE E L'INCONSCIO

Le idee dell'Oriente prendono piede in basso, nella massa, e si elevano a poco a poco sino alla superficie. I grandi rinnovamenti non vengono mai dall'alto, ma dal basso, come gli alberi non crescono dal cielo, ma dalla terra, per quanto i loro semi cadano in origine dall'alto.

[...] Perché dovremmo credere che le misteriose influenze spirituali dell'Oriente dovrebbero distruggerci? Non bisogna dimenticare che, mentre con le nostre progredite conoscenze tecniche noi rivoluzioniamo il mondo materiale dell'Oriente, questo sta portando il turbamento nel nostro mondo interiore con le sue conoscenze psichiche superiori. Non ci siamo ancora resi conto che, se noi dominiamo l'Oriente dall'esterno, esso penetra in noi dall'interno. [...]

Lo studio della sessualità, per noi nato a Vienna ed in Inghilterra, ha i suoi modelli più perfezionati presso gli Indù. In Oriente testi millenari ci insegnano il relativismo filosofico, ed il principio della scienza cinese ha le sue basi in un punto di vista supercausale, punto di vista che noi cominciamo appena adesso ad intuire. Per ciò che con-

cerne alcune scoperte complesse della nostra psicologia, nei vecchi testi cinesi ne troviamo la più riconoscibile descrizione. Ciò che noi consideriamo il ritrovato specifico dell'Occidente, cioè la psicoanalisi ed i vari movimenti da essa originati, appare come un tentativo di principianti, in confronto al perfezionamento che in questo campo, già da lunghissimo tempo, hanno raggiunto gli Orientali. [...]

Sembra effettivamente che l'Oriente abbia a che fare con la causa della nostra trasformazione psicologica. Ma questo Oriente non è un monastero tibetano di *mahatma*, esso è una verità esistente nel nostro intimo. La nostra anima ora si è messa all'opera per creare nuove forme spirituali, forme contenenti quelle verità eterne che si dovranno opporre, quali salutari energie moderatrici, alla sfrenata sete di bottino propria dell'uomo ario.

*Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*

L'universo simbolico dell'Oriente, secondo Jung, è straordinariamente ricco di conoscenze sul mondo archetipico. Orientale, ad esempio, è il tema della totalità psichica e delle sue quattro funzioni: pensiero, intuizione, sensazione e sentimento. Jung trova questa rappresentazione della psiche in uno dei simboli più antichi dell'umanità, il simbolo cinese *Taigitu*, che rappresenta in un'unica totalità la duplicità di luce e oscurità, mascolinità e femminilità e ogni altra coppia di contrari. Quello della lotta dei contrari e della loro unificazione è un tema fondamentale per Jung, perché egli ritiene che l'uomo moderno debba tornare proprio a questa riunificazione della totalità psichica.

Anche quando parla del problema degli opposti – ad esempio, del tipo psicologico estroverso e di quello introverso – Jung rinvia al modo in cui questo tema viene trattato nella concezione *brahmanistica*: in essa chi si è liberato di tutte le coppie di opposti raggiunge una felicità eterna, riposa in Brahma.

Inoltre, quando affronta il problema del congiungimento di conscio e inconscio, del compimento del processo di individuazione (il cosiddetto “*lo integrale*”), egli rimanda a simboli di riunificazione come i *mandala*, i “cerchi magici” (al cui centro è posta una figura religiosa importante come Buddha o Siva) presenti in varie religioni orientali ma soprattutto nel Buddhismo tibetano.

Jung era dunque convinto che sia l'Oriente, sia l'Occidente dimenticato dei miti e delle religioni, potessero ancora dire qualcosa di importante per la nostra psiche, per creare in essa armonia ed equilibrio.

## **P**erché l'Occidente guarda a Oriente?

Agli occhi di molti, l'Oriente sembra offrire l'integrazione o la compensazione, se non una prospettiva alternativa, rispetto al modello di razionalità affermatosi in Occidente.

Mentre infatti la cultura occidentale è segnata da dualismi (soggetto-oggetto, mente-corpo) e da contrapposizioni, conflitti e contraddizioni, l'Oriente ha invece molto vivo e forte il senso della ricomposizione armonica degli opposti, del loro equilibrio, mirando ad una concezione unitaria della realtà in tutti i suoi aspetti.

Diversi esponenti della cultura contemporanea ritengono che nel mondo occidentale manchi armonia perché esso è segnato – in tutti i campi – dal prevalere di un atteggiamento maschile e aggressivo (prevalenza dell'elemento *yang*, nel linguaggio della cultura cinese), mentre sarebbe necessario integrare tale atteggiamento con la componente femminile e ricettiva (*yin*) per ottenere armonia ed equilibrio. Per contemperare *yang* e *yin*, essi sostengono, bisogna superare atteggiamenti unilaterali e volontà imperialistiche, orientandosi verso un atteggiamento di complementarità, verso una visione d'assieme.

Altri sottolineano poi come nella cultura occidentale questa visione unitaria delle cose sia venuta meno perché è prevalso un modello di razionalità analitica e astratta. Essi, quindi, pensano che tale modello debba essere sostituito – o comunque integrato – dall'esperienza profonda del mondo e delle cose che la cultura orientale ha privilegiato.

In generale, si è diffusa la convinzione che l'Occidente vinca a livello mondiale con la sua razionalità scientifica e tecnologica, ma abbia bisogno di qualcosa che non trova più nella propria realtà culturale, nella sua tradizione. Si guarda ad Oriente perché la crisi della ragione è sempre più evidente e avvertita. La società dei consumi, la società affluente, appare



ricca di prodotti ma povera di spiritualità. E, anche là dove ha conquistato grandi successi, essa mostra dei limiti. Così, ad esempio, si ritiene che la medicina occidentale veda più la malattia che il malato, conosca le patologie del corpo ma non sappia cogliere l'unità profonda tra la dimensione fisica e quella spirituale.

Secondo **Emmanuel Lévinas**, il guardare ad altre culture è un segno della *cattiva coscienza* dell'Occidente, che si rende conto di aver usato male la ragione contribuendo a determinare tragedie storiche e il crollo di molti valori. Umilmente l'Europa riconosce la sua non centralità, "che si traduce in interesse per tutte le civiltà, che hanno molto da insegnare e che potranno insegnare molto all'Europa, alla nostra Europa positiva, all'Europa della ragione e dell'ordine, e la cui vita, le cui forme culturali ci sono proposte come modelli". L'Europa sta prendendo atto, conclude, di dover guardare altrove, perché la sua concezione dell'umanità fondata sull'"isolamento dell'individuo, sull'ostilità degli individui gli uni verso gli altri", ha prodotto solo inquietudine e dolore.

Così l'Europa e l'Occidente riconoscono di avere bisogno di attingere ad altre fonti di spiritualità e di morale, ad altre visioni del mondo, in un rapporto che sia di conoscenza, di disponibilità al confronto e alla sfida, al cambiamento e all'arricchimento.

## I problema dell'identità

A partire dagli ultimi due decenni, un'ondata migratoria investe il Nord del mondo cambiando la composizione della sua popolazione, importando altri stili di vita, altri valori e religioni, altre rappresentazioni del mondo e della società. Ciò avviene proprio mentre il mondo occidentale – come il resto del pianeta – è coinvolto nei processi della globalizzazione e di una modernizzazione che modifica in profondità la vita della società.

Quello occidentale è ormai un mondo multiculturale costretto a interrogarsi non solo sulle crescenti differenziazioni che lo connotano, ma anche sulla propria identità, perché proprio il confronto con altre identità culturali mette in questione la propria.

Le questioni dell'identità e della differenza sono oggi al centro della riflessione poiché il processo di globalizzazione, spingendo con forza all'omologazione culturale e alla riduzione delle differenze (anche per effetto della "rete" multimediale e telematica che ha assunto, ormai, dimensioni planetarie), provoca, come reazione, il *ripiegamento* di individui e gruppi sociali ed etnici su tutto ciò che sembra costituire la propria *identità separata*, alimentando una crescente ricerca delle proprie radici etniche e culturali. D'altra parte, anche per aprirsi al rapporto con altre culture una riflessione sulla propria identità culturale diventa essenziale.

Sulla questione dell'identità si confrontano due orientamenti.

Il primo riconduce l'identità ad una sola appartenenza, prevalentemente di tipo religioso. Questo tipo di identità è tornata a far sentire la sua forza in un'epoca caratterizzata dal declino delle grandi ideologie politiche e in cui, per motivi diversi, si sono moltiplicati conflitti e guerre che hanno stimolato tra i belligeranti una più stretta identificazione con le rispettive civiltà di appartenenza. Tra i sostenitori di questo concetto di identità si può collocare, tra gli altri, il politologo statunitense **Samuel Huntington**, autore de *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*. Secondo lo studioso, le cui tesi hanno suscitato un ampio dibattito, "sotto la spinta della modernizzazione, la politica planetaria si sta ristrutturando secondo linee culturali. I popoli e i paesi con culture simili si avvicinano. Le alleanze determinate da motivi ideologici o dai rapporti tra le superpotenze lasciano il campo ad alleanze definite dalle culture e dalle civiltà. I confini politici vengono ridisegnati affinché coincidano con quelli culturali... Le comunità culturali stanno sostituendo i blocchi della Guerra Fredda e le linee di faglia tra civiltà stanno diventando le linee dei conflitti nella politica globale".

L'economista e filosofo indiano **Amartya Sen** critica invece questo modo di suddividere gli abitanti del pianeta "sulla base di qualche sistema di ripartizione *unico e sovrastante*": lo definisce un "approccio solitarista", in quanto considera un solo aspetto dell'identità umana, mentre la nostra identità è fatta di *molteplici appartenenze*.

### AMARTYA SEN LA PLURALITÀ DELLE NOSTRE IDENTITÀ

Nella nostra vita quotidiana noi ci consideriamo membri di una serie di gruppi: facciamo parte di tutti questi gruppi. La stessa persona può essere, senza la minima con-

tradizione, di cittadinanza americana, di origine caraibica, con ascendenze africane, cristiana, progressista, donna, vegetariana, maratoneta, storica, insegnante, romanziera, femminista, eterosessuale, sostenitrice dei diritti dei gay e delle lesbiche, amante del teatro, militante ambientalista, appassionata di tennis, musicista jazz e profondamente convinta che esistano esseri intelligenti nello spazio con cui dobbiamo cercare di comunicare al più presto (preferibilmente in inglese). Ognuna di queste collettività, a cui questa persona appartiene simultaneamente, le conferisce una determinata identità. Nessuna di esse può essere considerata l'unica identità o l'unica categoria di appartenenza della persona. L'inaggrabile natura plurale delle nostre identità ci costringe a prendere delle decisioni sull'importanza relativa delle nostre diverse associazioni e affiliazioni in ogni contesto specifico.

*Identità e violenza*

Dunque, l'identità è una faccenda complicata, che non può essere affrontata con logiche riduzioniste. Ne è convinto anche lo scrittore libanese **Amin Maalouf**, secondo cui non è una sola ma sono diverse le "appartenenze" che costituiscono l'identità di ciascuno, anche se questa appare come "una" ed è vissuta come un tutto: essa "non è una giustapposizione di appartenenze autonome, non è un 'patchwork', è un disegno su una pelle tesa; basta che una sola appartenenza venga toccata ed è tutta la persona a vibrare". Invece, secondo Maalouf, nel mondo continua a prevalere una "concezione 'tribale' dell'identità", prodotto di conflitti passati e spesso accettata acriticamente, per abitudine o rassegnazione.

Sia Sen che Maalouf criticano questa concezione dell'identità non solo per ragioni di ordine metodologico e culturale, ma soprattutto perché vi vedono la radice di un atteggiamento violento e intollerante. Maalouf osserva che l'"identità" è una nozione ambigua e non si sa quando da aspirazione legittima diventi uno strumento di guerra.

## IDENTITÀ E VIOLENZA

**AMARTYA SEN**

A promuovere la violenza è la coltivazione di un sentimento di inevitabilità riguardo a una qualche presunta identità unica – spesso belligerante – che noi possederemmo e che apparentemente pretende molto da noi (spesso cose del genere più sgradevole). L'imposizione di una presunta identità unica spesso è una componente fondamentale di quell'arte marziale che consiste nel fomentare conflitti settari.

*Identità e violenza*

**AMIN MAALOUF**

Parlo di identità "omicide" – tale definizione non mi sembra impropria nella misura in cui la concezione che denuncio, quella che riduce l'identità a una sola appartenenza, radica gli uomini in un atteggiamento parziale, settario, intollerante, dominatore, talvolta suicida, e li trasforma assai spesso in assassini, o in sostenitori di assassini. La loro visione del mondo ne viene deformata e distorta.

*L'identità*

Anche il sociologo polacco **Zygmunt Bauman** vede l'identità, soprattutto oggi, come una questione complessa, un problema in cui è difficile "far quadrare il cerchio", anche perché le comunità in cui viviamo sono "saldate insieme unicamente da idee o vari principi", sono cioè espressione non di un fatto originario ma di un'appartenenza per scelta. Ecco perché leggere l'identità attraverso un'unica appartenenza non è accettabile: essendoci tante idee e principi, vi sono anche tante comunità cui si aderisce e che chiedono di fare o rivedere scelte, cercano di conciliare esigenze contraddittorie, quindi comunità tendenzialmente instabili e precarie.

Si diventa consapevoli che l'“appartenenza” e l'“identità” non sono scolpite nella roccia, non sono assicurate da una garanzia a vita, che sono in larga misura negoziabili e revocabili; e che i fattori cruciali per entrambe sono le proprie decisioni, i passi che si intraprendono, il modo in cui si agisce e le determinazioni a tener fede a tutto ciò.

*Intervista sull'identità*

Bauman contesta che si possa considerare l'identità come un parto “naturale” dell'esperienza umana. Essa è invece un *prodotto storico*, come mostra l'esempio dell'idea di “nazione”, che è stata “imposta” dal nascente Stato moderno per ricondurre ad unità una realtà fatta di molteplici tradizioni, leggi e costumi.

L'identità diventa un problema, anzi un “grappolo di problemi”, quando viene scossa o messa in discussione un'appartenenza che si pensava come una condizione senza alternative. Ma questo accade e accadrà sempre più spesso per varie ragioni, la prima delle quali è quella che Bauman definisce “**modernità liquida**”, un processo che ‘scioglie’ non solo strutture e istituzioni sociali, ma anche certezze e punti fermi.

## LE IDENTITÀ “LIQUIDE”

Nella nostra epoca il mondo attorno a noi è tagliuzzato in frammenti scarsamente coordinati, mentre le nostre vite individuali sono frammentate in una successione di episodi mal collegati tra di loro. [...] La maggior parte di noi ha difficoltà a risolvere il problema della coerenza e della continuità della nostra identità nel tempo. Pochi tra noi, per non dire nessuno, sono in contatto con solo una “comunità di idee e di principi” per volta e perciò la maggior parte di noi ha un'analogia difficoltà col problema della coerenza di tutto ciò che ci distingue come persone. [...]

Trovarsi in ogni luogo del tutto o in parte “fuori posto”, non essere completamente da nessuna parte (senza cioè restrizioni, o diffide, senza alcuni aspetti di sé che “saltano agli occhi” e sono visti come strani dagli altri) può essere un'esperienza sconvolgente, talvolta irritante. [...]

Le “identità” fluttuano nell'aria, alcune per propria scelta, ma altre gonfiate e lanciate da quelli intorno, e si deve stare costantemente in allerta per difendere le prime contro le seconde; c'è maggior probabilità di malintesi e l'esito di trattative è sempre incerto. [...] Si può perfino cominciare a sentirsi dappertutto *chez soi*, “a casa”, ma il prezzo da pagare è accettare che in nessun posto ci si sentirà pienamente e veramente a casa.

*Intervista sull'identità*

L'identità, più che un fatto acquisito è un problema, un compito, “il traguardo di uno sforzo”, qualcosa che va costruito partendo da zero. Quello di cui si va sempre più prendendo atto è che ci si muove in una condizione di “perenne provvisorietà dell'identità”, che, a sua volta, spiega la voglia di un'identità che risponda a un desiderio di sicurezza, che ponga fine “a una condizione sfibrante e ansiogena”.

Si tratta di una condizione inevitabile nell'era della globalizzazione, nella quale la mescolanza di culture coinvolge tutti e costringe pertanto a rivedere l'idea di identità e a proporre una nuova.

Per Maalouf, da questo punto di vista, giocheranno un ruolo importante quelli che chiama i “**frontalieri**”, cioè coloro che per nascita, scelta di vita o necessità si sono trovati a far parte di diverse comunità, stanno sulla frontiera tra due comunità opposte, hanno oltrepas-

sato “le linee di frattura etniche o religiose o di altra natura”. “Quelli fra loro che potranno assumere pienamente la propria diversità serviranno da ‘staffetta’ fra le diverse comunità, le diverse culture, e, in certo qual modo, costituiranno l’elemento cementante in seno alle società in cui vivono”.

## L’identità dell’Occidente

La questione dell’identità e del rapporto tra le culture, che tocca tutti, investe attualmente con singolare forza proprio l’Occidente, il cui modello culturale si è imposto a livello planetario grazie ai prodigiosi sviluppi della scienza e della tecnica e all’affermazione del capitalismo, che guida il processo di globalizzazione.

Nella riflessione sulla propria identità sviluppata dall’Occidente si possono distinguere diverse posizioni.

Un primo orientamento tende ad evidenziare gli aspetti positivi della civiltà e della cultura occidentali, come la scienza e la tecnica, ma anche i valori di democrazia e di libertà, l’elaborazione e l’affermazione di diritti universali dell’uomo, la distinzione della politica dalla religione, l’idea di tolleranza. Non di rado su questi aspetti si fonda la tesi di una superiorità dell’Occidente rispetto alle altre culture.

Ma nello stesso Occidente vi è anche una riflessione critica sulla tecnica che distrugge l’*habitat* dell’uomo, sull’imperialismo della scienza che limita e impoverisce la nostra visione della realtà. Si levano inoltre voci contrarie a un modello di sviluppo tutto centrato sulla crescita del prodotto interno lordo (quindi della ricchezza) e poco o nulla sulla qualità della vita. Per non parlare della nuova consapevolezza delle responsabilità del Nord nello sfruttamento e nella permanente povertà del Sud del mondo.

Un’altra posizione è quella di chi propone per l’Occidente un’identità fondata sul recupero della sua tradizione filosofica, spirituale e religiosa. Se l’Europa – come anche l’Occidente intero – è oggi “un cantiere, una casa in costruzione”, bisogna che si radichi nuovamente nella sua identità interiore. Le radici dell’Europa, sostiene **Giovanni Reale**, sono greche e cristiane: stanno nella filosofia e nella sapienza greche, integrate dalla concezione cristiana della persona e di Dio.

La modernità e il dominio incontrastato della scienza hanno portato all’oblio di queste radici. Riaffermarle non significa chiudersi al rapporto con altre culture, né si può pensare che un atteggiamento di apertura e di tolleranza implichi la rinuncia alle proprie peculiarità. Anzi, sottolinea Georg Gadamer, “è proprio la forza che deriva dalla certezza di quella identità, a rendere possibile la tolleranza”.

La consapevolezza e la conservazione della propria identità non escludono dunque la comprensione e l’apertura all’“Altro”, ma ne costituiscono una condizione. Reale osserva che “se non mantenesse una propria identità, l’Europa cesserebbe di esser tale, e il ‘mosaico’ che affastella differenti culture senza una precisa unità non potrebbe che infrangersi e sbriciolarsi in tempi brevi”.

La tesi che nega la necessità di un’identità e ritiene che l’Europa debba aprirsi a tutte le differenze senza porre alcun *limes*, continua Reale, è “frutto di quel ‘relativismo’ che altro non è se non una maschera del ‘nichilismo’”. “Sotto la proclamazione del pari valore di tutte le culture si cela un *azzeramento dei valori*. Le diverse culture sarebbero tutte quante uguali; nessuna avrebbe un valore proprio, ossia sarebbero tutte non-valori, per il motivo che i valori hanno perduto realtà ontologica”.

## Il punto di vista degli “altri”

Quanto al punto di vista delle altre civiltà e culture sull’Occidente, prevalgono due diversi atteggiamenti:

- quello di chi guarda all’Occidente come modello di sviluppo economico, per assimilarne la scienza e la tecnica, condividendone in genere anche le grandi idee, le istituzioni e gli stili di vita;
- quello di chi, pur senza contrapporsi ad esso, rivendica orgogliosamente i propri valori culturali, i propri stili di vita, considerandoli altrettanto validi di quelli occidentali.

Sempre più spesso vi è inoltre chi critica o rifiuta l’Occidente poiché nel passato ha schiacciato e umiliato i popoli colonizzati e attualmente esercita un dominio economico e



tecnologico sul mondo; inoltre la diffusione dei suoi modelli di consumo e di comportamento sta spazzando via gli stili di vita e i valori di altre culture.

Considerazioni di questo tipo alimentano un atteggiamento anti-occidentale, molto diffuso in diverse aree del pianeta. Per molti di coloro che sono nati in seno alle culture sconfitte dal predominio occidentale – nota **Amin Maalouf** – la modernizzazione, che è sempre più sinonimo di occidentalizzazione, ha implicato l'abbandono di una parte di sé, un certo grado di amarezza e di umiliazione perché comportava e comporta una profonda crisi d'identità. Ne conseguono allora la tendenza a un ritorno indietro, l'affidarsi di molti ai simboli dell'arcaismo per affermare la propria differenza, il ricorso alla religione come "rifugio spirituale, rifugio identitario".

**Amartya Sen** nega che alcune delle idee che caratterizzano positivamente la modernità possano essere attribuite al solo Occidente: esse sarebbero infatti comparse prima ancora in società orientali. Sen teme che tali idee, identificate esclusivamente con l'Occidente, possano essere travolte dall'ostilità antioccidentale, non potendo così svilupparsi in quelle culture in cui pure erano originariamente presenti.

L'idea della democrazia, alla cui affermazione l'Occidente ha dato un contributo innegabile, è presente anche in altri contesti culturali. Sen individua forme di democrazia nei concili buddisti e nell'opera dell'imperatore indiano Ashoka, che nel III secolo a.C. promulgò uno dei primi regolamenti per la discussione pubblica. Ma anche nel Giappone del VII secolo d.C. (600 anni prima della *Magna Charta*, nota Sen), dove il principe buddista Shotoku emanò una costituzione in cui si affermava tra l'altro che "le decisioni su questioni importanti non devono essere prese da una persona sola. Devono essere discusse con molte persone". Nella stessa costituzione era anche espresso il rispetto e la tolleranza per la diversità delle opinioni.

Anche nei regni islamici fioriti in Africa tra il X e il XVI secolo si possono trovare esempi di dibattito pubblico. Maalouf ricorda che nella storia dell'Islam c'è stato spazio per la tolleranza e la capacità di coesistenza con l'altro. E, ancora a proposito dell'Africa, Sen riporta le parole di Nelson Mandela, il quale ricorda quanta influenza abbia avuto su di lui l'assistere allo svolgimento democratico delle riunioni locali nella sua città natale.

Perfino la "cosiddetta scienza occidentale", conclude Sen, ha attinto ad un patrimonio globale, a "una catena di rapporti intellettuali che lega la matematica e la scienza dell'Occidente a una quantità di scienziati non occidentali".

## **C**omunitarismo e Liberalismo

La presenza di diversi gruppi etnici all'interno del medesimo ordinamento nazionale, sempre più frequente nelle contemporanee società occidentali, da un lato comporta la tendenza di ciascuno di essi ad affermare la propria **identità culturale** evidenziando le sue peculiari *differenze*, dall'altro vede lo Stato riconoscere l'**eguaglianza** di tutti i membri della società, indipendentemente dall'appartenenza etnica.

Si verifica così una contrapposizione tra la richiesta di riconoscimento della propria specificità da parte delle diverse comunità etnico-culturali e il principio dell'uguaglianza formale di tutti i cittadini, sancito dallo Stato di tipo liberale prescindendo da ogni loro ulteriore caratterizzazione.

I cosiddetti **comunitaristi**, considerando insufficiente il riconoscimento "universale" dei diritti individuali, rivendicano per ogni cittadino il diritto al riconoscimento di una propria identità comunitaria, ossia l'appartenenza a una data etnia o comunità culturale.

**Charles Taylor**, uno dei maggiori teorici dei *comunitarians*, mette in evidenza la crescente domanda di riconoscimento da parte dei gruppi minoritari e l'insufficienza della politica della pari dignità, ossia del diritto astrattamente uguale per tutti gli individui. Si tratta allora di riconoscere a questi gruppi un'"identità irripetibile, distinta da qualunque altra", onde evitare che essi o gli individui che li compongono possano "subire un danno reale".

Taylor non nega la validità del liberalismo classico e della sua affermazione di diritti universali propri di tutti gli uomini, ma ritiene che esso vada "rettificato" mediante una concreta **politica delle differenze** che riconosca e tuteli identità e fini collettivi di quei gruppi. Altrimenti si rischia di imporre una cultura unica che nega e schiaccia le differenze.

CHARLES TAYLOR

## POLITICA DELLE DIFFERENZE E POLITICA DELLA DIGNITÀ UNIVERSALE

La nostra identità [è] plasmata, in parte, dal riconoscimento o dal mancato riconoscimento, spesso da un misconoscimento, da parte di altre persone, per cui un individuo o un gruppo può subire un danno reale, una reale distorsione, se la società e le persone che lo circondano gli rimandano, come in uno specchio, un'immagine di sé che lo limita o sminuisce e umilia. [...]

La nascita della nozione moderna di identità ha dato origine a una politica della differenza. [...] Ognuno dovrebbe essere riconosciuto per la sua identità, che è unica: ma qui "riconoscimento" significa una cosa diversa. Ciò che si afferma con la politica della pari dignità è voluto come universalmente uguale, come un bagaglio universale di diritti e dignità; la politica della differenza ci chiede invece di riconoscere l'identità irripetibile distinta da quella di chiunque altro, di questo individuo o di questo gruppo. L'idea di base è che proprio questa differenza è stata ignorata, trascurata, assimilata a un'identità dominante o maggioritaria. [...] Là dove la politica della dignità universale lottava per forme di non discriminazione del tutto "cieche" ai modi in cui i cittadini si distinguevano fra di loro, la politica della differenza ridefinisce spesso la non discriminazione come un qualcosa che ci impone di fare di queste distinzioni la base di un trattamento differenziato. [...]

Questi due modi di fare politica, basati entrambi sulla nozione di uguale rispetto, entrano in conflitto. Per uno, il principio dell'uguale rispetto impone di trattare gli esseri umani in modo cieco alle differenze: l'intuizione fondamentale, cioè che questo rispetto è dovuto agli umani, ha il suo punto focale in ciò che è identico in tutti. Per l'altro, dobbiamo riconoscere la particolarità e addirittura coltivarla. La critica che la prima modalità fa alla seconda è che viola il principio di non discriminazione; la critica che la seconda fa alla prima è che nega l'identità facendo rientrare gli esseri umani in uno stampo omogeneo che non è la loro immagine fedele. [...] Ma in genere l'accusa va più in là, fino a sostenere che il presunto insieme neutrale dei principi, ciechi alle differenze, della politica dell'uguale dignità in realtà rispecchia una cultura unica ed egemone, cosicché solo le culture minoritarie od oppresse sono costrette ad assumere una forma estranea. Di conseguenza la presunta società equa e cieca alle differenze non solo è disumana (perché sopprime l'identità) ma è a sua volta, in modo sottile e inconscio, fortemente discriminatoria.

*La politica del riconoscimento*

**Jürgen Habermas** sostiene, invece, che non si devono considerare le minoranze etno-culturali come delle società separate, cui riconoscere "diritti di gruppo" diversi da quelli di tutti gli altri. I principi su cui si fonda lo Stato democratico e liberale sono universali e garantiscono a ognuno la tutela e il rispetto delle tradizioni culturali cui appartiene.

Una cultura può essere "protetta", "garantita", solo se non la si sottrae al confronto e se non si nega all'individuo il diritto di esprimere l'accettazione o il rifiuto dei valori in cui tradizionalmente si riconosce il suo gruppo di origine. Questo vale per ogni cultura, anche per quella maggioritaria, che non può sottrarsi a una costante revisione critica, pena una perdita di "vitalità".

In mancanza di una tale apertura, il rischio che Habermas intravede è che queste comunità, chiuse in se stesse, possano assumere "un certo carattere fondamentalistico e reattivo" e che siano spinte "a forme di lotta regressiva".

JÜRGEN HABERMAS

## LA SFIDA MULTICULTURALE

La politica del riconoscimento propugnata da Taylor si metterebbe da sola nei pasticci ove volesse legarsi alla presupposizione di un "eguale valore" tra le culture (o di un loro eguale contributo alla civilizzazione mondiale). Il diritto al pari rispetto che ciascu-

no può pretendere anche nei contesti di vita che sono costitutivi della sua identità non ha nulla a che vedere con una presupposta “eccellenza” della propria cultura d’origine, o con una universale fruibilità delle sue prestazioni culturali. [...] Perciò la convivenza giuridicamente equiparata dei diversi gruppi etnici, e delle loro forme di vita culturali, non ha bisogno di essere tutelata da diritti collettivi. [...] Anche se fosse effettivamente possibile concedere simili “diritti di gruppo”, nell’ambito di uno stato democratico di diritto essi sarebbero non solo superflui ma anche normativamente discutibili. Infatti, la tutela di tradizioni e forme di vita costitutive dell’identità deve, in ultima istanza, servire unicamente al riconoscimento dei loro membri in quanto individui. [...]

Le tradizioni culturali, e le forme di vita in esse articolate, si riproducono di regola per il fatto di convincere tutti coloro le cui strutture della personalità ne risultano influenzate, motivandoli ad assimilarle e a svilupparle in una maniera produttiva. [...] Invece una “sopravvivenza garantita” dovrebbe necessariamente sottrarre ai partecipanti proprio quella libertà del dire-sì o dire-no che è oggi preliminare a qualsiasi acquisizione, o presa in cura, di una data eredità culturale. Nelle condizioni di una cultura fattasi riflessiva, possono mantenersi in vita soltanto le tradizioni e le forme di vita che, pur legando a sé i propri membri, non si sottraggano al loro esame critico e tengano sempre aperta ai discendenti l’opzione o di apprendere da tradizioni diverse o anche di convertirsi e mettersi in marcia verso nuovi lidi. [...] Persino una cultura maggioritaria che non sia minacciata conserva la sua vitalità soltanto attraverso un revisionismo spregiudicato: deve progettare alternative all’esistente, assimilare impulsi esterni, spingersi talora fino al punto di rompere con le proprie tradizioni.

*Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*

Il sociologo francese **Alain Touraine** esprime un orientamento analogo. Egli vede nelle posizioni multicomunitariste il segno di una tendenza che chiama “*demodernizzazione*”, nella quale – per effetto della globalizzazione – si separano le due componenti fondamentali della modernità, cioè l’attività tecnico-economica e la coscienza di sé. Egli guarda con particolare preoccupazione a quelli che chiama i processi di “ricomunitarizzazione”, che si manifestano nella moltiplicazione delle sette e delle identità culturali chiuse in se stesse, e, ancor peggio, nelle “politiche di pulizia etnica o di costruzione di regimi teocratici”. Diviene perciò necessario, a suo avviso, trovare un nuovo principio di collegamento tra le due componenti in tendenziale separazione, per evitare che vada distrutta “qualsiasi unità della cultura, della società e della personalità”.

A tale scopo, secondo Touraine, bisogna riaffermare i valori della moderna democrazia industriale, in Paesi che non possono ridursi ad aggregati di “comunità collegate tra di loro soltanto dal mercato e da altri sistemi di regolazione”, ma che devono piuttosto impegnarsi a rendere possibile il dialogo tra le culture, cioè a riconoscere, “in situazioni sociali concrete, il diritto di ciascun individuo e di ciascuna collettività di agire conformemente alla propria libertà e nel rispetto della libertà altrui”.

## **S**contro di civiltà?

Ancora più drammatiche, rispetto ai problemi delle società multiculturali, sono le prospettive di uno “scontro delle civiltà” a livello mondiale, ipotizzato e anzi previsto dal già citato politologo statunitense **Samuel Huntington** in un articolo del 1993 per la rivista “Foreign Affairs”, poi ampliato in un libro pubblicato nel 1996.

Huntington prevedeva che la fase successiva al termine della Guerra fredda e al crollo dell’universo comunista sarebbe stata segnata da conflitti di natura etnico-religiosa e di civiltà. “Nel mondo post-Guerra fredda, le principali distinzioni tra i vari popoli non sono di carattere ideologico, politico o economico, bensì culturale. Popoli e nazioni tentano di rispondere alla più basilare delle domande che un essere umano si possa fare: *chi siamo?*” E la loro risposta rimanda all’appartenenza a gruppi culturali “tribù, gruppi etnici, comunità religiose e, al livello più ampio, civiltà”. D’altra parte questo non dovrebbe meravigliare, dato che “la storia umana è la storia delle civiltà”, le quali hanno rappresentato “la più importante fonte di identificazione”. E nelle civiltà la religione ha rappresentato un basilare elemento

di caratterizzazione. Negli ultimi decenni del XX secolo, invece di attuarsi la scomparsa della religione prevista dalle élites intellettuali dell'Occidente, si è verificato il fenomeno opposto, cioè una generale rinascita religiosa, una "rivincita di Dio" (G. Kepel). Alcune religioni – come quella islamica – non solo hanno recuperato il terreno perso in precedenza, ma si sono espanse. All'interno delle religioni si sono costituiti "movimenti fondamentalisti dediti alla purificazione delle proprie dottrine e istituzioni, nonché a una riconfigurazione dei comportamenti individuali, sociali e pubblici, in accordo con i dogmi religiosi". Ciò ha provocato cambiamenti profondi, come la sostituzione del nazionalismo religioso a quello laico.

Verso la sua conclusione il XX secolo ha visto in effetti la fine dell'espansione dell'Occidente e la nascita di un atteggiamento di rivolta contro di esso. Sempre più le società non occidentali tendono a difendere i loro valori culturali da quelli "imposti" loro dall'Occidente. I conflitti che possono scaturire da questa contrapposizione tra culture diverse, rischiano di generare un'escalation e un allargamento dei conflitti locali, per l'intervento di altri gruppi o nazioni a sostegno dei "paesi fratelli". Questa spinta porterebbe ad aggregare popoli o nazioni affini per motivi culturali (anche se differenti sul piano ideologico e politico) in fronti contrapposti, segnati appunto dalla diversità di valori, tradizioni, costumi, concezioni di vita.

Oggi, e ancora per i prossimi anni, la cultura dell'Occidente è quella più potente e dominante, con una notevole capacità di diffondere i propri valori e stili di vita – oltre che di affermare i propri interessi. Agli altri non resta che cercare di emulare l'Occidente o di allearsi con lui, oppure, come stanno cercando di fare – secondo Huntington – le società confuciane e quelle islamiche, di contrapporsi all'Occidente, contando sulla crescita del proprio potenziale sia economico che militare. D'altra parte – nota lo studioso americano – la conflittualità tra Islam e cristianità occidentale dura da millequattrocento anni. Sembra così molto probabile, se non inevitabile, che questa contrapposizione si riproponga nella forma di un conflitto globale tra le due civiltà.

#### SAMUEL HUNTINGTON **ISLAM E OCCIDENTE**

Il vero problema per l'Occidente non è il fondamentalismo islamico, ma l'Islam in quanto tale, una civiltà diversa le cui popolazioni sono convinte della superiorità della propria cultura e ossessionate dallo scarso potere di cui dispongono. Il problema dell'Islam [è] l'Occidente, una civiltà diversa le cui popolazioni sono convinte del carattere universale della propria cultura e credono che il maggiore – seppure decrescente – potere detenuto imponga loro l'obbligo di diffondere quella cultura in tutto il mondo. Sono questi gli ingredienti di base che alimentano la conflittualità tra Islam e Occidente.

*Lo scontro delle civiltà*

Le tesi di Huntington hanno aperto un dibattito ancora in corso. Non pochi hanno condiviso la sua visione, soprattutto dopo l'attacco terroristico dell'11 settembre 2001 alle *Twin Towers* di New York, visto come una drammatica conferma che le civiltà, soprattutto quelle occidentale e islamica, sono incompatibili e votate alla contrapposizione.

Altri si oppongono invece all'idea di un inevitabile conflitto delle civiltà. L'islamista Gilles Kepel sostiene che niente è scontato nel rapporto tra Islam e Occidente e che il conflitto tra questi due mondi non è inevitabile.

**Amartya Sen** ha messo in discussione l'impianto stesso dell'analisi di Huntington, evidenziandone le insufficienze metodologiche oltre alla pericolosità delle implicazioni.

AMARTYA SEN

#### **È SBAGLIATA LA SUDDIVISIONE DELLA POPOLAZIONE IN CIVILTÀ**

Affidarsi a una ripartizione della popolazione mondiale in civiltà è assolutamente sbagliato, almeno per due diversi motivi. Il primo è che esiste un problema metodologico di base nella presunzione implicita che una suddivisione per civiltà sia l'unico criterio di classificazione rilevante, e che esso debba soffocare – o spazzare via – gli altri me-

todi. È già abbastanza negativo, anche se certo non sorprendente, che coloro che fomentano scontri a livello mondiale o violenza settaria a livello locale cerchino di imporre un'identità unica, conflittuale e predefinita, a quei soggetti da reclutare come "fantoria" della brutalità politica; ma è veramente triste vedere come questa ottusa visione venga significativamente rafforzata dal sostegno implicito che i guerrieri del fondamentalismo antioccidentale ricevono dalle teorie della classificazione unica degli abitanti del pianeta nate nei paesi occidentali.

Il secondo punto debole della suddivisione per civiltà, tipico di questo approccio, è che essa è basata su una rozzezza descrittiva e un'ingenuità storica straordinarie. Ignora di fatto molti dei maggiori elementi di diversità presenti all'interno di ogni civiltà, e trascura in gran parte le interazioni fra civiltà.

Questi due difetti gemelli producono una visione fortemente impoverita delle diverse civiltà e delle loro similitudini, delle loro connessioni, della loro interdipendenza nel campo della scienza, della tecnologia, della matematica, della letteratura, degli scambi, del commercio e del pensiero politico, economico e sociale. La percezione confusa della storia mondiale determina una visione eccezionalmente limitata di ciascuna cultura, che comprende una lettura singolarmente provinciale della civiltà occidentale.

*Identità e violenza*

## FILOSOFIA E INTERCULTURALITÀ

### Pensare l' "Altro"

Ci si chiede a questo punto quale possa essere il compito della filosofia in tale scenario dominato dalla multiculturalità e dalla necessità di promuovere il confronto e il dialogo tra le culture.

Si avverte, in effetti, l'esigenza di una **filosofia dell'interculturalità**: una filosofia che colga e sappia "fondare" l'importanza dell'apertura e dello scambio tra persone di culture diverse e che ne sappia mettere in rilievo sia la complessità e la problematicità, sia la potenziale ricchezza.

In questa prospettiva si può guardare alla riflessione di **Emanuel Lévinas** sull'Altro, considerata da molti come uno degli approcci meglio in grado di far prendere coscienza della necessità di una visione nuova e diversa dei rapporti fra gli individui e fra le culture: rapporti fra soggetti diversi che vanno riconosciuti e valorizzati come tali.

Finora, ha sottolineato Lévinas, nella cultura occidentale questo approccio non è stato possibile perché la tradizione metafisica, da Platone a Heidegger, ha cercato di assorbire e identificare l'altro a sé, spogliandolo della sua alterità. Si è privilegiato l'essere, smarrendo le differenze, le individualità; ma "l'essere è il non senso: ha senso solo l'esistente, l'uomo".

Non è stato il solo Lévinas a criticare questo approccio della metafisica occidentale: su questa strada si incontrano, ad esempio, Heidegger e Derrida. Ma è stato Lévinas a porre il rapporto con l'"Altro" al centro della filosofia, facendone lo spazio dell'etica, considerando l'Altro come colui che non potrò mai assimilare a me e che devo considerare e trattare, kantianamente, sempre come un fine e mai come un mezzo.

L'Altro, insomma, è irriducibile a me, "ai miei pensieri e ai miei possessi". Con lui posso e devo aprire un dialogo. Scrive Lévinas: "Andare incontro ad Altri nel discorso significa accogliere la sua espressione, nella quale egli va continuamente al di là dell'idea che un pensiero potrebbe portarne con sé". Indirizzarsi all'Altro significa offrire amicizia, ospitalità, rispetto e pace. Questi sono – dice Derrida a proposito di Lévinas – gli aspetti fondamentali della "struttura stessa del linguaggio umano". Aspetti che connotano la preliminare accoglienza dell'Altro e non sono facili né privi di tensione, pur non avendo nulla di utopico.

In prospettiva Lévinas vede la possibilità di una pace universale, di un'ospitalità universale (che, ricordiamo, era uno dei fondamenti del discorso di Kant sulla *Pace perpetua*). Commenta a sua volta Derrida: "gli uomini non possono disperdersi all'infinito sulla superficie della Terra, devono dunque **coabitare**".



## I nterculturalità e pace

Anche **Raimon Pannikar**, filosofo e sacerdote nato in Spagna ma di origine indiana, punta a valorizzare la prospettiva dell'Altro e il dialogo interculturale in vista della pace.

Pannikar parla di **interculturalità** e non di **multiculturalismo**, perché in quest'ultimo vede all'opera "la sindrome colonialista, che consiste nel credere che esiste una cultura superiore a tutte le altre – una *metacultura* – in grado di offrire loro una benevola condiscendente ospitalità".

Per lui il modello dell'approccio interculturale è dato proprio dalla filosofia, in quanto caratterizzata dalla ricerca, dal dubbio e dallo sforzo di 'andare oltre', anche se – osserva – essa ha sempre esercitato queste sue caratteristiche solo all'interno della propria cultura, mentre ora le si chiede di istaurare un dialogo **tra** le culture. Così intesa, ogni filosofia "è già un tentativo transculturale". Ad essa spetterebbero come oggetto le verità di fondo di ogni cultura.

Comunque, Pannikar non si nasconde che la buona volontà non basta e che molte sono le difficoltà per arrivare a realizzare un dialogo interculturale e la "pace": infatti "con la buona volontà si sono fatte guerre cruente, non ultime tra le quali le cosiddette 'guerre giuste'". Né sottovaluta le difficoltà teoriche, perché, se non si vuole restare alle semplici petizioni di principio, si deve conoscere la cultura dell'Altro: conoscenza che richiede molte competenze (che i singoli spesso non possiedono), ma anche *simpatia*, se non proprio amore.

Ancora più difficile è passare da una cultura di guerra ad una cultura di pace, perché questo richiede un cambiamento nella concezione della realtà. Egli è convinto del carattere *sovversivo* dell'interculturalità, che mette in discussione e chiede di cambiare anche convinzioni radicate in noi da millenni.

Per superare le difficoltà, egli ritiene che si debba attivare un "*circolo vitale*", ossia un atteggiamento di coraggiosa apertura al rischio che va al di là della logica, ma non per questo è irrazionale, poiché è animato sia dal *lógos* che dallo spirito.

L'interculturalità chiede di *trascendere il proprio punto di vista*, in presenza di differenze culturali che vanno rispettate. Cercare di instaurare nel mondo un pensiero unico o una civiltà unica, pensando di "convertire" le altre culture alla "nostra" in quanto più avanzata dal punto di vista tecnico e scientifico, sarebbe un peccato di "lesa umanità".

Soprattutto, Pannikar chiede alla filosofia di andare oltre il *dialogo dialettico* (da lui considerato come mero confronto tra due *lógoi*, due posizioni razionali tra le quali la ragione stabilisce chi "vince") per muoversi invece verso un "**dialogo dialogale**", che nasce dall'incontro di persone e in cui ciascuno riconosce i propri limiti, non assolutizza le proprie convinzioni e fa spazio all'ascolto e alla comprensione dell'Altro.

Questo dialogo non cerca di con-vincere, come avviene invece nel dialogo dialettico: difatti, la vittoria di una cultura sull'altra non ha mai portato la pace: "la distruzione del nemico non distrugge l'inimicizia". Il dialogo "dialogale" presuppone, al contrario, un impegno reciproco alla ricerca in comune, quindi un avventurarsi insieme verso l'ignoto, visto che l'esito di questa ricerca non è scontato, poiché non si sa se, in questo tentativo, riusciremo davvero a comprenderci l'un l'altro.

Vi è poi un aspetto di grande problematicità, dovuto al fatto che le culture non si situano sul versante del *lógos*, ma su quello del *mythos*: ogni cultura è infatti una visione globale, un orizzonte di intelligibilità per coloro che entro quel mito vivono. Ebbene, da quel mito non si può 'uscire' senza il contributo interculturale, senza un dialogo tra persone che cercano di operare "una osmosi tra due visioni della realtà". Ma questo non si può fare con il solo pensiero concettuale, che sa unicamente catalogare e classificare, mentre le "domande ultime" che sono a fondamento di ogni cultura non sono classificabili.

Il dialogo interculturale deve affidarsi ad un **linguaggio simbolico**, a parole primordiali che appartengono alla stessa natura dell'uomo. Non il concetto, infatti, ma il *simbolo* può essere veicolo del *mythos*.

## T ra eurocentrismo e relatività culturale

Sul piano teorico, appare cruciale la questione – delicatissima – della relatività o meno delle culture. Essa è tale anche perché affrontarla – da parte nostra – significa fare i conti con la concezione del "*primato*" dell'Europa e dell'Occidente, basata sull'idea di una superiorità scientifica e tecnica, oltre che di principi, valori e ordinamenti.

L'affermazione dell'Occidente sul resto delle popolazioni del pianeta è un dato incontro-

vertibile: da qualche secolo – come scrive Amin Maalouf – “la sua scienza è divenuta *la* scienza, la sua medicina è divenuta *la* medicina, la sua filosofia è divenuta *la* filosofia”. Si tratta di un avvenimento senza precedenti nella storia, che ha dato luogo alla prima vera civiltà planetaria. Ciò concorre a spiegare come mai la tesi della relatività delle culture sia stata sempre minoritaria nel mondo occidentale.

Ma oggi è sempre più difficile – se non impossibile – rifiutare di riconoscere la pluralità e la relatività delle culture. Tesi che suscita seri problemi particolarmente nel campo della morale. Difatti, in presenza di un panorama così ampio di espressioni culturali diverse, come si può pensare ad una morale unica? Da qui l'interrogativo cruciale: quale atteggiamento assumere laddove il modo di giudicare ciò che è bene e ciò che è male è in parte – o totalmente – diverso dal nostro?

Se si guarda all'universo dei diritti fondamentali dell'uomo che la civiltà occidentale ha contribuito a teorizzare e ad affermare, ci si può domandare se non sia positivo il fatto che l'Occidente abbia lottato per l'*universalità dei valori*, se non sia proprio questo il suo più prezioso apporto ad ogni civiltà. Ma su che cosa si fonda questa universalità di valori? Sulla ragione? Su *quale* ragione? Sulla “natura umana”? Ma di *quale* “natura” si tratta?

Ragione e natura umana sono di per sé concetti altamente problematici. Gli studi antropologici hanno portato a diffidare delle idee di “natura” e di “naturalità”. Scrive l'antropologo Marco Aime: “sovente ciò che ci appare naturale è in realtà solo il prodotto di abitudini consolidate nel tempo; e l'abitudine [...] la vediamo a ogni momento forzare le regole di natura”. Da questo punto di vista, dunque, non vi è nulla di meno naturale dell'abitudine, “la cui origine è assolutamente culturale e pertanto arbitraria”.

Che cosa, allora, è “*natura*” e quanto è ampio, invece, lo spazio di ciò che appartiene alla “*cultura*”, a ciò che l'uomo stesso ha prodotto, trasformato, “creato”? In altri termini, anche ammettendo che vi sia “uguaglianza di natura” fra le diverse popolazioni del pianeta (ad esempio un'identica natura psichica), ciò non impedisce di riconoscere che da questa ‘natura’ possano derivare “risposte diverse, e pertanto culturali, a situazioni condizionate da eventi esterni” (Marco Aime).

Certamente, dietro al riconoscimento della pluralità e relatività delle culture vi è il timore, che non pochi esprimono, che si arrivi al *relativismo*, cioè ad una concezione che uguaglia tutte le culture e conduce al nichilismo, considerato la negazione sia di ogni verità che di ogni valore. Una concezione che oggi si imputa soprattutto al pensiero “postmoderno”, in cui si sostiene la fine della metafisica, quindi anche delle verità e dei valori “oggettivi”, “assoluti”.

D'altra parte, in presenza di diverse culture, chi dispone di uno o più “criteri sovraculturali” in grado di decidere in modo assoluto della maggiore o minore validità di questa o quella cultura?

Di fronte a questa *impasse*, conclude Pannikar, “c'è una via *media fra l'assolutismo e il relativismo culturale: la relatività culturale*”. Egli intende dire che, disponendoci in un atteggiamento interculturale, “possiamo valutare un'altra cultura solo alla luce della nostra, anche se siamo coscienti che i nostri criteri non sono assoluti. Ci resta solo il dialogo con le altre culture”. E dobbiamo tener conto che vi è comunque un “fondo comune”: ogni cultura va infatti considerata come *un modo di percepire delle “invarianti umane”*: ad esempio “tutti gli uomini mangiano e dormono, ma il senso del mangiare e del dormire non è lo stesso in tutte le culture”. Allora, in mancanza di criteri assoluti, l'unica strada per la filosofia interculturale è cercare di seguire la via di mezzo: “il suo metodo è il dialogo come apertura all'altro”, animato dal desiderio di concordia.

## TESTI PER LA DISCUSSIONE E L'APPROFONDIMENTO

### TESTO 1

#### DIALOGO E INTERCULTURALITÀ

RAIMON PANNIKAR

Come possono dialogare due [culture]? Anzitutto si deve evitare di cominciare con la critica negativa dall'esterno [...]. Il vero dialogo non è uno sfogo e tanto meno uno scontro di due partiti.

Il primo passo consiste nel cancellare i malintesi come, per esempio, quello per cui la storia non sia importante o che la circolarità del tempo significhi un ritorno degli stessi eventi in un "secondo momento" (che non esiste, se il tempo è circolare) o che la storia cancelli l'eternità o sia tutta la realtà. Se si afferma che Gesù è un personaggio storico, il cristiano lo interpreterà come reale, ma il visnuita come non degno della sua fede; parimenti se si afferma che Krsna è un personaggio non storico, il visnuita lo interpreterà come divinamente reale e il cristiano come oggetto di fede mitica nel senso negativo della parola.

Il secondo passo consiste nello spiegare le rispettive visioni in forma intelligibile all'interlocutore – il che necessita della comunicazione linguistica. Se si riesce a capirsi a vicenda, si scopre la verosimiglianza delle due concezioni all'interno dei rispettivi contesti. Questa comprensione non è concettuale (i concetti possono essere incompatibili), ma simbolica – il che implica una certa empatia e partecipazione in un universo simbolico che non è esclusivamente epistemologico.

Il terzo passo è rappresentato dal proprio *dia-logos*, vale a dire dal passare attraverso il *logos* per arrivare a "ciò" che si vuol dire – che sta "dietro" quello che traspare nella parola –, alla *res significata*, al referente. Si è creato in tal modo un campo in cui la discussione può continuare seguendo i criteri di verità accettati mutualmente – i *pramdna* della tradizione indica. Si potrà giungere allora a una certa intesa o continuare a pensare che l'interlocutore è in errore, ma si individueranno i motivi per i quali le opinioni differiscono e si giungerà a quelle opzioni fondamentali che costituiscono la ricchezza e il tormento della condizione umana.

Sul terreno dell'esistenza umana questi tre atteggiamenti essenzialmente diversi non si escludono a vicenda. Questo ci porta a ribadire che ciò che è costitutivo dell'uomo è il dialogo stesso – che non è quindi solo uno strumento. L'uomo, in quanto tale, è un essere dialogale, non un individuo isolato. Ne deriva che sostenere che non si può prescindere dal dialogo in qualunque problema umano equivale a dire che non si può prescindere dall'uomo in qualsivoglia questione riguardante l'uomo.

da R. Pannikar, *Pace e interculturalità*, Jaka Book, Milano 2006

### TESTO 2

#### MULTICULTURALISMO E LIBERTÀ

AMARTYA SEN

Nel mondo contemporaneo c'è una forte richiesta di multiculturalismo. È un concetto abbondantemente citato in sede di elaborazione delle politiche sociali, culturali e politiche, specialmente in Europa occidentale e in America. Non è sorprendente, considerando che l'incremento dei contatti e delle interazioni globali, e in particolare dei movimenti migratori di massa, ha portato pratiche diverse di differenti culture a vivere una accanto all'altra. L'esortazione ad "amare il prossimo tuo" è accettata in modo generalizzato quando il prossimo conduce, in linea di massima, il tuo stesso genere di vita ("continueremo la conversazione la prossima domenica mattina, quando l'organista farà una pausa"), ma per amare il prossimo tuo ora bisogna necessariamente interessarsi ai diversissimi stili di vita praticati da chi ci vive accanto. La natura globalizzata del mondo contemporaneo non consente il lusso di ignorare i difficili interrogativi posti dal multiculturalismo.[...]

Esistono, direi, due approcci fondamentalmente distinti al multiculturalismo, uno dei quali si concentra sulla promozione della diversità come un valore in sé; l'altro approccio si concentra sulla libertà di ragionamento e di decisione, e celebra la diversità culturale nella misura in cui essa è liberamente scelta (per quanto possibile) dalle persone coinvolte. [...]

Una delle questioni centrali è il modo di vedere gli esseri umani. Devono essere classificati in base alle tradizioni ereditate (in particolare alla religione ereditata) dalla comunità in cui sono nati, dando per scontato che quella identità non scelta abbia automaticamente la priorità su altre affiliazioni legate alla politica, alla professione, alla classe, al genere, alla lingua, alla letteratura, ai coinvolgimenti sociali e a molte altre cose? Oppure devono essere considerati individui dalle tante affiliazioni e associazioni, sulla cui importanza e priorità sono loro stessi a dover prendere una decisione (e ad assumersi le responsabilità che derivano da una scelta ragionata)? E ancora: dobbiamo valutare la bontà di un sistema multiculturale da come “lascia in pace” gli individui di origine culturale differente, oppure da come mette in grado questi stessi individui, attraverso le opportunità sociali di istruzione e partecipazione alla società civile e al progresso politico ed economico del paese, di compiere scelte ragionate? Sono interrogativi cruciali, che non possono essere ignorati se si desidera una valutazione corretta del multiculturalismo.

da A. Sen, *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari 2006

## TESTO 3

## L'ITALIA E LA SFIDA DELL'INTEGRAZIONE

EDMONDO BERSELLI

La premessa d'obbligo ci dice che dobbiamo considerare la differenza come un valore, e non come una nevrosi sociale. Vale a dire: mettiamoci il cuore in pace, non sarà possibile tornare alle comunità omogenee [...]. Ormai [...] dobbiamo imparare a trattare con naturalezza la diversità che convive con noi. Siamo chiamati a guardare alla differenza fra le culture come a un'opportunità, a una *chance* di conoscenza e di confronto.

L'illusione del *melting pot*, della società frullatore, che sminuzza e fonde tutte le differenze in un unico grande crogiolo, è già tramontata nell'America del Nord, dove la minoranza nera negli ultimi tre decenni ha sviluppato forme intensamente antagonistiche di identità etnica e di autorappresentazione culturale, e dove le comunità ispaniche e asiatiche hanno rifiutato l'omologazione. Occorre perciò trovare un criterio che consenta di abbinare il rispetto per chi è diverso da noi, per la sua cultura, per la sua sensibilità, per la sua fede, a principi universali di cittadinanza. Vale a dire: bisogna trovare un punto intermedio in cui la specificità non è separatezza, l'etnicità non è una rivendicazione chiusa ed esclusiva, la cultura “altra” non è la premessa di un atteggiamento deliberatamente conflittuale.

[...] Ciò significa che l'accesso a una serie di diritti deve essere bilanciato con l'attribuzione di una serie analoga di doveri. Questo è un punto su cui la nostra cultura collettiva non è particolarmente attrezzata. Noi siamo abituati alle infinite gradazioni della zona grigia, in cui leggi e infrazioni alla legge convivono. Ma su questo punto dovremmo essere intransigenti. Non possiamo offrire “mezzi diritti” richiedendo in cambio “mezzi doveri”.

Dobbiamo pensare che in prospettiva l'immigrazione porrà, se già non lo ha posto, un problema stringente, su cui sarà necessaria una risposta non evasiva: ed è il problema della cittadinanza. Vale a dire che non potremo vivere a lungo insieme a cittadini dimezzati, titolari di diritti solo parziali. La presenza di individui e gruppi connotati dalla differenza di etnia e di cultura non può essere concepita solo in termini di tolleranza.

E se non possiamo accettare che esistano comunità chiuse, che si autoescludono dalla collettività, se cioè dobbiamo pretendere che anche nelle collettività dell'immigrazione venga riconosciuto quel complesso di norme e di vincoli che siamo abituati ad associare all'espressione “Stato di diritto”, dall'altro lato dobbiamo anche essere pronti a offrire ai membri delle comunità migratorie ciò che conferisce *di fatto* e *di diritto* la cittadinanza.

Di fatto, è il lavoro che assegna ai cittadini la possibilità di inserirsi nel circuito economico, e quindi di vivere un'esistenza autonoma. Ma il lavoro non basta. Spesso il lavoro degli immigrati è un sotto-lavoro, è lavoro nero, è autentico sfruttamento.

Se si vuole declinare radicalmente il criterio della cittadinanza, è necessario abbattere i tabù politici residui e pensare che il punto intermedio fra il diritto e il dovere (fra il diritto di essere considerato cittadino di un Paese e il dovere di comportarsi secondo le regole di questo Paese) è sanzionato esclusivamente dalla possibilità di votare.

da E. Berselli, in “Specchio” (n.144), 1998

## ATTIVITÀ PER LA DISCUSSIONE E L'APPROFONDIMENTO

### 1 Prendi posizione

- Ritieni più probabile l'incontro o lo scontro di civiltà?
- Che cosa 'definisce' l'identità sociale?
- Tutte le civiltà sono uguali, oppure c'è n'è una superiore alle altre?

### 2 L'identità? Ha una natura a doppio taglio

*L'identità – sarà bene esser chiari su questo punto – è un “concetto fortemente contrastato”. Ogni volta che senti questa parola, puoi star certo che c'è una battaglia in corso. Il campo di battaglia è l'habitat naturale per l'identità. L'identità nasce solo nel tumulto della battaglia, e cade addormentata e tace non appena il rumore della battaglia si estingue. È dunque inevitabile che abbia una natura a doppio taglio. [...] L'“identità” è una lotta al tempo stesso contro la dissoluzione e contro la frammentazione; intenzione di divorare e allo stesso tempo risoluto rifiuto di essere divorati... Il liberalismo e il comunitarismo, quantomeno nella loro essenza pura ed esplicitamente dichiarata, sono due tentativi opposti di riforgiare la spada dell'identità facendone una sciabola a un solo taglio. Demarcano i poli immaginari di un continuum lungo cui tutte le battaglie d'identità reali vengono combattute e tutte le pratiche identitarie vengono elaborate. Ogni identità sfrutta fino in fondo uno, e uno soltanto, dei due valori, entrambi amati e ugualmente indispensabili per un'esistenza umana decente e compiuta: la libertà di scelta e la sicurezza offerta dall'appartenenza.*

da Z. Bauman, *Intervista sull'identità*, Laterza, Roma-Bari 2003

- Alla luce delle informazioni sul Comunitarismo contenute in questo Percorso e nell'Unità 20, prendi spunto dalle affermazioni di Bauman sul concetto di “identità” per spiegare in un saggio breve l'opposizione liberalismo/comunitarismo nel quadro della realtà multiculturale.

### 3 Che cos'è l'Occidente?

Analizza la tesi di Serge Latouche sull'identità dell'Occidente e discuti l'immagine della civiltà occidentale proposta dall'autore, modificandola in tutto o in parte.

*Irriducibile a un unico territorio, l'Occidente non è soltanto un'entità religiosa, etica, razziale o anche economica. In quanto unità sintetica di questi diversi elementi, l'Occidente è un'entità “culturale”, un fenomeno di civiltà. [...] Fondamentali sono la credenza, inaudita in riferimento al cosmo e alle culture, in un tempo cumulativo e lineare e nella missione dell'uomo di dominare totalmente la natura, da un lato, e la fede nella ragione calcolatrice per organizzare la propria azione, dall'altro. Questo immaginario sociale, che svela il programma della modernità qual è esplicitato in Cartesio, trova chiaramente la propria origine nella cultura ebraica, in quella greca, e nella loro fusione.*

*Questo progetto occidentale si è caratterizzato come un'anticultura. L'Occidente è culturofago o culturicida. È anticulturale, prima di tutto, perché è puramente negativo e uniformante. Per poter parlare di una cultura, bisogna che ce ne siano almeno due. Non esiste una cultura di tutte le culture. Soprattutto, questa civiltà non dà una risposta al problema dell'esistenza sociale dei perdenti. Integrando astrattamente il mondo intero, elimina concretamente i deboli e dà diritto di vita e di cittadinanza solo ai più efficienti. Da questo punto di vista, è il contrario di una cultura, la quale implica una dimensione olistica ed è concepita per offrire una soluzione alla sfida dell'esistenza a tutti i suoi membri.*

*[...] Esiste una metasocietà mondiale la quale [...] è favorevole al dominio di un meccanismo (non solo economico) di scambi che metta in relazione tutte le parti del pianeta. [...] Qui, indubbiamente, si tocca con mano ciò che costituisce la specificità dell'Occidente e la sua natura di anticultura. Unica società fondata sull'individuo, essa non ha vere e proprie frontiere. Il progetto ci-*



*vilizzatore della modernità non ha né soggetto proprio né basi territoriali definite rigorosamente. [...] Ciò che è proprio dell'universalismo occidentale è che il suo motore è la concorrenza fra gli individui e la ricerca della performance. Tutti possono parteciparvi e misurarsi, e anche se le possibilità sono straordinariamente disuguali, non è impossibile vincere. [...] L'Occidente è emancipatore perché affranca dalle costrizioni della società tradizionale e apre infinite possibilità; tuttavia, questo affrancamento e queste possibilità si realizzeranno solo per un'infima minoranza. In compenso, la solidarietà e la sicurezza saranno distrutte per tutti. [...]*

*Questo progetto di civilizzazione è maturato in Occidente e si è largamente identificato con esso. Attualmente, la forma dominante di questo progetto non è altro che quello che viene definito "sviluppo" o modernizzazione.*

da S. Latouche, *La fine del sogno occidentale*, Elèuthera, Milano 2002

#### 4 Democrazie e culture

Il seguente brano di Alain Touraine può essere occasione per approfondire il tema della convivenza tra le "culture" in una società democratica. L'autore sottolinea in particolare l'attuale dissociazione di senso e valori, da una parte, e di pratiche mercantili ed economiche dall'altra, che caratterizza la nostra società.

*Occorre, perché possiamo vivere insieme riconoscendo e tutelando la diversità degli interessi, che vi siano convinzioni e credenze, che ciascuna identità personale o collettiva particolare rechi in sé un orientamento di portata universale, in consonanza con l'ispirazione generale del pensiero democratico. [...]*

*Non rischiamo [invece] di vivere nella nostra stessa società quali spettatori tolleranti, curiosi, spesso simpatetici nei confronti di una grande diversità di culture e di forme di organizzazione sociale ma senza comunicare con esse? E possiamo forse chiamare democratico questo laissez-faire culturale? Ma, soprattutto, non è esatto dire che le nostre società si compongono di una pluralità di culture e di forme di organizzazione sociale giustapposte le une alle altre, come sembra presupporre il modello multiculturalista. Una società composta di autostrade e di ghetti, di mercati e di comunità o di idee chiuse in se stesse distrugge qualsiasi cultura, se intendiamo quest'ultima come un sistema di senso attribuito a talune pratiche, poiché questa società dissocia senso e pratiche. Essa tiene i valori culturali rinchiusi all'interno di una comunità, come l'islamismo cerca di tenere rinchiuso l'islam, e come ha fatto la cristianità con il cristianesimo; mentre le pratiche non hanno più senso se non in un mercato sempre più globalizzato e desocializzato. Noi, per esempio, non ci confrontiamo più con l'islam ma con un potere islamico, da una parte, e con produttori di petrolio, dall'altra.*

*In questo universo in cui cultura ed economia, sensi e segni, pratiche e valori vengono dissociati, non sono più possibili mediazioni sociali e soprattutto politiche; non vi è nemmeno più la possibilità di dialogo tra culture. In questo vuoto sociale e politico, le culture con la loro diversità non possono essere ricostruite se non dall'impegno profuso da ciascun individuo o gruppo per ritrovare la propria autonomia, la propria capacità di associare valori e pratiche, la partecipazione al mondo delle tecniche e dei mercati e la conservazione della propria identità e memoria culturale.*

da A. Touraine, *Eguaglianza e diversità. I nuovi compiti della democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 1997