

L'IMMIGRAZIONE
TRA DIRITTI E POLITICA GLOBALE

a cura di

Carlo Boris Menghi



G. GIAPPICHELLI EDITORE – TORINO

INDICE

© Copyright 2002 - G. GIAPPICHELLI EDITORE - TORINO
VIA PO, 21 - TEL. 011-81.53.111 - FAX: 011-81.25.100
<http://www.giappichelli.it>

ISBN 88-348-2182-3

Composizione: Compograf - Torino
Stampa: Stampatre s.r.l. - Torino

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4 della legge 22 aprile 1941, n. 633 ovvero dall'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS e CNA, CONFARTIGIANATO, CASA, CLAAI, CONFCOMMERCIO, CONFESERCENTI il 18 dicembre 2000.

Le riproduzioni ad uso differente da quello personale potranno avvenire, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume, solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, via delle Erbe, n. 2, 20121 Milano, telefax 02-80.95.06, e-mail: aidro@iol.it

	<i>pag.</i>
<i>Premessa</i>	7
<i>IUS UNIVERSUM</i> <i>Adriano Ballarini</i>	9
REALTÀ GLOBALE, DIVERSITÀ CULTURALE E RAGIONE UNIVERSALE <i>Giorgio Torresetti</i>	21
RIFLESSIONI SUL FENOMENO DELL'IMMIGRAZIONE IN ITALIA <i>Susanna Renzi</i>	47
CULTURE E DIRITTI. MULTICULTURALISMO E PLURALISMO GIURIDICO <i>Arianna Maceratini</i>	65
LA FRONTIERA ITALIA. CONSIDERAZIONI SULL'INTEGRAZIONE <i>Laura Vecchioli</i>	89
RAZZA CLANDESTINA. IL RUOLO DELLE NORME GIURIDICHE NELLA COSTRUZIONE DI SOGGETTI-RAZZA <i>Enrica Rigo</i>	107

	<i>pag.</i>
IMMIGRAZIONE. EVOLUZIONE NORMATIVA E DISPOSITIVO OPERATIVO	
<i>Ugo Terracciano-Vittorio Paganini</i>	143
SCUOLA E SOCIETÀ INTERCULTURALE	
<i>Carlo Sabbatini</i>	191
IMMIGRAZIONE E SECONDA MODERNITÀ	
<i>Carla Amadio</i>	253

PREMESSA

Il progetto di questo lavoro è nato tra operatori di diversi settori (scuola, polizia, università) che da quelle angolazioni hanno incontrato il fenomeno dell'immigrazione. La ricerca di un approfondimento teorico-giuridico per meglio chiarire le molteplici connessioni ha motivato il mio contributo di coordinazione e il sostegno di un editore che da molti anni lavora nel settore teorico-giuridico.

La prima difficoltà incontrata è stata la delimitazione dell'ambito della ricerca davanti ad un tema disordinatamente concatenato, sfuggente, in continua evoluzione. Quali aspetti trattare o privilegiare? Come renderli esplicitamente o espositivamente contigui? Quando e dove fermarsi? Ho consigliato agli autori di proporre questo contributo come l'inizio di una sperimentazione resa necessaria dall'urgenza di riflettere su un oggetto quotidiano e insieme epocale. Si è ricostruito un quadro da alcune angolazioni, si sono definiti contorni attraverso un collage tutt'altro che sistematico. Gradualmente è apparso un fenomeno che ha richiamato variabili e molteplicità in gioco tra sistemi in crisi. Gradualmente ma progressivamente la ricerca è stata costretta ad assecondare le logiche flessibili, le variazioni di un fenomeno che sembra avere nello scollamento tra costruire abitare pensare i connotati comuni e modernamente essenziali.

Sono apparsi desideri che nascono da bisogni e bisogni che rincorrono desideri e confondono le ragioni della necessità. Sono apparsi bisogni come desideri di dislocare l'abitazione nel costruito di altri. Così si è delineata la migrazione tra Diritto e diritti, tra Storia cronaca e cronicità, tra l'Ordine e il disordine pubblico, tra la scuola che è la prima abitazione del pensiero.

SCUOLA E SOCIETÀ INTERCULTURALE

Carlo Sabbatini

Penso che sia necessario dire qualcosa sulla stesura di questo contributo. Si tratta della cronaca del secondo incontro con un tema che negli ultimi anni si è imposto all'attenzione generale. Parlo di *secondo incontro*, perché si è trattato non solo di farmi un'idea su alcuni aspetti nuovi e di cercare i soggetti attivi nel settore, compito non facile, ma soprattutto di ripensare e dare un senso a parole che l'abitudine aveva appiattito e svuotato, quasi fossero dei semplici segnaposto o degli intercalari: *cultura, diversità, diritti ...* A tutto ciò si è aggiunta la miracolosa natura della scuola italiana, *pachidermica* e informe come le galassie, che a starci dentro spariscono. Credo di non aver raggiunto nemmeno la minima parte della chiarezza che auspico all'inizio, ma mi consola di non averne trovata altrettanta nemmeno presso le *voci autorevoli* a cui molti si rivolgono in cerca d'aiuto.

Le conclusioni, in effetti, le ho solo intraviste e qui propongo un abbozzo, una prima parte di un percorso più lungo. In merito alla scuola posso dire che le potenzialità dell'autonomia mi paiono compromesse dal ruolo ancipite che può assumere. Per definizione, infatti, la leghiamo al pluralismo, ma dobbiamo anche ammettere le pesanti differenze che comporta nei vari contesti; non tutti i gruppi sono in grado di *negoziare la diversità* e cioè di vederla riconosciuta e tutelata. Nella scuola delle parole d'ordine e degli *slogans*, fatta di gran pacchi di carta e di ordine tipografico steso sulla pochezza delle idee, il raccordo col tessuto sociale non c'è proprio. Vedo la

cittadella dei *docenti* e dei *dirigenti scolastici* arroccata e pronta a spiegare a genitori e figli, a cose fatte, quello che loro stessi starebbero chiedendo alla scuola. Vedo un Ministero che fa la stessa cosa con i primi ed i secondi. È chiaro che la responsabilità della chiusura dipende anche dalla pigrizia delle famiglie e del tessuto socio economico locale; tuttavia occorrerebbe loro un segnale più forte dalle istituzioni, troppo pronte a *verniciare* di managerialità gli istituti ed a pensare che ciò basti. La scuola è *imbuto* che dovrebbe convogliarci nella comunità, che dovrebbe formare la nostra coscienza civica non ideologicamente, ma criticamente. Purtroppo non hanno ancora inventato una ricetta per correre indenni lungo lo spartiacque tra libertà di pensiero e paternalismo. Potremmo almeno accrescere il peso della comunità e delle sue componenti nella scuola e non ridurle alla mera *sussidiarietà*; tuttavia non credo che andremo molto avanti finché *benintenzionati bianchi cattolici integrati cresciuti nell'omogeneità* ci spiegheranno *chi sia il diverso e cosa voglia*. Al limite ciò potrebbe rappresentare una soluzione, purché i cosiddetti diversi si lasciassero spiegare e convincere di essere *ciò che noi pensiamo che loro siano*. Avremmo risolto; ma questi immigrati sono dei gran cocciuti. *Con Kipling dovremo riaccollarci il fardello dell'uomo bianco, stavolta, per fortuna, senza dover andare all'estero*. Sebbene io appartenga alla schiera dei *bianchi integrati e cattolici eccetera*, non credo di aver commesso il passo falso di molti altri, almeno perché l'ho rilevato e messo a tema. Se poi dire cosa non va per molti è disfattismo, posso solo rispondere che una *negatività argomentata* mi pare meglio di una *positività ad ogni costo*, perché si può cominciare a costruire solo sapendo ciò che non va fatto.

Alcune considerazioni sulla prospettiva interculturale

Quando parliamo di *intercultura*, richiamiamo il valore *relazionale* dell'individualità e insieme l'astrattezza del concetto di cultura. Insomma ci troviamo a fronteggiare l'impossibilità di un individuo separato, che sarebbe *astratto*, e quella correlata di de-

finirne un insieme racchiuso in una totalità; ciò è possibile solamente nella forma convenzionale propria del presupporre, scegliendo criteri estrinseci che individuano la cultura come *qualcosa* di astratto. Dunque il discorso sull'*intercultura* non è altro che un'*esplicitazione* del concetto base; è impossibile parlare di cultura senza un *tra*, che la fonda. Data l'impossibilità di considerare uno ad uno gli esseri umani ed i valori che ne sostanziano la vita, si ricorre ad essa come ad un'astrazione, per raccogliere delle *costanti*. Allora si rivela un'antinomia, frutto del riduzionismo classificatorio, che nella pretesa di esprimere la relazione torna su di essa e la sopprime. Si tratta della violenza implicita nel *definire*, che è *de-limitare* un orizzonte, per raccogliere singoli casi. L'interculturalità, più che indicare un rapporto tra diversi insieme-cultura, sottolinea pleonasticamente l'essenza della cultura. Potremmo dire che in essa opera quell'originario, che ci orienta e non si lascia afferrare senza essere ridotto a parte. Si possono cogliere fin d'ora i due volti inseparabili della tolleranza e del dominio. Perciò ammettiamo pure il termine *cultura*, ma con la consapevolezza del limite connaturato all'esprimere e quindi senza subirne l'immediatezza – le parole, ci rammenta Hegel, sono una rinuncia al profondo. Per procedere possiamo senz'altro servirci di una tra le tante definizioni, scegliendola sufficientemente vaga e dunque verosimilmente calzante; basti pensare a Kymlicka, che, menzionandola come *accezione comune*, parla di insieme delle consuetudini, dei punti di vista e *dell'ethos di un gruppo*¹. La cultura, dicevo, è chiamata a definire se stessa ed in questo a superarsi, perché si deve pensare al plurale; *immediatamente* ciò significa che *una* cultura si fa carico di progettare un orizzonte interculturale, perché comunque non si può delinearlo partendo dal nulla, né partire da un'accozzaglia per realizzare un progetto tanto importante; la presupposizione appartiene al discorrere. Tuttavia mediatamente o, *se vogliamo*, successivamente si pone il problema *se* essa sia adatta a definire, classificare e a che titolo lo faccia. Dovremmo riflettere sul-

¹ Cfr. W. KYMLICKA, *La cittadinanza multicultural*, Bologna 1999, p. 34.

la circostanza che ciò, che riteniamo il *grado zero* della chiusura e l'inizio dell'*accoglienza*, è incontro con la *diversità* e che questa *presuppone* comunque un criterio: *noi*. Dovunque ci si trovi il *noi* determina gli *altri*: la reciprocità che emerge dall'alterità è schiacciata dalla *nostra* economia, dai *nostri* costumi, dai *nostri* confini, poiché si tratta di scegliere quale sia l'occhio che vede il mondo e cosa si debba vedere. «L'altro è definito all'interno di categorie di minorità», osserva Pavanello; questo significa che perfino l'antropologia, pur intendendo utilizzare in maniera *asettica* le categorie del linguaggio comune (*primitivo, preletterato, più semplice*), le subisce e si trova nell'impossibilità di definire oggettivamente l'altro se non in termini negativi e quindi riduttivi². L'altro è «identità allo specchio», che riusciamo ad esorcizzare imprigionandola nelle nostre categorie, spesso convertendo in negatività quelle caratteristiche, le quali sono pregi, se riferite a noi. Cogliere nell'altro una *metafora del noi*, può mettere in luce le contraddizioni del nostro patrimonio culturale, farne una *metafora* della conoscenza scientifica del nostro mondo sociale³. Ciò che possiamo fare è tener conto che il noi – o l'io, se si preferisce – è anch'esso un *presupposto*, inevitabile, ma *non* fondante, *non* valore che si pretenda assoluto. In termini antropologici si può pensare all'*etnocentrismo critico* di De Martino o all'*etnocentrismo attitudinale*, ad esso complementare, formulato dall'antropologo Lanternari⁴ per indicare il riferimento alla propria cultura di appartenenza⁵. D'altro canto

² Cfr. M. PAVANELLO, *La democrazia e la metafora dell'altro*, in «Ossimori», n. 8, I semestre 1997, p. 11.

³ Cfr. *ibidem*.

⁴ Cfr. il capitolo *Etnocentrismi: dall'attitudine all'ideologia*, in V. LANTERNARI, *L'incivilimento dei barbari. Questioni di etnocentrismo e di identità*, Bari, 1997, pp. 13-164; di particolare interesse risulta il paragrafo su *Etnologia ed etnocentrismo*, *ivi*, p. 23 sgg. Cfr. anche la sezione *Il concetto di cultura. L'etnocentrismo e l'esclusivismo culturale. La pluralità e la relatività delle culture. Cultura osservante e cultura osservata*, in A.M. CIRESE, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo 1973², p. 5 sgg.

⁵ Cfr. P. FALTERI, *Formazione di base e prospettiva interculturale*, in AA.VV., *La foresta delle diversità*, Perugia 1994, p. 36.

nemmeno la diversità si potrebbe assolutizzare, perché ciò significherebbe dire che è *diversa da* nulla e perderla. Quindi anch'essa è ineliminabile e nel processo di mediazione non è possibile mettersi nei panni di un altro: «la diversità non è una vernice esterna che si possa scrostare per ritrovarsi uguali»⁶. Cassano evidenzia bene la profondità radicale della messa in discussione della nostra identità ad opera dell'altro⁷. La consapevolezza che la nostra esperienza è solo una tra le tante è un fattore di rischio e può generare un disorientamento insostenibile; allora ciò che costruiamo è un baluardo, ciò che pensiamo e viviamo è la diretta comunicazione con Dio, al cui cospetto devono impallidire gli idoli degli altri. Lévy Strauss lo rammenta nel *Pensiero selvaggio*⁸, osservando che tutte le società sono

⁶ A. SIGNORELLI, *L'ambiguo rispetto della diversità*, in AA.VV., *La foresta ...*, cit., p. 18. Si legge poco sopra (p. 16): «Non possiamo continuare a parlare dell'alterità senza esserci dati il compito, probabilmente irrealizzabile (ma il circolo ci serve per chiarirci criticamente a noi stessi), il compito di una definizione, ancorché approssimativa, di che cosa questa alterità può essere, nella fattispecie l'alterità di persone nate altrove che vengono a vivere qui con noi».

⁷ «L'altro con le sue forme, con i suoi suoni, con i suoi riti ci mette in discussione ad un livello di profondità che non è retorico definire «radicale», ci rinvia la terribile sensazione della nostra contingenza, la possibile accidentalità di ciò che siamo, di ciò cui teniamo, ci ricorda nel pieno della nostra vita, anche quando la fine è lontana, la nostra insuperabile finitezza di specie, collettiva, individuale. Gran parte delle nostre abilità intellettuali è destinata a soffocare questa sensazione, ad annullare il rischio che ci viene dalla percezione che altri punti di vista sul mondo sono possibili, a darci la sicurezza che il nostro angolo di rifrazione non è uno dei tanti, ma il luogo nel quale la realtà si riflette limpida e senza disturbi. Dal diletto volgare alle argomentazioni più sofisticate secondo una inesorabile legge di gravità si costituiscono edifici destinati a custodire la nostra identità e a farla sentire in diretta comunicazione con Dio, profondamente diversa da quella di coloro che hanno soltanto idoli», F. CASSANO, *Approssimazione. Esercizi di esperienza dell'altro*, Bologna 1989, p. 8.

⁸ «Ci si dimentica che ciascuna delle decine o delle centinaia di migliaia di società che sono coesistite sulla terra, o che si sono succedute da quando l'uomo vi ha fatto la sua prima apparizione, si è valsa della certezza morale – simile a quella che potevamo invocare noi stessi – per proclamare che in essa – fosse pure ridotta a una piccola banda nomade o a una capanna sperduta nel cuore della foresta – si condensavano tutto il senso e la dignità di cui è suscettibile la vita umana. Ma, che sia in tali società o nella nostra, ci vuole una buona dose di egocentrismo e d'ingenuità per credere che l'uomo sia interamente rifugiato in

vissute nella certezza morale di esprimere l'intero senso e la dignità della vita umana.

Per salvaguardare l'individualità potremmo anche optare per un concetto *meccanico* e non *organico* di cultura e procedere così: *cultura è qualunque cosa*, perciò è la somma delle singole componenti che la costituiscono e di chi ne sia attore. Purtroppo l'errore della premessa inficia manifestamente la conclusione e ne distrugge l'oggetto. L'intenzione, buona, fa un sacco di danni. Tutto diviene intoccabile – ovvero diviene *cultura* – e si mette da parte l'ipotesi di *porre regole*, perché sarebbe troppo complicato. Nasce un universo di *compossibili* grazie all'atto di indulto di un *pensiero debole*. La *cultura* rinuncia alla cura, che esige ed esprime la sua radice *colere*⁹, e si trasforma in una merce di consumo, ridotta ad una generica *fruizione*, grazie alla quale *tutto fa cultura* e ciò che è esotico viene marcato e metabolizzato come *etnico*. Il prodotto di questo *addomesticamento* tacita le coscienze; inoltre promette aperture attese e vendite pianificabili. L'interculturale è finalmente pronta per il mercato della comunicazione, dove tutto deve scioccare, ma nulla ha il diritto di scuotere. La retorica si coniuga con la *rete*.

La pericolosità della situazione attuale, che mi pare vicina a questo scenario, non va sottovalutata; infatti tutto ciò che parla di diversità viene estenuato in differenza e poi in alterità: *normalizzato*. Uno degli espedienti più in voga per addomesticare la diversità, anche laddove non emerga nella forma specifica dell'*immigrato*, è la litote (*non udente, non vedente*), cui si affianca di frequente l'uso della perifrasi (*collaboratrice domestica, operatore ecologico, portatore di handicap*). Una simile trasformazione non è che una *fuga dai concetti attraverso le parole* e dice implicitamente che una realtà, uno *status* ci offendono,

uno solo dei modi storici o geografici del suo essere, quando invece la verità dell'uomo sta nel sistema delle loro differenze e delle loro comuni proprietà», C. LÉVY-STRAUSS, *Il pensiero selvaggio*, Milano 1996, pp. 270-71; cfr. F. CASSANO, *op. cit.*, pp. 94, 115.

⁹ Cfr. C. SCAGLIOSO, *Antropologia culturale e educazione*, in «Atlante della pedagogia», Napoli 1990, p. 190 sgg.

assurti a stereotipo negativo. Si deve coprire tutto con una mano di parole nuove e si fa un po' come quel sindaco, che rese l'acqua potabile alzando la soglia di tolleranza dell'inquinamento.

La stessa brutalità viene scontata dall'era della comunicazione, fatta in realtà di forme chiuse, dalla televisione all'interattività, che per la grande massa si limita ai video giochi oppure ai sintetizzatori vocali di un centralino. Più chiusi che mai sono i libri: si pubblica, ma non si legge. Data la mancanza di tempo, dialogo ed ascolto sono *teorizzati* nel segno di un'incodificata *apertura al monologo*. Anche la rete informatica ha la paradossale funzione di allargare l'*orizzonte degli uguali*, che hanno luce, telefono e soldi per il computer. Il luogo di origine della *differenza*, che ci entra *in casa* sotto forma di esseri umani, è ben al di sotto della multimedialità, che è solo il fattore soglia della *Facoltà dei ricchi*, notoriamente a numero chiuso. Forse dovremmo pensare a sostituire una realtà virtuosa a quella virtuale. Nel frattempo alla *compossibilità* dell'informatico fa da riscontro la prosaicità del reale, in cui cultura e Stato si coniugano. Ciò che ne esce è dominio.

Il problema della convivenza delle *culture* nasce spesso, ma non solo, dalla coabitazione nei confini di uno Stato e nei limiti imposti dalle sue norme, condizione indispensabile per accedere al modello di vita, che una società propone e che in esse si esprime. Le culture che potremmo individuare, astraendo, sono ancora troppe, soprattutto per pretendere di contemperarne le esigenze sul piano dei servizi e dell'ordine pubblico. Solo incidentalmente si può osservare che questa urgenza da fronteggiare è già in fase di superamento, è già *datata* se si pensa allo scenario della globalizzazione. Che le leggi rincorrono sempre la realtà è un fatto noto, ma gli eventi ci dimostrano che il loro ritardo sta crescendo. Nel 1935 Gregory Bateson scrisse il saggio *Culture Contact and Schismogenesis*¹⁰, in cui considera-

¹⁰ Pubblicato sulla rivista «Man», 35, dicembre 1935, art. 199, p. 178 sgg. Qui ci si riferisce all'edizione italiana in G. BATESON, *Verso un'ecologia della mente*, Milano 1976, p. 101 sgg.

va il problema dei contatti tra le culture all'interno di uno Stato e delle difficoltà di individuare un simile oggetto in mancanza di categorie ben definite. Bateson osservò che la soluzione del problema è condizionata dal genere di domande che gli amministratori fanno agli antropologi: «È bene usare la forza nei contatti tra culture?», «Come possiamo fare perché una data popolazione accetti un certo tipo di costume?»¹¹. Tutto questo, secondo l'autore, significa scavalcare il problema, anzi sovrapporre l'urgenza amministrativa alle esigenze della scienza¹². Ogni Stato ed ogni società civile, che viva al suo interno, debbono fare due ordini di scelte: se incontrare le istanze di gruppi minoritari, i cosiddetti *diversi*, ed eventualmente in quale misura e con quali modalità.

Ritengo che anche la scelta dell'incontro, quella che porta alla *società interculturale*, segni il cammino di una violenza, la *minima* possibile certo, ma pur sempre inevitabile per la comunità che accoglie e per quella accolta. Nei molti discorsi letti ed ascoltati c'è sempre una categoria, mai un nome ed un cognome. *Assistiamo a* giornate di riflessione, convegni, studi sull'Altro, che poi non si sa bene chi sia; di solito i relatori, almeno a *casa nostra*, sono bianchi, cattolici, integrati. A questo punto diventa più facile definire l'Altro e già si fa un passo avanti in termini di chiarezza, dicendo che è *quello di cui parliamo nei convegni*; però è un passo indietro rispetto alle proposte di De Martino e Lanternari. Questo Altro è invisibile *qui*, così come lo è quando se ne sta a *casa sua*, perché nell'incontro di culture ci sarà sempre chi *vince* e chi *perde* – un *centro* ed una *periferia*, usando due categorie proposte da Wallerstein¹³ –; è la legge

¹¹ *Ivi*, p. 102.

¹² Cfr. *ivi*, pp. 102-3.

¹³ Wallerstein introduce tali variabili all'interno del «sistema-mondo», che descrive come «struttura sociale dotata di confini, strutture, gruppi, regole di legittimazione e coerenza. La sua esistenza è il risultato dei confini tra le forze che lo tengono insieme con la tensione e lo lacerano, dato che ciascun gruppo cerca di continuo di riplasmarlo a proprio vantaggio», I. WALLERSTEIN, *Il sistema mondiale dell'economia moderna*, vol. I, Bologna 1978, p. 473. Le tipologie

inesorabile dello stato (o Stato?) di necessità, sia per chi parte ed arriva, sia per chi lo deve accogliere. Ecco perché le formule usate dai teorici, dai cultori delle scienze umane, risuonano con irritante *vuotezza* e si scontrano con la *cogenza* del reale, che fa conti, salva oppure uccide ed è in grado di trasformare in una faccenda seria ciò che sul piano teoretico (e non teorico) è irrilevante come una partita di calcio.

Lo spettro di Roma, la sua insaziabilità, anticipa ed incarna il dominio dell'Occidente sul mondo; lo sguardo di Adriano della Yourcenar¹⁴, convinto della missione di Roma portatrice di progresso e di unità di condotta tra le nazioni, si può porre in relazione con la consapevolezza, con cui Tacito lesse il senso della storia dell'Urbe. Nella *Vita di Agricola* Calgaco chiama a raccolta i Caledoni, gli odierni Scozzesi, per l'ultimo e decisivo scontro con le armate del generale romano e alla pacatezza dell'im-

di sistema-mondo sono due: (A) «gli imperi-mondo in cui un unico sistema politico si estende sulla maggior parte dell'area in questione e tuttavia il suo controllo effettivo è limitato», (B) la «economia-mondo», nella quale «quest'unico sistema politico non si estende dappertutto o quasi». L'economia mondo è stata la cifra caratteristica degli ultimi cinque secoli e non si è trasformata in imperi-mondo; la possiamo anche chiamare capitalismo, la cui forza dipende dal fatto che «ha raccolto al suo interno non uno, ma più sistemi politici», *ivi*, pp. 474-75. Le economie mondo si dividono in «Stati del centro» e «aree periferiche»; i primi hanno «un forte apparato statale» ed una «cultura nazionale, fenomeno spesso definito integrazione ... sia come meccanismo per proteggere le disparità sorte all'interno del sistema-mondo, sia come maschera e giustificazione ideologiche per il mantenimento di tali disparità»; le seconde non sono chiamate Stati proprio perché la loro caratteristica è «la debolezza dello Stato locale, che può essere del tutto inesistente (e allora si ha una situazione coloniale) oppure essere dotato di scarsa autonomia (situazione neocoloniale)», *ivi*, p. 476 e cfr. *ivi*, p. 483. Infine ci sono le «zone semiperiferiche», che hanno una fondamentale rilevanza sul piano strutturale e sono l'analogo dei gruppi commerciali nell'impero; sono aree in cui si concentrano «capacità vitali spesso politicamente impopolari», *ivi*, pp. 476-77. La caratteristica del centro è una forte specializzazione unita ad una forte capitalizzazione, che sono conservate nel processo di espansione come «gap economico e sociale»; la più alta remunerazione del capitale rispetto alla forza lavoro è un fattore del mercato che contribuisce a mantenere tali sperequazioni in assenza di un potere politico periferico in grado di opporsi, cfr. *ibidem*.

¹⁴ Cfr. M. YOURCENAR, *Le memorie di Adriano*, Torino, 1988, pp. 106-107.

peratore Adriano subentra l'immagine dell'occhio cupido con cui, secondo il caledone, Roma guarda il mondo: *l'ipocrisia sta nel chiamare impero il frutto della rapina e dell'omicidio, pace il deserto che esso crea*¹⁵. La situazione, rappresentata icasticamente dal binomio Calgaco-Adriano, è interpretabile sulla scorta delle osservazioni di Lorenz sull'aggressività¹⁶. Vediamo come. Se il comportamento aggressivo costituisce una struttura portante della filogenesi e se esso si rafforza in rapporto all'affollamento, si produce una divaricazione tra una morale responsabile e i comportamenti programmati filogeneticamente, che vanno controllati. La difesa delle norme sociali di un gruppo rappresenta uno dei casi tipici dello sprigionarsi dell'entusiasmo militante e gli stessi fattori culturali possono scatenare reazioni istintive, filogeneticamente programmate, anziché sopprimerle. Per giungere al caso considerato, si può osservare, sempre con Lorenz, che la comunanza di un patrimonio emotivo è decisiva per lo scatenamento dell'entusiasmo militante e che essa produce nei piccoli gruppi (nell'esempio riportato i Calcedoni di Calgaco) l'atteggiamento del difensore estremo e nelle grandi masse (la Roma vincente di Adriano) la spinta alla conquista. Una lettura dei processi migratori in atto nel mondo occidentale mostra lo spettro dell'antitesi tra l'assimilazione e la resistenza di gruppi minoritari, che avvertono la minaccia alla loro identità.

Paradossalmente, e solo su questo piano, si potrebbe osservare che se la diversità tra gli uomini fosse giustificabile in termini biologici col concetto di razza, il problema sarebbe di soluzione relativamente semplice, come *insegna* la genetica. *Infatti* la separazione tra razze è un paradigma che si dichiara superato, *in quanto* non ha mai avuto basi scientifiche per esistere: è *assodato* che l'esistenza di *razze pure* rappresenta una costruzione fallace¹⁷. Il fattore decisivo è che la diversità ha un so-

¹⁵ Cfr. TAC. *Agric.* 29/33.

¹⁶ Cfr. K. LORENZ, *L'aggressività*, Milano 1969, p. 312 sgg.

¹⁷ Cfr. L. e F. CAVALLI SFORZA, *Chi siamo. La storia della diversità umana*, Milano, 1993, pp. 185 sgg., 344-45.

strato diverso; Lorenz, citando Gehlen, ricorda che l'uomo è per natura un essere culturale¹⁸. La stessa socialità, che si estende al di là della formazione familiare e dei legami istintivi, presuppone un patrimonio di riti ed usanze condivisi. Insomma la conflittualità è leggibile come «scontro di civiltà»: cadute le barriere ideologiche ed economiche, esse sono l'elemento residuale di diversità non componibile tra Occidente ed Islam. Noi «sappiamo chi siamo solo quando sappiamo chi *non* siamo, e spesso solo quando sappiamo *contro chi* siamo»¹⁹. Questa tesi può richiamare le parole di un altro politologo, Sartori, che in un recente saggio afferma:

l'alterità è il necessario complemento dell'identità: siamo chi siamo, e come siamo, in funzione di chi o come *non siamo*²⁰.

Perciò direi che la difficoltà nella realizzazione di una società interculturale è che quanto ha costituito la nostra identità o, in termini negativi, ci ha separato dagli altri, dovrebbe ora condurre al superamento di sé.

La situazione che viviamo e produciamo non è leggibile in termini confortanti, perché il modello della dominazione ha assunto la metodicità dell'imperialismo proprio alle soglie del ventesimo secolo. Le *magnifiche sorti e progressive* del genere umano hanno riaffermato e potenziato la spinta al dominio, alla cancellazione delle diversità di cui gli ultimi anni di guerre, visibili ed invisibili, hanno fornito esempi di *straordinaria* efficienza. Credo che la radice umanistica della nostra cultura, di quella Occidentale, ci renda particolarmente difficile superare la condizione attuale. La ragione di tutto ciò risiede nel fatto che essa non dice solo *cosa* l'uomo sia, ma nello stesso tempo

¹⁸ Cfr. K. LORENZ, *op. cit.*, p. 326. Cfr. C. GEERTZ, *The impact of the concept of culture on the concept of man*, in Y.A. COHEN (a cura di), *Man in adaptation: the cultural present*, Chicago 1968, p. 29.

¹⁹ S. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà ed il nuovo ordine mondiale*, Milano 2000, p. 21.

²⁰ G. SARTORI, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei. Saggio sulla società multi-etnica*, Milano 2000, p. 44.

decide *chi* sia uomo; non è che il nome con cui designiamo la nostra affermazione²¹. Penso che non possediamo categorie in grado di cambiare l'arma in uno strumento di pace e che purtroppo non sia nemmeno possibile importare e trapiantare modelli diversi, come si fa con il *know how*; perciò non vedo grandi prospettive per un processo che unisca *mantenendo* ed *arricchendo*, nel confortante scenario della globalizzazione à la Breidenbach-Zukrigl²². La dimensione della *particolare* forma di

²¹ In questo senso la lettura eminente di Garin, che vede nel Rinascimento il riflesso culturale di un'età tragica e che rinvia l'attecchimento dei suoi germi ai secoli successivi, mi pare piuttosto inquietante: «Il Rinascimento trova un senso adeguato al termine solo sul terreno della cultura: è, innanzitutto, un fatto di cultura, una concezione della vita e della realtà che opera nelle arti, nelle lettere, nelle scienze, nel costume». Ma allora si deve rilevare che esso esprime i valori di quegli stessi potenti e di quelle *élites*, che l'hanno finanziato, accolto, sostenuto come una gemma e che insieme hanno prodotto un mondo «più spesso tragico che lieto, più spesso duro e crudele che pacificato», E. GARIN, *La cultura del Rinascimento*, Milano 1996, p. 11 sgg.

²² «Le influenze estranee non vengono recepite in modo omogeneo dalle culture. L'immagine di una omogeneizzazione culturale, divulgata dai media e lamentata dai critici, non è che una sfaccettatura della globalizzazione. Con rinvio dei politici e dei pubblicitari, il rapporto con l'estraneo non segue uno stesso schema in tutto il mondo. La resistenza, l'appropriazione o la trasformazione delle influenze estranee non rappresenta niente di nuovo. Selezione e discriminazione sono meccanismi quotidiani di società a contatto con altre culture. La novità nei processi di globalizzazione contemporanei è data dalla crescita esponenziale dei contatti culturali. Con essa sorge una molteplicità di forme culturali e di vita mai vista prima. Diversamente che in passato, queste nuove forme culturali fanno riferimento l'una all'altra. La nostra epoca è caratterizzata da una molteplicità organizzata: il formarsi di una cultura globale [...] I particolarismi culturali si sviluppano sullo sfondo di strutture globali» J. BREIDENBACH-I. ZUKRIGL, *Danza delle culture. L'identità culturale in un mondo globalizzato*, Torino 2000, p. 84. Si legge sotto: «Nel gioco combinato tra le più diverse società locali, da un lato, e i media, le merci e le idee diffuse a livello planetario, dall'altro, sta nascendo una nuova realtà culturale, una *cultura globale*. Oggi un numero sempre più grande di individui si riferisce ad un numero crescente di categorie, di concetti e di standard universali, come pure di merci e di storie ovunque disponibili [...]. La cultura globale non è nata grazie ad una partecipazione paritetica di tutte le culture, né promuove automaticamente l'evoluzione verso un mondo più equo. Una gran parte delle sue strutture e dei suoi elementi è di origine occidentale. Altre culture, tuttavia, partecipano in misura crescente alla sua elaborazione sfidando i criteri e le prospettive occidentali», *ivi*, pp. 175-76.

vita «uomo» e del suo esito, che chiamiamo artificio, ci dice che la strumentalità è diventata la sua essenza. E si è perfezionata a tal punto da non poter fare altro che diffondersi travolgendo; il mezzo si è fatto fine. Alla base di tutto ciò non sta il riconoscimento «in positivo» di una cultura diversa, la necessità di soppesare ed eventualmente respingere la sua proposta; il riduzionismo utilitaristico dell'economia moderna²³ ha spostato i termini dell'incontro e dello scontro tra le culture ad una sorta di *surrezione del negativo*, per cui quello che conta è soprattutto il suo *non essere* funzionale agli scopi del nostro sistema, che è ferreo e non lascia spazi.

Il ruolo della scuola è troppo spesso subordinato alla logica del dominio ed è inquietante che buona parte del fenomeno di immigrazione sia frutto di un cammino interrotto, di un processo di sradicamento così *completo*, da dover essere *incompiuto* per poter servire ai nostri scopi. Poiché dopo la *Conferenza di Berlino* del 1885 lo sfruttamento economico del colonialismo trapassa nella protervia del dominio politico, c'è da chiedersi se una buona parte di coloro che letteralmente approdano alle nostre sponde sia effettivamente *altra*, portatrice di valori e culture diverse. Lo scrittore senegalese Kane nel romanzo *L'ambigua avventura* ricorda che i Toubab, così i Senegalesi chiamano i bianchi, hanno costruito la loro forza non tanto coi cannoni, ma con ciò che li segue, con la scuola e la sua *virtù pacificatrice*, che consolida e sovrappone i modelli dei popoli *che portano il mondo sulle loro spalle* a quelli dei *popoli senza storia*²⁴. Nell'emergenza attuale, che cerchiamo di rivestire e governare con le parole dell'interculturalità, con pacate visioni ermeneutiche predicatrici di fusioni di orizzonti, va letto soprattutto un

²³ Rinvio agli scritti di Stefano Zamagni: ID., *Umanizzare l'economia: elementi contro la rassegnazione e l'utopia*, in F. FACCHINI (a cura di), *Scienza e conoscenza: verso un nuovo umanesimo. Atti del Convegno Internazionale «Scienza e conoscenza: verso quale razionalità?»*, Bologna 2000, p. 167 sgg.; ID., *Il riduzionismo nella teoria economica*, in «Pluri Verso», Anno VI, n. 1, gennaio-marzo 2001, p. 81 sgg.; ID., *Della globalizzazione. Un'analisi pluridisciplinare*, in «Informazione bibliografica», n. 3, luglio-settembre 2000, p. 277 sgg.

²⁴ Cfr. C.H. KANE, *L'ambigua avventura*, Milano 1996², pp. 61-62.

panorama di terribile disorientamento, una cancellazione della storia e della cultura dei soccombenti, che è strumentale alla logica del dominio su di loro. Ki-Zerbo nella *Storia dell'Africa nera*²⁵ indica nella mancanza di consapevolezza storica dei popoli africani, costretti a vivere con una memoria altrui, la radice, la condizione del dominio occidentale; coloro che prendono in mano i destini del continente africano sono degli sradicati, frutto di una struttura a ciò preordinata: si continua a preparare degli sradicati perché prendano nelle loro mani i destini di questo continente²⁶.

Allora nei flussi migratori si deve leggere, oltre all'istanza economica, l'effetto di un processo consapevolmente troncato da parte dei dominatori; si tratta di un ritorno a casa dei figli della nostra cultura, figli bistrattati alla ricerca di risposte. L'esportazione forzata dei nostri modelli si è sovrapposta al lento processo di sviluppo con cui una cultura si radica, vivendo alla continua ricerca di un equilibrio. Più che soluzioni abbiamo imposto squilibri maturi. Allargando l'orizzonte di diffusione dei nostri paradigmi abbiamo prorogato i termini del nostro collasso, addossandolo a chi abbiamo privato prima delle risorse e poi della storia²⁷. Si può davvero parlare di incontro di culture quando l'altro ne porta troppo spesso una identica alla nostra o piuttosto ne porta il prodotto?

La particolarità ed il ruolo cruciale della *fusione di orizzonti*, a cui oggi siamo chiamati, stanno proprio nel fatto che non nasce dalla libertà e dunque non nasce dalla *cultura*, ma pretende di determinarne una; si tratta di una riduzione strumentale della cultura, che non indirizza più, ma va indirizzata. Sono convinto che il *dialogo*, la *mediazione*, la *condivisione* siano un impegno da assumere in pieno; se spesso, forse *troppo* spesso, saranno sopraffatti dalla via del disordine e dell'immediatezza, non per questo saranno da abbandonare, sapendo, come

²⁵ Cfr. J. KI-ZERBO, *Storia dell'Africa nera*, Torino 1977, p. 29 sgg.

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 31.

²⁷ Cfr. T.B. JELLOUN, *E tornano in Europa gli spettri del passato*, in «Repubblica», martedì 15 giugno 1993, p. 1.

direbbe Michelstaedter, che *fare non è per aver fatto*. Si possono rammentare le parole di Felice Rizzi, pedagogista dell'Università di Torino:

la pedagogia interculturale può essere intesa come un'idea regolativa kantiana contestualizzata nella nostra civiltà²⁸.

Tuttavia, perché la volontà non decada a velleità, va anche detto che l'apertura non può essere indiscriminata proprio perché non deve esserlo la chiusura: non c'è dialogo se la controparte è costretta ad instaurarlo o se non vuole. Popper, pensatore non certo *in odore* di chiusura, rammenta che la tolleranza dell'intolleranza è costata la vita alla repubblica di Weimar²⁹. Nessuno può dire cosa ci attenda e meno degli altri lo può chi sta *programmando* nei fatti. Senza dubbio lo scenario futuro più inquietante è quello di un multiculturalismo come somma frammentazione; ad esso, avverte Lyotard, si sovrapporrà la pretesa totalizzante del cinismo di una ideologia del sistema³⁰.

La difficoltà di percepire la diversità culturale è un fattore determinante nei rapporti tra i *popoli*; benché sia stata il grande ritrovato dell'antropologia, resta una questione insoluta. La scienza si nutre di definizioni e quando non riesce a darne comincia a languire. Nell'Ottocento l'antropologo Tylor parlò di cultura come

quell'insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro di una società³¹.

Ci basti semplicemente notare che per Tylor la cultura si radica e sviluppa come fenomeno sociale e così essa mette in gio-

²⁸ F. RIZZI, *Educazione e società interculturale*, Milano 1992, p. 58.

²⁹ Cfr. K.R. POPPER, *Tolerance and intellectual responsibility: lectures and essays from thirty years*, in «In search of a better World», London New-York 1992, p. 190.

³⁰ Cfr. J.F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, Milano 1982, p. 118.

³¹ E. TYLOR, *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica* (1871), in AA.VV., *Il concetto di cultura*, Torino 1970, p. 7.

co la sua pretesa di valere. *Se fallisce*, la società *fallisce* nella sua cultura. Ora bisogna vedere se ciò che vale in *teoria*, parafrasando Kant, valga anche nella *pratica* e sembra proprio che la necessità di costruire una comunità feconda, basata sulla condivisione, debba paradossalmente prescindere dalla ricchezza illimitata della cultura e tracciarne confini accettabili e rilevanti, *spendibili* sul piano sociale. Si apre una spaccatura tra cultura e società proprio in quel nesso che pareva così importante ed alla prima non resta che una funzione ancillare in una convivenza determinata dai beni materiali³². In ogni caso la cultura resta un concetto cardine; la si può variamente interpretare, si può disputare a lungo, eppure, conferma l'antropologo Hannerz, costituisce ancora

la parola chiave più utile sia per riassumere la peculiare capacità degli esseri umani di costituire, sia mantenere insieme le proprie esistenze e per dimostrare l'utilità di spaziare in modo arioso nella ricerca degli svariati modi con cui le genti vivono³³

e ciò deve avvenire all'interno di una critica del concetto tradizionale di cultura, che egli riassume come insieme integrato e condiviso di modelli di pensiero e azione, trasmesso di generazione in generazione³⁴. Come orizzonte del senso, ammesso che ciò possa bastare, la cultura è coinvolta in un circolo, che solo all'apparenza è vizioso; la conferma del suo valore di fondamento sta proprio nel ritornare a se stessa, nel doversi presupporre, anzi *prerequisite*, per definirsi e ridiscutersi. Solo per citare alcuni modelli di teoria sociale che considerano la *variabile* culturale, Robertson³⁵ cerca di costruire un sistema che la reintegri in una

³² Del Noce rammentava proprio all'inizio degli anni '70 che il totalitarismo intrinseco alla società del benessere consiste proprio nella completa subordinazione della cultura alla politica, cfr. A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, Milano 1970, vol. I, p. 25 sgg.

³³ U. HANNERZ, *La diversità culturale*, Bologna 2001, p. 64.

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 7.

³⁵ Cfr. il capitolo *La svolta culturale*, in R. ROBERTSON, *Globalizzazione*, Trieste 1999, p. 53 sgg.

posizione centrale³⁶, accusando Wallerstein³⁷ e Giddens³⁸ di relegarla in una posizione ancillare nell'ambito di modernità e globalizzazione.

Dobbiamo domandarci che percezione abbiamo della nostra cultura. Sappiamo vedere con chiarezza cosa vive in noi di essa e cosa in lei di noi? La conosciamo? Ne conosciamo i tratti essenziali, che la qualificano rispetto ad altre? Direi di no, a parte il caso di pochi, e fortunati, «illuminati». E questo accade anche ai cosiddetti *altri*. L'unico modo in cui comprendiamo di essere diversi è quando ci scontriamo e ci incontriamo. Ed il rischio è di fermarsi allo scontro, che si verifica quasi sempre nell'immediatezza e che si tratta di convertire in un incontro. Potremmo dire, con Hannerz, che incontrare è possedere un atteggiamento cosmopolita, non certo accessibile a tutti noi,

³⁶ Cfr. V. COTESTA, *Sociologia dei conflitti etnici*, Roma-Bari 1999, pp. 35-36.

³⁷ «L'omogeneizzazione culturale viene usata nell'interesse dei gruppi chiave, e le pressioni vengono adoperate per creare identità culturali-nazionali», I. WALLERSTEIN, *op. cit.*, p. 476. Si considerino inoltre le osservazioni già citate sul binomio tra cultura nazionale e integrazione, che crea e preserva le disparità funzionali al ruolo del centro (cfr. *ivi*, p. 476). «Nella prospettiva di Wallerstein, il capitalismo diventa più forte con l'evolversi del sistema e le società vengono a svolgere ruoli sempre più importanti nel sistema a livello mondiale, come conseguenza delle loro posizioni nella divisione del lavoro sistemica-mondiale. I rapporti politici e militari seguono le direttrici indicate da questi rapporti economici più basilari, mentre la cultura, che comprende la religione, ha essenzialmente una natura epifenomenica. La cultura non è comunque trascurabile nel lavoro di Wallerstein, poiché serve, spesso in modo sottile, a sostenere il sistema su scala sempre più mondiale», R. ROBERTSON, *op. cit.*, p. 31; sull'epifenomenicità della cultura cfr. *ivi*, p. 97.

³⁸ «Un punto debole fondamentale nel libro di Giddens [l'autore si riferisce a A. GIDDENS, *Le conseguenze della modernità*, Bologna 1994] sta nel fatto che egli non considera seriamente i problemi culturali, forse perché crede che il concetto di cultura sia inevitabilmente legato alla tesi della cultura societaria comune (o dell'ideologia dominante). Naturalmente, però, il dibattito contemporaneo sulla cultura è molto più fluido e sfumato. L'idea che si possa ragionevolmente interpretare il mondo contemporaneo senza affrontare le questioni derivanti dagli attuali dibattiti concernenti la politica della cultura, il capitale culturale, la differenza culturale, l'omogeneità e l'eterogeneità culturale, l'etnicità, il nazionalismo, la razza, il genere, e così via, è assurda», R. ROBERTSON, *op. cit.*, p. 199.

piuttosto un auspicio. Si può parlare di cosmopolitismo come un orientamento, una volontà di interagire con l'Altro, ma tale spinta coinvolge comunque il Sé e quindi ha una valenza narcisistica. Il Sé si struttura nello spazio dove le culture si rispecchiano l'una l'altra³⁹. Tra i sette scenari, che l'antropologo propone per riflettere sulla diversità, figura *la differenza come resistenza*, ma compare anche il *godersi la diversità*, un atteggiamento meramente estetico, che in positivo comporta avvicinamento e *padroneggiamento* dell'altrui cultura, ciò che presuppone uno sforzo parallelo ed opposto nei confronti della propria. Sono importanti anche i *confronti creativi*, un'esperienza della diversità basata sempre sulla fecondità entro un «processo culturale generativo».

Infine rammento lo scenario in cui si può *attingere ad altre culture*, che sembra una lettura su un piano «macro» anziché «micro» come le due precedenti. In questa situazione Hannerz vede la diversità culturale nell'ecumene globale⁴⁰ come

una specie di riserva di idee e di alternative a tutto quello che è, in qualsiasi momento, disponibile nella propria cultura, e quindi anche come riserva di soluzioni ai problemi di quest'ultima⁴¹.

Dunque il confronto con la cultura diversa è inevitabile e complesso; come cosmopolitismo implica un distacco consapevole dalla propria. E ciò richiede una fatica formidabile.

Verosimilmente l'indefinibilità di una cultura si è accentuata col suo autocentrimento, che poi è degenerato in chiusura; se gli stimoli e gli influssi esterni le sono vitali, non lo è altrettanto riconoscerne la provenienza. Quindi, per cercare di capire quali siano i valori che le culture *mettono in gioco*, si potrebbe anche eser-

³⁹ Cfr. U. HANNERZ, *op. cit.*, p. 131.

⁴⁰ Hannerz sceglie il termine di *ecumene* (da Kroeber) come «interconnessione del mondo che avviene per mezzo di interazioni, scambi e sviluppi correlati, riguardando anche l'organizzazione della cultura»; la preferisce al «villaggio globale» di Mc Luhan, che suggerisce l'illusione di una condivisione aperta e reciprocità (*ivi*, p. 11).

⁴¹ *Ivi*, p. 99.

citare l'opzione di un cammino a ritroso e determinarle induttivamente in base a ciò che non sono disposte a rischiare, che le costituisce e non è congruente con le altre. Sono proprio queste differenze, linfa dell'antropologia, a costituire l'aspetto più spinoso della relazione e Abu Lughod⁴² e Wikan⁴³ mettono proprio in evidenza la propensione dell'antropologo a *costruire e conservare* la differenza culturale, finendo per costruire stereotipi e separazioni. Secondo Ingold⁴⁴, inoltre, il *razionalismo fiducioso* della posizione di Tylor e l'*eterogeneità* teorizzata da Lowie contribuiscono a determinare una separazione tra un *noi* moderno e razionale ed un *loro* vittima dei retaggi del passato; su questa linea si collocano anche le ricerche della Stolcke⁴⁵, che mette in guardia contro il fondamentalismo culturale e la conflittualità tra culture, differenti dal razzismo solo perché non gerarchizzano⁴⁶. La grande scommessa, rammentavo sopra, è data dalla circostanza che il carattere organico e complesso della cultura è stato finora basato sulla salvaguardia della propria identità rispetto a ciò che fosse avvertito come diverso. Ora, al contrario, le si chiede di saltare al di là della sua ombra e di andare verso un grado di organicità superiore. Popper teorizza una connessione basata su un pluralismo critico alieno da ogni forma di confuso relativismo; proprio quest'ultimo, invece, va inteso come frutto di una forma scadente di tolleranza, che conduce al dominio della violenza⁴⁷. La fiducia nella razionalità e nella ragionevolezza, come sua gradazione pratica, trova riscontro anche nelle posizio-

⁴² Cfr. J. ABU-LUGHOD, *Going beyond global babble*, in A.D. KING (a cura di), *Culture, Globalization and the World-System*, London, 1991, p. 131 sgg.

⁴³ Cfr. U. WIKAN, *Beyond the words: the power of resonance*, in «American Ethnologist», 19, 1992, p. 460 sgg.

⁴⁴ Cfr. T. INGOLD, *The art of translation in a continuous world*, in G. PALS-SON (a cura di), *Beyond Boundaries*, London 1993, p. 210 sgg.

⁴⁵ Cfr. V. STOLCKE, *Talking culture: new boundaries, new rhetorics for exclusion in Europe*, in «Current Anthropology», 36, 1995.

⁴⁶ Hannerz osserva che si tratta di un'ottima «teoria dell'esclusione», U. HANNERZ, *op. cit.*, p. 16.

⁴⁷ Cfr. K.R. POPPER, *op. cit.*, pp. 190-91.

ni di Apel, che, all'interno dell'*etica del discorso*, pensa ad una regolazione discorsiva anche nei *conflitti di valutazione a livello inter-culturale*, allo scopo di proteggere la specificità e la pluralità delle forme di vita socio-culturali, concedendo loro

tanto spazio quanto (e non più di quanto) sia conciliabile con le norme di convivenza capaci di consenso e, al presente, anche con la cooperazione co-responsabile nella soluzione dei problemi dell'umanità⁴⁸.

Queste due prospettive partono da un presupposto che sinteticamente si potrebbe individuare nella massima razionalità possibile delle regole della comunicazione e dei suoi oggetti; ma si tratta di vedere se ciò accada nella prassi quotidiana ed a livelli che non siano quelli del *dorato* mondo degli intellettuali, che se fossero gli unici titolari dello scambio ricadrebbero esattamente nella tutela paternalistica⁴⁹, che Apel condanna. Il punto è proprio la *leggibilità*, intesa come riducibilità degli eventi in gioco ad un panorama coerente; dubitandone, Lyotard afferma che nella società non si ha a che fare con una simile condizione, in cui regna una comunicazione non distorta, e che essa è piuttosto un insieme di immense nebulose di materiali linguistici; perciò la pragmatica sociale non ha la «semplicità» di quella scientifica⁵⁰.

La condivisione implica un rischio, perché in realtà i benintenzionati progetti e le affermazioni di principio degli *intellettuali* non tengono conto del fatto che la loro impostazione è troppo estesa, pecca in eccesso. Intendo dire che da un lato coloro che entrano a far parte della nostra società per lo più lo fanno perché costretti e non sotto la spinta del sacro fuoco della conoscenza. Per loro la diversità è emersa sotto forma di rifiuto, di difficoltà, di sofferenza, già nelle comunità da cui provengono e non sono affatto preparati da una riflessione pre-

ventiva sulla loro cultura; in realtà neppure noi lo siamo. Spesso – ancora una volta come noi – non sono nemmeno disposti ad intraprendere questo percorso, che ne rimetterebbe in discussione l'identità: un prezzo troppo alto da pagare nell'urgenza estrema che vivono. Hannerz sottolinea la distanza tra cosmopolitismo ed immigrazione e rammenta il principio del «casa più ...» formulato da Theroux⁵¹: chi non è cosmopolita si sposta in modo che «i benefici della mobilità [siano] strettamente regolati», un po' come accadeva nel film di Kasdan *Turista per caso*. L'immigrato si muove colla prospettiva del «casa più maggior reddito» e

il coinvolgimento nella cultura ospite non viene vissuto come un arricchimento [...] ma come un costo necessario, da tenere il più basso possibile. Il lavoratore si crea un surrogato di casa con l'aiuto dei compatrioti, nella cui cerchia finisce incapsulato⁵².

Agli spazi concessi dalla comunità che accoglie deve quindi corrispondere un desiderio di integrarsi di chi ne sia accolto. Insomma, per dirla ancora con Sartori, è da vedere anche se la reciprocità alla base del pluralismo non sia impedita da una cultura non secolarizzata e quindi essa stessa intollerante, incapace di accettare la diversità.

Il processo di fusione tra i modelli culturali è come un albero: ha radici profonde ed invisibili e noi ne cogliamo i frutti, amari o dolci che siano. Cercherò di tenermi alla larga dalla parola d'ordine dei nostri giorni, la «globalizzazione»; ciò che qui mi interessa dire è che l'incontro tra culture è solo un'appendice dei processi economici in corso, legati alla cogenza del far di conto e quindi ben più laconici degli *imbellettamenti macroetici*, così *politically correct*, che vivacchiano ai loro margini come le anime belle hegeliane. Anche ciò che chiamiamo cultura è diventato *prodotto*. Lo è *se ed in quanto* è appetibile; devono esserlo i libri dei predicatori del dialogo e devono esserlo perfino

⁴⁸ K.O. APEL, *Etica della comunicazione*, Milano 1992, p. 63.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 62.

⁵⁰ Cfr. J.F. LYOTARD, *op. cit.*, p. 118.

⁵¹ Cfr. P. THEROUX, *Sunrise with Seamonsters*, Harmondsworth 1986, p. 133.

⁵² U. HANNERZ, *op. cit.*, p. 135.

le loro orazioni, perché le aule non restino vuote, *id est* senza lettori o senza il pubblico pagante degli universitari. Anche questo mio articolo deve pagare pegno. Non credo ci sia bisogno di Adorno ed Horkheimer per rammentarcene. La cosiddetta cultura va arricchita, o impoverita, di questo *prefisso* *aconcettuale* che sarà bene tener presente in seguito. I messaggi trasmessi dai media, dal turismo, dall'economia in genere sono senz'altro più diffusi di quelli filtrati da presunte cautele ed hanno già ampiamente snaturato le culture che non li avevano scelti e che sono state uccise, invece di suicidarsi. In effetti, come tutto ciò che vive e che muore, anche le culture sono nate, si sono incrociate, hanno prosperato e si sono estinte in un'infinità di modi e la sopraffazione non è mai stata una merce rara. Ci poniamo oggi il problema ed il compito di connetterle sulla base di un *piano culturale sovraordinato*; esso deve rappresentare il cardine a livello *internazionale, transnazionale, sovranazionale* e via discorrendo.

Non credo che sapremo governare questo passaggio; più probabilmente ci troveremo a cercare di capire *come ciò sia potuto accadere*. Il cammino verso le altre culture condurrà ad una cultura nuova, che non avremo programmato, e questo ci mette nella condizione di dover *rinunciare* ad un modo di vita per crearne un altro. La scuola è al centro di queste forze.

Dopo essermi affaticato senza costrutto sul concetto di cultura, farò il passo più naturale e conseguente ad ogni fallimento teorico: la messa in pratica. Su questo piano, messe da parte tutte le *sofistiche* precedenti, si deve cominciare a vedere il modo in cui tenere insieme gli uomini servendoci di due signaposto ormai diffusi: interculturalità e multiculturalismo.

La distinzione tra *interculturale* e *multiculturale* può apparire come il solito *scismatico dei prefissi*⁵³, che tanto piace agli intellettuali; in molti casi lo è. Ad ogni buon conto vorrei richiamare la schematizzazione di Serena Di Carlo nel suo *Proposte*

⁵³ Cfr. in proposito A. SEMERARO, *Multi/inter/trans/culture: parole del tempo (ma la pratica è un'altra cosa)*, in «Scuole e città», n. 4, 1997, p. 179.

per un'educazione interculturale⁵⁴; l'autrice segnala una forte differenziazione nell'uso dei termini tra l'area francese, l'anglosassone e l'angolo-americana. In maniera sintetica, e funzionale al discorso che segue, si può dire che l'accezione più neutra di *multiculturalismo* concerne la compresenza, mentre la sua accentuazione politica riguarda la volontà di far coabitare diverse culture mantenendone le radici e la tipicità. L'*interculturalismo*⁵⁵ segna, soprattutto in ambito francese ed americano, l'approccio interdisciplinare ai temi e problemi della diversità delle culture; l'odierna pedagogia privilegia questo termine, cui assegna il valore di una fusione degli orizzonti e di un'accentuata propensione al confronto ed al reciproco arricchimento. Terzo incomodo è il *pluriculturalismo*, che per lo più è sinonimo di multicultural, anche se lo si usa soprattutto per indicare i risultati delle trasformazioni istituzionali; gli anglosassoni preferiscono accostarlo all'interculturale ma con un'accentuazione dei valori liberali⁵⁶. In un'ottica del tutto *politically correct* si muove Frabboni nell'ascrivere all'interculturalità caratteristiche quali (A) la disponibilità ad «uscire» dai confini delle proprie culture per «entrare» nei territori mentali delle altre culture, (B) la pratica di una ragione polivalente e la capacità di relazioni ricche e creative, l'avversione al pensiero *gerarchico*⁵⁷.

Solo per esigenze schematiche, ed in rapporto al tema scolastico che orienta il mio lavoro, dirò che nel panorama attuale

⁵⁴ Cfr. S. DI CARLO, *Proposte per un'educazione interculturale*, Napoli 1994, pp. 31-32.

⁵⁵ Cito un esempio, tra i molti, di definizione di intercultura: essa «non è un accumulo di più culture, ma un'integrazione critica, dinamica, di culture disposte ad *incontrarsi* e a *confrontarsi*, a *scambiarsi* punti di vista, a *prestarsi* vicendevolmente parole, idee, ipotesi, fantasie, utopie, ad aggiungere ai propri simboli quelli di altri sistemi culturali», F. PINTO MINERVA, *L'educazione interculturale e l'integrazione scolastica*, in F. FRABBONI-F. PINTO MINERVA-G. TRIBISACCE, *Scuola '91*, Roma-Bari 1992, p. 37.

⁵⁶ Cfr. S. DI CARLO, *op. cit.*, pp. 31-33.

⁵⁷ Cfr. F. FRABBONI-F. PINTO MINERVA, *Manuale di pedagogia generale*, Roma-Bari 1994, pp. 566-67.

la pedagogia divide la sua lavagna in buoni e cattivi e mette la prospettiva interculturale tra i primi e quella multiculturale tra i secondi. Fatta questa semplificazione, imprescindibile per il senso comune, va detto che l'aria che respiriamo è multiculturale e che, ammesso che riusciamo a tirarcene fuori, l'interculturalità è un orizzonte, un limite che si sposta in continuazione, come dice Rizzi.

L'ingresso di un individuo in una società è definito «socializzazione»; una tra le molte definizioni che la *sociologia dell'educazione* ne fornisce, suona così:

La *socializzazione* è un processo attraverso il quale una persona si inserisce progressivamente nella struttura di una determinata società e ne interiorizza la cultura⁵⁸.

In queste parole si esprime la conflittualità latente tra l'elemento strutturale di una società (le leggi, le istituzioni, i servizi), in cui ci si *inserisce*, e la *cultura*, la parte viva che in esso trova espressione e di cui costituisce anche la chiave di lettura⁵⁹, che va *interiorizzata*. Penso che una sfasatura tra i tempi della struttura e quelli del sapere, che la sottende, sia inevitabile; il problema grave si ha quando una cultura non è capace di rinnovarsi in rapporto alla parte strutturale ed allora si apre una spaccatura tra la rigidità di quest'ultima e la mobilità della prima.

Mi soffermo sull'*interiorizzazione* della cultura, che interessa maggiormente questo contributo. Si possono individuare tre modalità a seconda dei soggetti in gioco: 1. la *socializzazione primaria* o *inculturazione*, in cui si assorbono i «valori fondamentali», in breve la «prima cultura» che farà da base al percorso successivo (concerne i nostri primi anni di vita); 2. la *so-*

⁵⁸ G. MILANESI, *Sociologia dell'educazione e scienze sociali*, Bergamo 1995⁵, p. 111.

⁵⁹ «Gli elementi costitutivi di una legge giuridica postulano in via di principio e in generale una visione fondamentale dell'essenza dell'uomo [...]. La legge giuridica contiene un'indicazione di questi rapporti, che essa presuppone, ma non si possono comprendere in base ad essa», S. MÜLLER, *Legge*, in AA.VV., *Concetti fondamentali della filosofia*, Brescia 1982, III, pp. 1140-41.

cializzazione secondaria o *acculturazione*, che inizia dal periodo dell'adolescenza e che riguarda altresì gli adulti che emigrano e che si adattano ad una seconda o una terza cultura (ed è quella che più ci interessa); 3. infine si ha la *socializzazione terziaria* o *risocializzazione* che riguarda i casi di ipo-socializzazione⁶⁰.

In rapporto ai punti 1. e 2. va detto che della *socializzazione primaria* si occupano prevalentemente i gruppi definiti appunto *primari*, che hanno una forte coesione data da valori condivisi e da una stretta interrelazione tra i soggetti (ad es. la famiglia), mentre della *socializzazione secondaria* si fanno carico quelli *secondari*, basati su una minore condivisione di valori, su un'interazione più bassa sul piano personale e di solito su relazioni dotate di un certo grado di strutturazione⁶¹. Il termine *inculturazione* ha una derivazione prettamente antropologica e coinvolge le capacità di elaborazione, trasmissione e sviluppo, mentre la *socializzazione* comporta un semplice adattamento⁶². L'acculturazione è il fenomeno che ci riguarda in rapporto all'immigrazione ed è quello che si connette all'interculturalità. Secondo quanto è stato detto la scuola andrebbe classificata morfologicamente come *gruppo secondario*, ma in rapporto al rilievo che essa ha sul piano sociale si tratta di una sede primaria (pur nella sua integrazione

⁶⁰ Cfr. G. MILANESI, *op. cit.*, pp. 122-23.

⁶¹ Cfr. *ivi*, p. 70. A questo proposito è utile quanto scrive A.M. Cirese: «Con il termine *inculturazione* (che ricalca l'inglese *enculturation*) si suole indicare in modo generale il processo, o meglio il fascio di processi consapevoli o inconsapevoli, spontanei o organizzati, attraverso i quali i nuovi nati di un dato gruppo socio-culturale vengono integrati nella cultura del gruppo stesso, e cioè sono portati ad accettarne i valori e i modelli, ad assorbitarne le conoscenze, ad adottarne le concezioni ed i comportamenti», A.M. CIRESE, *op. cit.*, p. 106; si legge poco sotto: «con il termine *acculturazione* – che ha avuto particolarmente fortuna negli studi statunitensi, mentre gli studiosi inglesi hanno preferito l'espressione *culture contact*, contatto di culture – si intendono i processi di scambio che si verificano per il contatto tra culture diverse tra loro», *ivi*, p. 107. Cfr. anche G. PETRACCHI, *Multiculturalità e didattica*, Brescia 1994, p. 17 sgg.

⁶² Cfr. G. MILANESI, *op. cit.*, p. 191 sgg.; cfr. anche M. MEAD, *L'adolescente in una società primitiva*, Firenze, 1964, pp. 1 sgg., 159 sgg., e ID., *Sesso e temperamento in tre società primitive*, Milano 1967, p. 323 sgg.

con altre istituzioni) dei processi di socializzazione e alfabetizzazione⁶³.

Si tratta di vedere se la scuola sia un *luogo* possibile di una *possibile* società interculturale. Anticipando in parte quanto seguirà si può già osservare che la scuola rappresenta un elemento cruciale; la legge sull'autonomia ne ha sottolineato il rapporto col territorio ed ha individuato nella congruenza rispetto al settore economico un elemento fondamentale. Dovremo imparare a renderci conto che se da un lato si dichiara superata una *didattica per obiettivi*, la scuola opera una *socializzazione per obiettivi*: ciascuno di noi, immigrato compreso, deve entrare nella nostra scuola e deve uscirne come tassello congruente ed omogeneo rispetto al quadro complessivo. Imperscrutabili vie dell'uguaglianza!

Il nodo cruciale della scuola consiste essenzialmente nella tendenza antinomica a produrre diversità e negoziare l'uguaglianza; usando una formula comune: siamo tutti liberi di ... nel rispetto di ... Qualcuno, nobilmente, parla di dialogo.

Ho parlato di *antinomia dell'autonomia* perché la diversità che caratterizza un tessuto sociale va affrontata all'interno di uno spazio e nei modi che la legge individua; se i valori di una società si esprimono nelle sue leggi, esse contribuiscono anche a riprodurli⁶⁴. Si tratta di un *cosa* e di un *come*. Il quadro giu-

ridico esprime una civiltà, ancor prima che indirizzarla verso nuove vie e tutti quanti, cittadini e istituzioni, siamo impreparati davanti alla diversità; i politici preoccupati di cui parla Bateson non esprimono altro che la nostra preoccupazione. L'intercultura non può essere solo il frutto dello spazio «residuale» lasciato all'autonomia scolastica⁶⁵. Perciò l'incertezza del quadro normativo, il disordine, la proliferazione che caratterizzano le leggi del settore scolastico testimoniano e riproducono disorientamento e rafforzano l'associazione tra diversità e disordine nella cosiddetta *utenza* scolastica. In questo caso parlerei di assenza delle istituzioni *non* per mancanza di norme; al contrario non c'è coscienza del fatto che le troppe leggi, i troppi decreti e circolari non toccano i fenomeni nella loro radicalità. Si tratta di una valenza epifenomenica, unidirezionale, legata solo alle variabili più facilmente controllabili⁶⁶. Per fare un esempio, la qualità viene ridotta, in barba ad Hegel, alla quantificabilità e si dice che cresce il livello di istruzione degli italiani perché le scuole sfornano più diplomati; manca un'effettiva considerazione del livello di consapevolezza che i giovani hanno del mondo; manca una considerazione diversa da quella strettamente utilitaristica, che vede il complesso scuola avviato ad essere sempre più succube del settore economico. La scuola attuale sta in effetti svuotando il senso di una prospettiva interculturale poiché sta azzerando la coscienza del potere di indirizzo e della fecondità della cultura. Forse tutto questo è un bene, perché sarà molto più facile, eliminata ogni

⁶³ Cfr. F. FRABBONI-F. PINTO MINERVA, *op. cit.*, p. 302.

⁶⁴ Questa posizione è laboriosamente tematizzata da Durkheim, che dapprima (*De la division du travail social*, Paris 1893, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris 1895) propende per una non specificità dell'educazione, che sembra una tra le tante funzioni della meccanica sociale; la sociologia abbraccia, spiega e riduce le stesse scienze dell'educazione. In un secondo momento (già in alcuni passi delle *Règles*) l'educazione acquista un valore a sé, osservabile, che vive del tipo sociale che esprime, cercando di produrre assenso, ma conservando nel suo nucleo un potenziale di sviluppo della criticità. Successivamente l'educazione acquista una valenza etica come rimedio all'*anomia* (*Suicide. Étude de la sociologie*, Paris 1897) e come recupero dell'autonomia (*Représentation individuelle et collective in Revue de Métaphysique et de Morale*, 6, 1898 e *La sociologie en France au XIX siècle*, *Saint Simon et A. Comte in Revue bleue*, 13, 1900), anche se il consenso resta centrale, caratterizzato in questa fase come accettazione consapevole dei valori collettivi. Il carattere razionale e

ragionevole della condivisione dei valori, strumento dell'autoconservazione della società, è accentuato nelle postume *Lezioni di sociologia* (*Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit*, Paris 1950); è così inevitabile che l'educazione acquisti un ruolo istituzionale in seno alla collettività. Essa promuove l'appartenenza e la accettazione delle regole in vista di una convivenza democratica.

⁶⁵ Parlo di residualità allorché le scuole si trovano ad operare in assenza di un indirizzo preciso; la sussidiarietà, che è una grande risorsa, è anche il segno dell'assenza dello Stato.

⁶⁶ Cfr. B. DELVAUX, *Negoziare la diversità: un'utopia?*, in «Scuola democratica», n. 3, luglio-settembre 2000, p. 125 sgg.

profondità, *ritornare* ad una sana e cosmopolitica lotta tra ricchi e poveri.

Sebbene il POF, come vedremo, preveda un raccordo tra scuola e territorio, in effetti questo avviene senza un'effettiva possibilità di intervento da parte delle famiglie e di tutti coloro che non siano esclusivamente interessati agli sbocchi professionali; è fin troppo evidente che ad essere schiacciati in questa corsa saranno proprio coloro che, legati a gruppi *minoritari*, non potranno mai essere riconosciuti effettivamente. Che nell'era della flessibilità e della scuola autonoma a dire cos'è il dialogo siano, pressoché inevitabilmente, i bianchi, uguali, integrati e benintenzionati, che siano sempre gli *stessi* a parlare dei *diversi*, mostra da un lato tanta buona volontà, dall'altro una logica sotterranea e perversa, che riduce lo *stare insieme* al paternalismo.

A. Il Primo rapporto sull'integrazione degli immigrati in Italia a cura della Commissione per le politiche di integrazione degli immigrati

Il D.P.C.M. del luglio 1998 istituisce la *Commissione per le politiche di integrazione degli immigrati*, con sede presso il Dipartimento per gli Affari sociali della Presidenza del Consiglio; la Commissione, formata da membri dell'Amministrazione, è presieduta da Giovanna Zincone⁶⁷ e, in base al D.L.vo 25 luglio 1998 (*Testo unico delle disposizioni concernenti la disciplina dell'immigrazione e norme sulla condizione dello straniero*), ha un ruolo consultivo e redige un rapporto annuale sull'immigrazione in Italia (art. 46, comma 2).

Presentando il primo rapporto della Commissione (30 novembre 1999), la Zincone sottolinea la necessità di un raccordo tra «un modello di *integrazione ragionevole*» e applicazione, modifica ed integrazione della L. 40/98⁶⁸. Va sottolineato che il

⁶⁷ Docente di Sociologia politica all'Università di Torino, già membro delle Commissioni Contri e Turco.

⁶⁸ G. ZINCONI (a cura di), *Primo rapporto sull'integrazione degli immigrati*

documento programmatico emanato con D.P.R. 5 agosto 1998 (previsto dalla L. 40/98 all'art. 3) definisce l'*integrazione* come «un processo di non discriminazione e di inclusione delle differenze, quindi di contaminazione e di sperimentazione di nuove forme di rapporti e comportamenti, nel costante e quotidiano tentativo di tenere insieme principi universali e particolarismi».

L'opzione della Commissione⁶⁹ nel fornire indicazioni alla

in Italia, Bologna 2000, p. 15. La *ratio* alla base del provvedimento è schematicamente rappresentata come segue, *ivi*, p. 39:

Interazione come sicurezza	Integrità per i regolari
Integrità essenziale/diritti della persona per gli irregolari	Interazione come comunicazione e pluralismo
Integrazione indiretta	

Per un bilancio sulla realizzazione delle linee di progetto evidenziate dalla legge cfr. *ivi*, p. 43 sgg.

⁶⁹ La Commissione individua tre paradigmi di integrazione: (A) *come uguaglianza*, (B) *come utilità*, (C) *come somiglianza*. (A) Nel primo caso si tratta di allineare gli *immigrati* ai *nazionali* sul piano delle risorse, delle posizioni sociali e su quello giuridico; una scelta non facile perché «l'*integrazione intesa come uguaglianza immediata e completa* distrugge lo status di cittadino, che prevede una condizione di privilegio rispetto allo status di straniero», *ivi*, p. 19; è infatti necessario riflettere sul fatto che il *trattamento differenziale* non è immediatamente identificabile con un *pregiudizio etnico*, *ivi*, p. 20 e cfr. G. SCIORTINO, *Razzisti razionali? Atteggiamenti degli imprenditori e dei lavoratori autoctoni sull'immigrazione*, in M. BRUNI, *Attratti, sospinti, respinti, i lavoratori immigrati nelle aziende bolognesi*, Milano 1993, p. 127 sgg. Tuttavia al rischio dello *svuotamento dell'istituto della cittadinanza* si contrappone quello della discriminazione, che col tempo acuirebbe le tensioni sociali, cfr. G. ZINCONI, *op. cit.*, p. 21. (B) La concezione dell'*integrazione come utilità* vede nell'immigrazione una risorsa per il sistema produttivo e per il tamponamento della crisi demografica. Si tratta di una lettura *funzionalistico-utilitarista*, basata su stime di stime costi e benefici, cfr. *ivi*, p. 23. Da un sondaggio Ispo, effettuato nel 1999 su incarico della Commissione (cfr. ISPO-COMMISSIONE PER LE POLITICHE DI INTEGRAZIONE DEGLI IMMIGRATI, *L'atteggiamento degli italiani nei confronti degli immigrati*, Roma settembre-ottobre 1999) risulta che la percezione dell'immigrato lavoratore è positiva per circa il 73% degli intervistati, che ne vedono con favore la regolarizzazione; il sondaggio mostra anche, però, uno spaccato della nostra società secondo cui *una lettura utilitaristica dell'immigrazione inclina pericolosamente verso lo sfruttamento*, cfr. G. ZINCONI, *op. cit.*, p. 25. Ciononostante è opinione della Zincone che non si debba giungere, come propone Cotesta, ad equiparare modello italiano ed *inclusione subordinata*