



Boulé è metafora dell'assemblea,
cioè di un luogo in cui si esercita
non la discussione fine a se stessa,
ma il confronto al fine di deliberare e giudicare.
Scegliendo come emblema questa figura
della democrazia antica,
la Collana intende presentarsi
come uno spazio per un confronto e un dialogo
che non si limita al profilo speculativo,
né si chiude in steccati disciplinari,
ma fa interagire discipline differenti
alla ricerca di percorsi in cui teoria
e prassi si fecondano vicendevolmente.

Essa nasce dal lavoro realizzato
dalla Scuola di Alta Formazione
di Acqui Terme e dal Centro Studi
sul Pensiero Contemporaneo di Cuneo ma,
al tempo stesso, si propone come luogo aperto
a riflessioni sulle più rilevanti questioni pubbliche
che attraversano la contemporaneità.

BOULÉ

Collana di Filosofia e Scienze umane

collana diretta da

Graziano Lingua e Alberto Pirni

Comitato Scientifico

Gerardo Cunico, Félix Duque, Jean-Marc Ferry,
Barbara Henry, Maurizio Pagano, Ugo Perone

Modernità e trans-modernità

Percorsi di lettura nel pensiero decoloniale

a cura di
Flavia Monceri

visualizza la scheda del libro sul sito www.edizioniets.com



Edizioni ETS

Titoli originali:

A. Quijano, *Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America*, in «Nepantla: Views from the South», 1 (3), 2000, pp. 533-580.

E. Dussel, *Transmodernity and Interculturality: An Interpretation from the Perspective of Philosophy of Liberation*, in «Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World», 1 (3), 2012, pp. 28-59. <https://doi.org/10.5070/T413012881>.

N. Maldonado-Torres, *Enrique Dussel's Liberation Thought in the Decolonial Turn*, in «Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World», 1 (1), 2011, pp. 1-30. <http://doi.org/10.5070/T411000003>.

R. Grosfoguel, *Decolonizing Western Uni-versalisms: Decolonial Pluri-versalism from Aimé Césaire to the Zapatistas*, in «Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World», 1 (3), 2012, pp. 88-104. <https://doi.org/10.5070/T413012884>.

W. Mignolo, *Epistemic Disobedience and the Decolonial Option: A Manifesto*, in «Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World», 1 (2), 2011, pp. 44-66. <https://doi.org/10.5070/T412011807>.

G.K. Bhabra, *Postcolonial and decolonial dialogues*, in «Postcolonial Studies», 17 (2), 2014, pp. 115-121, <https://doi.org/10.1080/13688790.2014.966414>

Tutti i saggi sono tradotti da Flavia Monceri.

Questo volume è stato pubblicato nell'ambito del Progetto dal titolo "Migranti e comunità inclusive: diritti, pratiche di cittadinanza e prevenzione dei rischi", CUP H33B17000010001, co-finanziato dal FISR, Delibera CIPE n. 78 del 7 agosto 2017 e dall'Università degli Studi del Molise.

© Copyright 2021
EDIZIONI ETS

Palazzo Roncioni – Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa
info@edizioniets.com
www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA
Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL
via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884676148-4

Modernità e trans-modernità

Nota del traduttore

Tutte le citazioni interne in lingua inglese presenti nei saggi, provenienti sia da opere originariamente in lingua inglese, sia da opere originariamente apparse in lingue diverse dall'inglese (prevalentemente spagnolo, ma non solo) e comprese quelle relative a testi "classici" della filosofia e del pensiero occidentali sono riportate nella mia traduzione, se non altrimenti indicato. In alcuni casi erano presenti "note dei traduttori in lingua inglese" dei saggi originariamente scritti in lingua spagnola, che ho indicato come "NdT in lingua inglese", mentre ho indicato con "NdT in lingua italiana" (ossia "nota del traduttore in lingua italiana") le mie aggiunte.

FM

Introduzione

Migrazioni e modernità: riflessioni epistemologico-politiche

Flavia Monceri

Il “migrante” come problema

Il tema delle “migrazioni” e la figura del “migrante” sono ormai da qualche tempo al centro del dibattito teorico e pubblico nei Paesi europei (e non solo). Tuttavia, ci si potrebbe chiedere se tale interesse sia davvero rivolto a una tematica “nuova”, visto che le migrazioni sono un fenomeno che pare connotare la stessa storia della *specie umana* e possono essere rintracciate in tutti i tempi e i luoghi, benché con caratteristiche diverse¹. Di conseguenza, la prima domanda da porsi quando riflettiamo sulle migrazioni del presente è relativa al che cosa esse avrebbero di così nuovo da giustificare un tale dibattito. Infatti, almeno a mio parere, dal punto di vista della definizione del concetto non si dà una vera e propria differenza di essenza fra le migrazioni e i flussi migratori del passato e quelli del presente, ma soltanto una differenza di grado, dovuta peraltro alla *percezione* della migrazione come un *problema*. Ciò rinvia immediatamente a questioni di carattere politico, e in particolare alla ricerca di una soluzione per un problema ritenuto comune a tutto il gruppo degli associati – cioè al gruppo del “noi”.

Tuttavia, non m’interessa qui neanche provare a rispondere a quella domanda: mi basta prendere atto, e di conseguenza trasmettere al lettore, la circostanza che i fenomeni migratori oggi sono diffusamente avvertiti appunto come un problema, il che ne giustifica la messa a tema nel dibattito accademico e pubblico, quali che siano l’incidenza

¹ Si veda, di recente, P. Bellwood, *First Migrants: Ancient Migration in Global Perspective*, Wiley Blackwell, Chichester 2013. Dal Sette-Ottocento in poi, anche G. Gozzini, *Le migrazioni di ieri e di oggi. Una storia comparata*, Bruno Mondadori, Milano 2008; M. Colucci - M. Sanfilippo, *Le migrazioni. Un'introduzione storica*, Carocci, Roma 2009.

effettiva o le “vere” caratteristiche di quei fenomeni o il loro ammontare dal punto di vista quantitativo. Più in particolare, ciò su cui m’interessa soffermarmi brevemente, per spiegare i motivi che mi hanno spinto a raccogliere in questo volume alcuni lavori provenienti dallo “schieramento” decoloniale, è la figura del “migrante”, un termine ombrello, o un’etichetta, che si sostituisce e si sovrappone a quello di “immigrato” (ma anche ad altri), la cui definizione tuttavia risulta piuttosto vaga, soprattutto quando messa a confronto non solo con quella di “rifugiato”, ma anche di altri termini più o meno affini².

Per gli scopi che qui mi prefiggo, credo sia sufficiente ridurre tutte le possibili specificazioni a una fondamentale: il migrante, almeno dal punto di vista della “comunità” entro la quale arriva è sempre anche uno “straniero”. Naturalmente, il concetto di “straniero” ha una lunga e variegata storia che non posso ricostruire in questa sede. Ma credo sia opportuno almeno fare un breve cenno a due capisaldi del pensiero sociologico occidentale, Georg Simmel e Alfred Schütz, che hanno trattato, e tratteggiato, la figura dello straniero dal punto di vista di una sociologia come “scienza”. Certamente, le loro ricostruzioni non sono né le uniche, né le “migliori”, ma ciò non toglie la loro utilità, almeno per iniziare a comprendere perché e in che senso la presenza dello straniero (e quindi del migrante) *fa problema* all’interno delle società occidentali contemporanee, eredi e continuatrici di un modo di intendere “la società” del tutto peculiare all’Occidente e in alcun modo universale – vale sempre la pena di sottolinearlo³.

Nella sua *Soziologie* (1908), Simmel inserisce un *excursus* sullo straniero [*Fremd*], che non sembra posizionato casualmente nel capitolo 9, dal titolo *Lo spazio e gli ordinamenti spaziali della società*. Infatti, Simmel afferma in apertura che «se il migrare [*das Wandern*] costituisce, in quanto distacco da ogni punto spaziale dato, l’antitesi concettuale alla fissazione in un tale punto, la forma sociologica dello “straniero”

² Sul tema si vedano di recente R. Karatani, *How History Separated Refugee and Migrant Regimes: In Search of Their Institutional Origins*, in «International Journal of Refugee Law», 17 (3), 2005, pp. 517-541; K. Long, *When refugees stopped being migrants: Movement, labour and humanitarian protection*, in «Migration Studies», 1 (1), 2013, pp. 4-26. Più in generale si veda anche K. Koser, *International Migration: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford and New York 2007, in particolare cap. 2.

³ Per un’interessante presentazione di “modi altri” di considerare e di trattare (con “lo straniero” si vedano i saggi raccolti in J.D.M. Platenkamp - A. Schneider (eds.), *Integrating Strangers in Society: Perspectives from Elsewhere*, Palgrave Macmillan, Cham 2019.

rappresenta però in qualche misura l'unità di entrambe le determinazioni – certamente rivelando anche qui che il rapporto con lo spazio è soltanto da un lato la condizione, dall'altro il simbolo dei rapporti con gli uomini»⁴. La figura dello straniero, dunque ha a che fare con lo spazio, ma in una forma tale da conciliare in sé, per così dire, l'opposizione fra lo “stare” entro un contesto dai confini definiti e il “muoversi” fra contesti e dunque anche l'oltrepassare confini. Infatti, la particolarità dello straniero rispetto al “viandante” o “viaggiatore” [*Wanderer*] e che lo rende facilmente identificabile come tale è che non si mostra come qualcuno che «oggi viene e domani va», quanto piuttosto come qualcuno che «oggi viene e domani rimane», il che rende più problematica l'interazione (*Wechselwirkung*, categoria fondamentale in Simmel) fra i membri che occupavano lo spazio d'arrivo e l'individuo che arriva per rimanere a occupare *lo stesso spazio*, perché «la sua posizione in questo ambito è determinata essenzialmente dal fatto che egli non vi appartiene fin dall'inizio, che egli immette in esso qualità che non ne derivano e non possono derivarne»⁵.

Ma va anche notato che l'idea che lo straniero non appartenga allo spazio condiviso «fin dall'inizio» rinvia immediatamente a una differenza non solo spaziale, ma *spaziotemporale*, perché il suo rimanere determina non soltanto una differenza fra il “qui” del noi e il “là” del loro di cui lo straniero fa parte, ma anche una differenza temporale fra il “prima” del suo arrivo e il “dopo”. In altri termini, l'arrivo dello straniero che intende rimanere obbliga non solo a riconfigurare lo spazio trovando un *posto*, una *posizione* e un *posizionamento* anche per lei, ma anche a riconfigurare il tempo, almeno nel senso d'incorporare «qualità» che *prima* non c'erano in un insieme che si presumeva coeso e continuo nel tempo, e che *dopo*, dunque, sarà diverso in modi non prevedibili e perciò anche potenzialmente dannosi o pericolosi per la sua configurazione originaria. Come si vede, sono qui già adombrate le tematiche che, nel discorso attuale, fanno riferimento a concetti come assimilazione, integrazione e inclusione, destinate a ritornare, sempre e di nuovo, ogni volta che “uno straniero” irrompe in un gruppo da altrove, con la prospettiva di rimanere al suo interno.

Qualche decennio dopo l'opera di Simmel, anche Schutz dedica un

⁴ G. Simmel, *Sociologia*, trad. it. di G. Giordano, Edizioni di Comunità, Torino 1998, p. 580.

⁵ *Ibidem*.

breve saggio alla figura dello straniero dal titolo *The Stranger: An Essay in Social Psychology* (1944), opera classica sull'argomento e maggiormente dedicata ad analizzare, come lo stesso Schutz scrive in apertura, «la situazione tipica in cui si trova uno straniero nel tentativo di interpretare il modello culturale di un gruppo sociale in cui egli entra e di orientarsi in esso»⁶. Tuttavia, la definizione dello straniero di Schutz è senz'altro meno generale e universale di quella di Simmel perché, come chiarifica ancora in apertura «per i nostri attuali fini il termine “straniero” indicherà un individuo adulto del nostro tempo e della nostra civiltà che cerca di essere accettato permanentemente o per lo meno tollerato dal gruppo in cui entra», aggiungendo che «l'esempio più evidente della situazione sociale in esame è quello dell'immigrato [*immigrant*], e le analisi che seguono, per motivi di convenienza, sono tratte da questo esempio»⁷.

Il punto da sottolineare è che l'immigrato cui pensa Schutz non sembra essere per sua stessa ammissione qualcuno che proviene da contesti culturali differentemente posizionati, ma da contesti culturali omogenei quanto meno nel senso che deve venire “dal nostro tempo” (ma come potrebbe essere altrimenti?) e “dalla nostra civiltà”, e ciò sembra adombrare l'idea che vi siano livelli temporali e culturali diversi e tali da poter essere *comparati* per stabilire una loro gerarchia. Che le cose stiano proprio così, sembra chiaro dal fatto che Schutz richiama altri casi che possono essere inclusi oltre quello dell'immigrato, ma anche alcuni casi esclusi dalla ricerca perché la loro «inclusione avrebbe richiesto alcune specificazioni nelle nostre affermazioni»: in tali casi rientrano «i bambini o i primitivi», nonché «i rapporti tra individui o gruppi di diversi livelli di civiltà»⁸.

Sebbene questa posizione suoni inaccettabile, nella misura in cui impiega una terminologia ancora ancorata a presupposti occidentocentrici e persino “coloniali”, può essere utile almeno la sottolineatura che – dal punto di vista dello straniero – i presupposti convenzionali sui quali si regge la conoscenza altrettanto convenzionale condivisa dal gruppo in cui si trova inserito non sono per lui condivisibili, perché anche se «dal

⁶ A. Schutz, *Lo straniero: saggio di psicologia sociale*, in *Saggi sociologici*, a cura di A. Izzo, UTET, Torino 1979, pp. 375-389, p. 375. Il cognome di Schütz, originariamente scritto con l'*umlaut* viene dato qui nella forma modificata (senza *umlaut*) che assume dopo l'emigrazione negli Stati Uniti.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

punto di vista dello straniero la cultura del gruppo in cui egli è entrato ha la sua particolare storia, e questa storia è accessibile anche a lui», il punto è che tale storia «non è mai diventata parte integrante della sua biografia come invece è stato per la storia del suo gruppo originario»⁹. Ciò rinvia di nuovo alla questione delle strategie di *incorporazione* dello straniero nel gruppo, che Schutz considera solo per la fase iniziale della sua presenza, limitandosi a trattare lo «specifico atteggiamento dello straniero giunto da poco, atteggiamento che precede qualsiasi adattamento sociale [*social adjustment*]», mentre non passa «all'analisi del processo della stessa assimilazione sociale [*social assimilation*]»¹⁰.

Tuttavia, nel finale Schutz sembra confermare che lo scopo sia per l'appunto un adattamento sociale che si sostanzia nell'assimilazione, forse anche a causa della scelta di considerare come stranieri soltanto coloro che hanno già qualcosa in comune con il gruppo nel quale entrano – vale a dire la dimensione temporale e il grado di “civiltà”. Infatti, nonostante l'utilità di alcuni passaggi di questo saggio nell'ottica di una comunicazione realmente interculturale, che prenda le mosse dalla revisione e dalla ridiscussione delle questioni epistemologiche¹¹, Schutz sembra pensare soltanto a un'integrazione dello “straniero” nella forma dell'assimilazione culturale, tramite un processo per il quale il «nuovo venuto» analizza continuamente il «modello culturale del gruppo in cui egli è da poco entrato» e se il «processo di analisi riesce, allora questo modello e i suoi elementi diventeranno per il nuovo venuto un'ovvietà, un modo di vita al di là di ogni questione, un rifugio e una protezione»¹², con il risultato che lo straniero sarà diventato “uno di noi”.

Persino da questa brevissima incursione in un paio di lavori centrali per la riflessione sociologica occidentale sullo “straniero” sembra emergere chiaramente che quest'ultimo costituisce un problema per il gruppo entro il quale arriva per rimanere, persino quando lo si può almeno considerare come un “diverso noi” che presenta una simile collocazione temporale e culturale – stesso tempo e stesso livello di “civiltà”. Naturalmente, il suo costituire un problema si fa di gran lunga più marcato

⁹ Ivi, p. 380.

¹⁰ Ivi, p. 389.

¹¹ Seguendo un uso ormai consolidato, benché di derivazione anglosassone, impiego qui il termine *epistemologia* per indicare in generale la teoria della conoscenza, e non solo la teoria della conoscenza *scientifica* o ancora più in particolare la filosofia della scienza. Intendo dunque “epistemologia” anche come un equivalente per “gnoseologia”.

¹² A. Schutz, *Lo straniero*, p. 389.

quando si ritenga che quella similitudine non esista e che lo straniero sia un “altro” talmente differente da non potersi trovare alcun elemento di somiglianza. Sembra questo il caso dei contemporanei “migranti”, la cui *estraneità* risulta profondamente marcata, al punto da poterli quasi definire *alieni*, ossia provenienti da uno spaziotempo totalmente “altro”, piuttosto che stranieri, ossia provenienti da uno spaziotempo semplicemente e sanabilmente “estraneo” e perciò anche “strano”.

Nel suo recente *Strangers in Our Midst: The Political Philosophy of Immigration* (2016), David Miller sceglie di connettere la categoria dello straniero a quella di immigrazione (e per estensione di “migrante”), come emerge dal titolo, che alcuni lettori hanno tuttavia ritenuto «provocatorio». Infatti, dal loro punto di vista ci si potrebbe chiedere: «Perché definire gli immigrati “stranieri”, e perché assumere un “noi” omogeneo in mezzo al quale vengono messi?», domande cui Miller risponde che crede «che ciò catturi il modo in cui l’immigrazione viene spesso esperita, almeno al primo incontro, in società stabilizzate, la maggior parte dei cui membri sente che loro e i loro antenati sono profondamente radicati in un luogo»¹³. Come si vede, torna qui l’idea dello spazio come categoria e dimensione principe della distinzione tra “familiare” e “straniero”, fra *insider* e *outsider*, già presente in Simmel.

Tuttavia, ritorna anche la posizione più dedicata alle pratiche della vita quotidiana e alla costruzione della “conoscenza condivisa” e perciò “vera” per il gruppo di cui si occupa più specificamente Schutz, perché Miller, dopo aver affermato che le risposte a quel primo incontro possono essere tanto positive quanto negative da parte dei già membri, aggiunge che «in entrambi i casi vi sarà qualche perturbazione nei modelli culturali esistenti» e che «le sfide che ciò pone devono riflettersi nel modo in cui pensiamo il movimento attraverso i confini»¹⁴. In altri termini, viene sottolineata anche in questo caso la *problematicità* della stessa presenza di uno straniero/migrante destinato a rimanere. Ma qui, nel caso dei cosiddetti “flussi migratori” contemporanei, non si tratta più di considerare un caso singolo – *la straniera* che arriva “da noi” –, quanto piuttosto un numero imprecisato, e perciò tanto meno osservabile, prevedibile e controllabile, di *stranieri* che provengono da molti spazi/luoghi diversi, il che implica una moltiplicazione di quelle “per-

¹³ D. Miller, *Strangers in Our Midst: The Political Philosophy of Immigration*, Harvard University Press, Cambridge, MA and London 2016, p. 18.

¹⁴ Ivi, pp. 18-19.

turbazioni” cui fa riferimento Miller. Ciò può senz’altro far emergere una diffusa *percezione*, non importa se vera o presunta, di un’*invasione* il cui risultato almeno *potrebbe* essere la completa sovversione dei “modelli culturali esistenti”, che il gruppo ritiene stabili e omogenei al di là delle pur esistenti e persino marcate differenze interne.

Da quanto detto fin qui, sembrerebbe che il fattore determinante che separa gli stranieri migranti dal gruppo entro il quale arrivano sia il movimento, il fatto cioè che per arrivare “qui” debbano aver attraversato molti luoghi, oltrepassato molti confini di cui “il nostro” è l’ultimo, se intendono restare finendo per costituire un problema, molto di più che se volessero soltanto “passare” come semplici viaggiatori/viandanti (o magari anche come “turisti”¹⁵) che “oggi vengono e domani vanno”. E tuttavia, come opportunamente ricorda Gregory Feldman, «mentre la maggior parte della migrazione contemporanea implica il movimento, ci inganneremmo se pensassimo che il movimento è la qualità determinante del migrante», anche perché esistono chiari casi nei quali il “movimento” è soltanto virtuale o metaforico e non implica uno spostamento di luogo fisico¹⁶.

In realtà, come propone Feldman sintenticamente e condivisibilmente,

ciò che rende “migranti” le persone è che manca loro la possibilità di costituire (e di ricostituire) i luoghi che abitano in negoziazione diretta con altri che abitano gli stessi luoghi. Questa condizione sfortunata – la condizione della migr-anza [*migrant-hood*] – allontana le persone l’una dall’altra, rendendole migranti, disancorate in un mare instabile di altri migranti¹⁷.

Ne consegue che questo concetto di “migr-anza” non «cattura l’esperienza della banda migrante di cacciatori-raccoglitori, ma condiziona fundamentalmente le vite tanto del “cittadino” moderno quanto del

¹⁵ Sulla specificazione dello straniero come “turista”, che può essere rintracciata fin dai tempi di Erodoto, cfr., fra gli altri, J. Redfield, *Herodotus the Tourist*, in «Classical Philology», 80(2), 1985, pp. 97-118; J. Urry - T. Larsen, *The Tourist Gaze 3.0*, 3rd edition, Sage, London-Thousand Oaks-New Dehli 2011.

¹⁶ G. Feldman, *We Are All Migrants: Political Action and the Ubiquitous Condition of Migrant-hood*, Stanford University Press, Stanford, CA 2015, p. x e ss.

¹⁷ Ivi, p. xii.

“migrante”»¹⁸. Da qui anche l’idea che “siamo tutti migranti”, come recita il titolo del libro di Feldman, perché ciò che conta non è tanto il luogo dal quale proveniamo, nel quale arriviamo, o nel quale siamo, né e soprattutto il movimento che li connette attraverso l’oltrepassamento di “confini”. Conta piuttosto una condizione di “dis-locaemento continuo”, come personalmente la definirei, per la quale ciò che rileva è il fatto di non avere legami certi e stabili neppure “fra di noi”, come al contrario s’incarica ancora di convincerci il concetto di “cittadinanza”, la cui capacità coesiva Feldman mette giustamente in discussione, concludendone che «dobbiamo guardare oltre le differenze giuridiche fra un cittadino e un migrante, così che possiamo comprendere come, contrariamente alle aspettative, le vite di entrambi siano condizionate in modo simile»¹⁹. Infatti, la soluzione non sta nell’estensione di un concetto di cittadinanza che semplicemente non funziona più, anche se si continua ad affermare che usandola come strumento per l’inclusione dei migranti le cose andrebbero sicuramente meglio. Stando così le cose, il punto sul quale principalmente concordo con Feldman è che «il senso di protezione e di permanenza che la cittadinanza sembra offrire può affievolire la sensibilità del cittadino verso il depotenziamento [*disempowerment*] politico del quale è più probabile che il migrante sia consapevole»²⁰.

In questo senso, mettere in discussione qualcosa che fa parte della “conoscenza condivisa e intoccabile” del gruppo – qui il concetto di cittadinanza che ormai fa parte del “noi” euro-occidentale – attraverso il *rispecchiamento* nella categoria di migrante, potrebbe senz’altro essere un primo punto di partenza anche sulla via di una rinegoziazione degli “spazi comuni”, basata su una ridefinizione di quella stessa conoscenza condivisa. Ma ciò naturalmente presupporrebbe che i concetti di migrazione, flusso migratorio e migrante fossero affrontati nella loro *problematicità* allo scopo di *superarla* e non di *risolverla*, come invece si continua a fare per evitare di mettere in discussione ciò che “si sa” in particolare sulla definizione della comunità politica e sulle condizioni che la trasformano in un ordine stabile e funzionante²¹. Come mostra

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Ivi, p. xiii.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Per una posizione interessante che mette in discussione la stessa nozione di “problema” per come usualmente viene intesa e in particolare la necessità dello schema “problema-soluzione”, si veda D. Bohm, *Sul dialogo*, a cura di P. Biondi, Edizioni ETS, Pisa 2014, in part. Cap. 4.

l'esempio appena considerato della cittadinanza, sembra necessaria una revisione dello strumentario concettuale e teorico attualmente dominante, dal quale si continua ad attingere e che si continua a "ri-produrre" in modo quasi-endogamico, mi verrebbe da dire, senza trarne alcuna "soluzione" veramente innovativa. Ciò spinge a un ripensamento radicale dei presupposti epistemologici dei modelli teorico-politici "moderni" dei quali non siamo ancora riusciti a liberarci, con il risultato che anche le soluzioni apparentemente più avanzate continuano in realtà soltanto a riproporre un problema, come cercherò di mostrare nel seguito.

Alla ricerca della "soluzione": multiculturalismo e interculturalismo

Se si definiscono le migrazioni, i flussi migratori e i "migranti" come un problema, si pone immediatamente la questione della o delle sue soluzioni. Da ormai numerosi decenni, in ambito teorico-politico, un tentativo di soluzione è stato rappresentato dalle teorie multiculturaliste²², che hanno affrontato variamente il più generale problema costituito dalla coesistenza di "culture" diverse all'interno di uno spaziotempo dato, condizione caratteristica delle società occidentali, nonostante fossero state in precedenza immaginate come omogenee dal punto di vista culturale. Tuttavia, non pare che tali teorie siano riuscite a proporre un modello di ordine politico veramente in grado di "risolvere il problema", come segnalano da un lato il fatto che da almeno un decennio ci si è potuti persino chiedere – tanto nell'ambito del discorso mediatico e politico, quanto in ambito accademico – se il multiculturalismo sia "morto"²³ e, dall'altro, la circostanza che di recente è emerso un pa-

²² La letteratura sul multiculturalismo è ormai più che copiosa. Mi limito qui a indicare soltanto alcuni fra i lavori iniziali più significativi: C. Taylor, *Multiculturalism and "the Politics of Recognition"*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1992; W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, Oxford-New York 1995; B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Palgrave, London 2000; S. Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton, NJ 2002; T. Modood, *Multiculturalism*, Polity, Cambridge-Malden, MA 2007; A. Phillips, *Multiculturalism without Culture*, Princeton University Press, Princeton, NJ 2007.

²³ Per un'introduzione ai significati, alle dimensioni e alle problematiche dello slogan della "morte del multiculturalismo" si vedano, per tutti, M. Ossewaarde, *The national*

radigma definito “interculturalismo”, che si pone in posizione critica nei confronti del multiculturalismo ed è stato variamente proposto o inteso come complementare a quest’ultimo oppure anche come un suo possibile sostituto, dando luogo a un vivace dibattito attualmente in corso²⁴. Nonostante siano state avanzate molte altre possibili soluzioni teoriche alle migrazioni come problema politico, mi soffermerò brevemente soltanto su questo dibattito per la sua rilevanza per il discorso che intendo qui presentare.

In generale, l’insieme delle teorie multiculturaliste, da declinarsi al plurale vista la varietà di approcci e conclusioni, ha avuto prima di tutto il merito, almeno a mio avviso, di mettere in discussione teorie che interpretavano i cosiddetti “processi di globalizzazione” o nel segno di una progressiva universalizzazione della “cultura” occidentale e delle sue istituzioni cardine (capitalismo e democrazia) che presupponeva un’ineluttabile “fine della storia”, o in quello dell’altrettanto ineluttabile vittoria di un “relativismo culturale” destinato a generare conflitti aperti causati dallo “scontro fra le civiltà”²⁵. Infatti, l’idea centrale del multiculturalismo secondo la quale “la diversità conta” ha certamente contribuito a ridimensionare il trionfalismo di posizioni universaliste che immaginavano un futuro globale unitario e teleologicamente orientato, sottolineando allo stesso tempo che quella stessa diversità non necessariamente avrebbe portato a scontri e conflitti aperti, se si fossero progettate e realizzate adeguate politiche per il suo “riconoscimento”.

Ciò nonostante, le critiche al “paradigma multiculturalista” non sono mai mancate, sebbene si siano acuite a partire dall’inizio degli anni 2000,

identities of the ‘death of multiculturalism’ discourse in Western Europe, in «Journal of Multicultural Discourses» 9 (3), 2014, pp. 173-189; e T. Modood, *Understanding ‘Death of Multiculturalism’ discourse means understanding multiculturalism*, in «Journal of Multicultural Discourses» 9(3), 2014, pp. 201-211.

²⁴ Per una ricostruzione introduttiva del dibattito si vedano N. Meer - T. Modood, *How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism?*, in «Journal of Intercultural Studies», 33 (2), 2012, pp. 175-196; F. Levrau - P. Loobuyck, *Introduction: Mapping the multiculturalism-interculturalism debate*, in «Comparative Migration Studies», 6 (13), 2018, pp. 1-13.

²⁵ Il riferimento è qui, naturalmente, alle posizioni a suo tempo espresse in F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, The Free Press, New York 1992; e in S.P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the New World Order*, Simon & Schuster, New York 1997 e al dibattito da esse innescato. Per una più ampia discussione di tali posizioni si veda F. Monceri, *Altre globalizzazioni. Universalismo liberal e valori asiatici*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002.

certamente anche a causa dei noti eventi che hanno permeato il decennio e che hanno causato il cristallizzarsi di critiche che accomunano il multiculturalismo agli immigrati, nel senso che, come sottolineano Levrau e Loobuyck, «molta dell'animosità verso il multiculturalismo [...] riguarda la diversità indotta dagli immigrati, in particolare dagli immigrati musulmani, perché non si dà un analogo ritirarsi dall'impegno per la cittadinanza multiculturale per le persone indigene o per le minoranze nazionali»²⁶. In effetti, come sottolineano Steven Vertovec e Susanne Wessendorf, se il multiculturalismo «può essere descritto al meglio come un ampio insieme di approcci o metodologie che si rinforzano reciprocamente, relative all'incorporazione e alla partecipazione degli immigrati e delle minoranze etniche e delle loro modalità di differenza culturale/religiosa»²⁷, l'idea che esso sia “morto” vuole indicare anche il fallimento delle politiche multiculturaliste, al punto che il termine “diversità” ha sempre più sostituito quello di multiculturalismo nei documenti relativi alle politiche e «fa molto del lavoro che un tempo era solito fare il “multiculturale”», mentre «i programmi “multiculturali” sono stati sostituiti da quelli impegnati per le “diversità”»²⁸.

Se così stanno le cose, tuttavia, si potrebbe affermare che il multiculturalismo, almeno nel senso di un insieme di politiche attente alla diversità culturale, non sia ancora morto, ma semplicemente riassorbito in un'etichetta più generale e comprensiva. Del resto, sembra ancora sostenibile ciò che affermava Geoffrey Brahm Levey nel 2009, vale a dire che «molta dell'ansietà nei confronti del multiculturalismo sembra essere semantica e semiotica – ossia concerne il termine stesso, perché si presume che invii segnali scorretti agli immigrati secondo cui regna il relativismo culturale e “va bene tutto”»²⁹. Da un lato, dunque, si potrebbe affermare che le democrazie liberali attuali continuino a mantenere una posizione di apertura nei confronti dell'idea della multiculturalità, soprattutto per quanto riguarda l'attenzione alla diversità

²⁶ F. Levrau - P. Loobuyck, *Introduction: Mapping the multiculturalism-interculturalism debate*, op. cit., p. 1.

²⁷ S. Vertovec - S. Wessendorf, *Introduction: assessing the backlash against multiculturalism in Europe*, in S. Vertovec - S. Wessendorf (eds.), *The Multiculturalism Backlash: European discourses, policies and practices*, Routledge, London and New York 2010, pp. 1-31, p. 4.

²⁸ Ivi, p. 19.

²⁹ G.B. Levey, *What is living and what is dead in multiculturalism*, in «Ethnicities», 9 (1), 2009, pp. 75-93, p. 77.

e all'esclusione di politiche assimilazionistiche. D'altra parte, tuttavia, non si può negare che il multiculturalismo abbia perso molto del suo fascino negli ultimi due decenni, anche in connessione alla crescente percezione dei fenomeni migratori come un problema in grado di causare il sovvertimento del "noi" a causa dell'arrivo e della permanenza di (una massa di) "stranieri".

Parallelamente a questa perdita di fascino del paradigma multiculturalista è emerso come suo contraltare, ma anche come suo "correttivo", un insieme altrettanto variegato di posizioni riassumibili sotto l'etichetta di "interculturalismo"³⁰. A stare al *White Paper on Intercultural Dialogue* (2008) pubblicato dal Consiglio d'Europa, «l'approccio interculturale eviterebbe gli inefficaci estremi dell'assimilazionismo e del multiculturalismo riconoscendo la diversità e contemporaneamente insistendo sui valori universali», e puntando sulla «promozione del contatto per potenziare l'inclusione degli immigranti»³¹. La promozione del contatto interpersonale, peraltro, è uno dei punti centrali dell'interculturalismo, che intende correggere una presunta manchevolezza del multiculturalismo, più attento alle dinamiche di gruppo che a quelle che si verificano fra singoli individui posti in contesti nei quali la presenza di molte culture diverse ha effetti immediati sulle situazioni della vita quotidiana entro gli spazi condivisi. Benché non sia possibile ricostruire qui esaurientemente il dibattito sui rapporti fra multiculturalismo

³⁰ All'interno della vasta letteratura ormai disponibile, si vedano M. Abdallah-Preteille, *Interculturalism as a paradigm for thinking about diversity*, in «Intercultural Education», 17 (5), 2006, pp. 475-483; T. Cantele, *Interculturalism: The new era of cohesion and diversity*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2012; G. Brahm Levey, *Interculturalism vs. Multiculturalism: A Distinction without a Difference?*, in «Journal of Intercultural Studies», 33 (2), 2012, pp. 217-224; M. Wiewiorka, *Multiculturalism: A Concept to be Redefined and Certainly Not Replaced by the extremely Vague Term of Interculturalism*, in «Journal of Intercultural Studies», 33 (2), 2012, pp. 225-231; C. Taylor, *Interculturalism or multiculturalism?*, in «Philosophy & Social Criticism» 38 (4-5), 2012, pp. 413-423; T. Cantele, *National Identity, Plurality and Interculturalism*, in «The Political Quarterly», 85 (3), 2014, pp. 312-319; C. Sarmento, *Interculturalism, multiculturalism, and intercultural studies: Questioning definitions and repositioning strategies*, in «Intercultural Pragmatics», 11 (4), 2014, pp. 603-618; N. Meer - T. Modood - R. Zapata-Barrero (eds.), *Multiculturalism and Interculturalism. Debating the dividing lines*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2016; R. Zapata-Barrero, *Interculturalism in the post-multicultural debate: a defence*, in «Comparative Migration Studies» 5, articolo numero 14, 2017, <https://doi.org/10.1186/s40878-017-0057-z> pp. 1-23. pp. 1-23.

³¹ F. Levrau - P. Loobuyck, *Introduction: Mapping the multiculturalism-interculturalism debate*, p. 8. Per le differenze con l'interculturalismo canadese, cfr. Ivi, pp. 9 ss.

e interculturalismo (nel seguito, anche MC e IC), attualmente in corso, mi sembra però opportuno almeno mettere brevemente a confronto due fra le posizioni più rilevanti, quelle di Tariq Modood e di Ricard Zapata-Barrero, che da tempo si confrontano sul tema.

Secondo Zapata-Barrero il Paradigma Interculturale per le Politiche [*Intercultural Policy Paradigm*]

è un nuovo filone di politiche che tendono a favorire la comunicazione e le relazioni fra persone con differenti esperienze pregresse [*backgrounds*] – inclusi i cittadini – e a concentrarsi sui legami comuni piuttosto che sulle differenze. Ha anche una visione particolare della diversità come un vantaggio e una risorsa, e i suoi principali elementi chiave normativi per le politiche sono la coesione della comunità [*community cohesion*] e una cultura pubblica comune basata sulla diversità³².

Inoltre, come ha ricordato ancor più di recente, l'idea centrale dell'interculturalismo è che «il contatto fra persone differenti è politicamente e socialmente tanto rilevante, quanto il riconoscimento istituzionale delle differenze culturali»³³. In altri termini, l'interculturalismo sposta l'accento che il multiculturalismo pone sulla costruzione di politiche affidate allo Stato su un piano più pragmaticamente orientato a incidere nella vita quotidiana degli individui che convivono in ambienti caratterizzati da rilevante diversità, o meglio da “super-diversità”³⁴, e secondo Zapata-Barrero «questo spostamento dalla politica macro-nazionale a quella micro-locale è in primo piano in ciò che è stato etichettato come la “svolta locale” di cui siamo testimoni negli studi sulle migrazioni»³⁵. Ora, l'accento sull'importanza del contatto interpersonale costituisce in effetti un tentativo di modificare lo sguardo del multiculturalismo, sia perché, in linea con l'approccio europeo, sottolinea «l'importanza

³² R. Zapata-Barrero, *Interculturalism in the post-multicultural debate*, p. 3.

³³ R. Zapata-Barrero, *Rejoinder: multiculturalism and interculturalism: alongside but separate*, in «Comparative Migration Studies», 6, articolo numero 20, 2018, <https://doi.org/10.1186/s40878-018-0090-6> pp. 1-12, p. 6.

³⁴ R. Zapata-Barrero, *Interculturalism in the post-multicultural debate*, p. 2. Sul fortunato concetto di super-diversità si veda S. Vertovec, *Super-diversity and its implications*, in «Ethnic and Racial Studies», 30 (6), 2007, pp. 1024-1054; e più di recente, S. Vertovec (ed.), *Migration and Diversity*, Edward Elgar, Cheltenham 2014; e F. Meissner - S. Vertovec (eds.), *Comparing Super-Diversity*, Routledge, London and New York 2016.

³⁵ R. Zapata-Barrero, *Rejoinder: multiculturalism and interculturalism*, p. 6.

del contatto e del dialogo in un mutevole contesto sociale di super-diversità, il bisogno di coesione della comunità e di legami comuni e la significatività del micro livello nel quale le persone effettivamente s'incontrano», e sia perché si concentra «sulle relazioni fra cittadini e gruppi nella società civile, piuttosto che sulla relazione fra lo stato e le sue minoranze culturali, che potrebbe essere considerata come una preoccupazione dominante del multiculturalismo»³⁶.

Lo spostamento d'accento operato dall'interculturalismo determina l'idea che esso sia un «nuovo paradigma» che sta acquisendo sempre maggiore elaborazione e legittimità sia a livello politico e delle decisioni politiche, sia a livello della ricerca teorica e accademica³⁷. Tuttavia, questa idea è stata criticata da Tariq Modood, il quale definisce l'interculturalismo come «una strategia di integrazione pro-diversità»³⁸ e non come un nuovo paradigma, perché se è vero che esso ha qualcosa da offrire al multiculturalismo, in particolare «attraverso una focalizzazione sulle interazioni al livello micro, sulla superdiversità e attraverso una sfida ai multiculturalisti a pensare alla maggioranza, esso è meglio definibile come una versione di multiculturalismo, piuttosto che come un paradigma alternativo»³⁹. In questo senso, come Modood ha ribadito riassuntivamente in seguito, se è vero che «il multiculturalismo ha qualcosa da imparare dall'interculturalismo e che ciò principalmente si focalizza sul fatto che l'IC offre al MC un nuovo micro-focus complementare al macro-focus del MC», ciò non significa che il «macro-multiculturalismo sia stato sostituito, dovrebbe essere sostituito o stia per essere sostituito da un paradigma pro-diversità alternativo»⁴⁰.

Del resto, a questa posizione Zapata-Barrero ha reagito chiarendo che, dal suo punto di vista, «l'IC ha le qualità per essere un nuovo paradigma per le politiche, ma non sostituisce il MC», e che anzi non riuscirebbe

³⁶ F. Levrau - P. Loobuyck, *Introduction: Mapping the multiculturalism-interculturalism debate*, p. 9. È comunque opportuno sottolineare di nuovo che questo approccio all'interculturalismo, per come inteso in Europa, differisce da quello scelto in Canada, cosa che gli Autori chiariscono.

³⁷ Cfr. R. Zapata-Barrero, *Rejoinder: multiculturalism and interculturalism*, p. 4.

³⁸ T. Modood, *Must Interculturalists misrepresent multiculturalism?*, in «Comparative Migration Studies» 5, articolo numero 15, 2017, <https://doi.org/10.1186/s40878-017-0058-y> pp. 1-17, p. 1.

³⁹ Ivi, p. 14.

⁴⁰ T. Modood, *Interculturalism: Not a new policy paradigm*, in «Comparative Migration Studies» 6, articolo numero 22, 2018, <https://doi.org/10.1186/s40878-018-0091-5> pp. 1-18, p. 7.

a immaginare «un paradigma per le politiche senza l'altro»⁴¹. Sarebbe dunque che il dibattito si stia evolvendo, almeno tenendo conto di questi due rilevanti Autori, nel senso d'intendere l'interculturalismo come un paradigma *complementare* piuttosto che *opposto* al multiculturalismo, a mio avviso in primo luogo perché entrambi vengono intesi non come paradigmi semplicemente teorico- o filosofico-politici, ma come modelli in grado d'ispirare le concrete politiche d'integrazione/inclusione dei migranti, benché facendo riferimento a diversi livelli (micro e macro), a diversi target (i già cittadini (maggioranza) e i gruppi (culturali) minoritari) e a diversi strumenti (contatto interpersonale nella società civile e definizione di regole da parte dello stato). In effetti, personalmente ritengo che le cose stiano proprio così e che dunque sia possibile considerare congiuntamente i due “paradigmi” anche da un punto di vista critico, soprattutto perché neppure la continua sottolineatura del “contatto interpersonale” da parte dei sostenitori dell'interculturalismo riesce davvero a superare le difficoltà già rintracciabili nei presupposti condivisi delle teorie multiculturaliste, vale a dire la definizione del concetto di diversità nei suoi propri termini, ossia senza ridurlo a quello di identità, e il riferimento esclusivo alla “democrazia liberale” come miglior ordine politico⁴².

In particolare, sul secondo punto non pare che l'interculturalismo si discosti in maniera essenziale dalle posizioni multiculturaliste che sottolineano il ruolo centrale delle istituzioni statali, se è vero che anche Zapata-Barrero chiarisce che le sue posizioni non devono essere considerate come un «“manifesto” contro lo Stato», in quanto «è naturalmente necessario che lo Stato usi tutte le sue funzioni per mantenere la stabilità e la coesione entro parametri liberal-democratici»⁴³. Ciò significa, tuttavia, che neppure ai fini della costruzione di un paradigma che tenga effettivamente conto delle interazioni interpersonali in un ambiente multiculturale si è pronti ad accettare che da tali interazioni emergano richieste di sostituzione o persino di eliminazione di quei parametri liberal-democratici. In altri termini, sia la cornice istituzionale di riferimento – la democrazia liberale come miglior ordine politico – sia i suoi presupposti

⁴¹ R. Zapata-Barrero, *Rejoinder: multiculturalism and interculturalism*, pp. 1-2.

⁴² Ho presentato ampiamente la mia critica a questi due aspetti in F. Monceri, *Ordini costruiti. Multiculturalismo, complessità, istituzioni*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, una critica che continuo a ritenere ancora fondata e sostenibile e alla quale perciò rinvio, non potendomi qui soffermare oltre su una sua presentazione.

⁴³ R. Zapata-Barrero, *Rejoinder: multiculturalism and interculturalism*, p. 6.

ideali e valoriali, pur potendo costituire un oggetto delle rinegoziazioni che scaturiscono dai “contatti interpersonali”, sono però da ritenersi intoccabili dal punto di vista delle *soluzioni alternative* che potrebbero emergere da quei “contatti” se esse dovessero revocare in dubbio, mettere in discussione o proporre la sostituzione di quella cornice istituzionale e di quei presupposti ideali e valoriali.

Ora, se questa è naturalmente una posizione del tutto legittima e validamente argomentabile, resta il fatto che finisce per sminuire notevolmente il senso e le potenzialità di un approccio realmente interculturale, per trasformarlo in un semplice “modello interculturale” (un intercultural-*ismo*) i cui confini di partenza e di arrivo sono già fissati e intoccabili. Per ritornare a quanto detto nella prima sezione di questo lavoro sulla figura dello “straniero”, il problema che continua a persistere è quello di una sostanziale indisponibilità del “gruppo ospitante” a modificare se stesso *a causa* della diversità dello “straniero” arrivato per restare, optando piuttosto, sempre e di nuovo, per una *accoglienza* (o se si vuole un’*ospitalità*) che rimane entro i confini fissati dai “valori” condivisi dal gruppo e dalle “regole” che ne sono scaturite e che si ritiene non possano essere superate, pena la potenziale distruzione del gruppo stesso. Ma ciò, naturalmente, significa che le «qualità» che secondo Simmel lo “straniero” inserisce nel gruppo di arrivo continuano a essere percepite come un *problema* piuttosto che come un arricchimento, come sostengono gli interculturalisti. Anzi, per dir meglio, la misura in cui tali qualità (che in definitiva sono gli elementi di novità, la “nuova informazione”) possono, hanno il diritto di, e sono legittimate a, modificare il contesto di arrivo viene decisa non in modo consensuale e reciproco, ma fissata dal gruppo di arrivo attraverso la definizione e il controllo dei confini dell’interazione, per così dire.

Ne risulta, sempre per riconnettere la discussione a quanto detto in precedenza, che nei confronti dello “straniero” continua a porsi la richiesta di un adattamento sociale [*social adjustment*], per riecheggiare i termini di Schutz, che non pare essere stata scalfita in misura rilevante dalla successione diacronica di termini come assimilazione, integrazione e inclusione, i quali tutti continuano a rinviare alla necessità che tale adattamento sia prima di tutto un onere della straniera e non il risultato di un “contatto interpersonale” letteralmente bi-direzionale. Infatti, l’incorporazione e la partecipazione dei migranti, cui si riferiscono Vertovec e Wessendorf in un passo poco sopra citato come scopo del paradigma multiculturalista, non sembrano prevedere la possibilità che

da esse scaturisca una modificazione dello spaziotempo in precedenza occupato dal “gruppo del noi” tale da farlo diventare completamente “altro”. Ciò vale anche per il paradigma interculturalista, la cui corretta sottolineatura della necessità di coinvolgere anche i “già cittadini”, coloro che *c'erano prima* dell'arrivo della straniera, nell'acquisizione di un atteggiamento favorevole alla diversità, non sembra tuttavia comportare che da tale atteggiamento possano scaturire contatti interpersonali tali da sovvertire le regole del gioco e i presupposti in precedenza dominanti in quello spaziotempo. Per dirla in breve: non è mai previsto che sia il “noi” a cambiare tanto da diventare “altro”, se questo “altro” implica oltrepassare, *tras-gredire*, i confini della democrazia liberale e dei suoi presupposti valoriali.

Ripensare il “problema”: l'opzione decoloniale

Certamente, non tutte le proposte favorevoli all'interculturalità sono destinate a trasformarsi in interculturalismo, se si sottolinea in modo radicalmente conseguente, come nel caso di chi scrive, che essa dev'essere pensata come *un atteggiamento individuale* il cui strumento è una forma di comunicazione interpersonale intesa come comunicazione interculturale (dato che ogni individuo può essere pensato come “una cultura”) bi- o multi-direzionale e aperta alla rinegoziazione di *qualsiasi* presupposto e modello a partire dall'incontro e dall'interazione concreti, intesi come qualcosa di più del semplice “contatto”⁴⁴. In particolare, per rimanere al tema qui in discussione, affinché si possa parlare di un'effettiva interculturalità, e meglio ancora di un'effettiva trans-culturalità che vada oltre lo stesso concetto di “cultura”⁴⁵, è necessario considerare disponibili per la rinegoziazione radicale i *presupposti* delle istituzioni culturali, sociali, politiche, ecc. che orientano l'agire individuale quotidiano en-

⁴⁴ Per la mia concezione di comunicazione interculturale, e più in generale di interculturalità, si veda almeno F. Monceri, *Interculturalità e comunicazione. Una prospettiva filosofica*, EdizioniLavoro, Roma 2006. Per posizioni in qualche misura affini, anche se orientate in senso interculturalista, si vedano M. Abdallah-Preteceille, *Interculturalism as a paradigm for thinking about diversity*, in «Intercultural Education», 17 (5), 2006, pp. 475-483; C. Sarmiento, *Interculturalism, multiculturalism, and intercultural studies: Questioning definitions and repositioning strategies*, in «Intercultural Pragmatics», 11 (4), 2014, pp. 603-618.

⁴⁵ Sul tema si veda F. Monceri, *Beyond universality: Rethinking transculturality and the transcultural self*, in «Journal of Multicultural Discourses», 14 (1), 2019, pp. 78-91.

tro i contesti “ospitanti”. Tali presupposti, infatti, sono il frutto di un processo di co-costruzione il cui esito non è mai coincidente con una qualche verità universale e necessaria, anche perché il processo dal quale scaturiscono prevede di necessità l’esclusione di un ampio ventaglio di altri possibili presupposti che vengono scartati tramite l’esercizio del potere di escludere da parte di alcuni membri del gruppo – e non per una loro intrinseca e comprovabile “falsità” o “malvagità”.

Ciò vale anche per le istituzioni politiche che siamo ormai abituati a considerare quasi fossero ontologicamente date, piuttosto che come il frutto di una costruzione storica che ha implicato numerosi processi di esclusione, prima di tutto di tipo epistemologico. La democrazia liberale contemporanea, infatti, lungi dall’incarnare il miglior ordine politico pensabile, è il frutto di una cristallizzazione storica che ha inizio con la cosiddetta “modernità” occidentale e che di essa porta con sé anche tutti i “lati oscuri”, incluse le varie forme di colonizzazione di popoli, culture e saperi considerati al meglio come non ancora abbastanza sviluppati e al peggio incapaci di alcuno sviluppo e perciò manifestamente inferiori. Non sembra dunque possibile procedere ad alcuna elaborazione di una soluzione almeno concretamente praticabile, anche se certo non definitiva, al “problema” costituito dalle migrazioni, dai flussi migratori e dai migranti della contemporaneità, senza una preliminare decostruzione dei presupposti su cui si basa l’epistemologia che sostiene i prodotti della modernità, inclusa la democrazia liberale come suo prodotto principe dal punto di vista politico, e che semplicemente non funzionano più, se mai hanno funzionato.

Questa de-costruzione, tuttavia, deve assumere piuttosto la forma di una de-colonizzazione interna, vale a dire una de-colonizzazione del “noi” soprattutto dal punto di vista epistemologico, allo scopo non di “cancellare la modernità”, cosa impossibile visto che essa è ormai già accaduta, ma di comprenderne la natura di fenomeno particolare e limitato, così come particolari e limitati sono i suoi presupposti e risultati. In altri termini, è il caso di cominciare a trattare il concetto di modernità e tutti i suoi presupposti che sono riusciti a diventare dominanti (scartando, eliminando e silenziando tutti gli altri possibili, ma ovviamente senza riuscire a farli definitivamente scomparire) come un limite, un confine e un filtro che impediscono di acquisire una piena consapevolezza della parzialità del “paradigma della modernità” allo scopo di poterlo affiancare o anche sostituire con altro, piuttosto che continuare semplicemente a tentare di “portarlo a compimento” o di “perfezionar-

lo”. È proprio in questo senso che il “pensiero decoloniale”⁴⁶ può rappresentare un’utile opzione teorica per cominciare almeno a prendere coscienza della provincialità in cui il pensiero europeo, all’interno e all’esterno dei suoi confini, ha finito per rinchiudersi, continuando peraltro ancora nel presente a ritenersi invece dotato di validità universale, anche perché è riuscito a diventare dominante *imponendosi* con tutti i mezzi *anche politici* che ha avuto la ventura di avere a disposizione.

In particolare, quel che spero possa emergere dalla lettura dei saggi qui tradotti è il fatto che, contrariamente a tutte le pretese della cosiddetta “scienza moderna”, non si dà alcuna conoscenza, né alcuna “teoria della conoscenza” indipendenti da presupposti valoriali che sono già presupposti politici. Infatti ogni cornice epistemologica – persino e soprattutto quella “occidentale moderna” che intende presentarsi come avalutativa, oggettiva e di portata universale – è solo uno strumento per la costruzione di una conoscenza funzionale a una sua particolare applicazione nell’ambito della vita quotidiana di individui e gruppi d’individui tesa a legittimarne e validarne la “visione del mondo” condivisa. In questo senso, dunque, sarebbe il caso di considerare sempre congiuntamente epistemologia e politica, visto che la cosiddetta “conoscenza” si sostanzia in un insieme di concetti e categorie funzionali a conferire un particolare ordine al mondo, scartando tutte le altre possibilità, attraverso un esercizio del potere inteso a imporne la “verità”. Naturalmente, ciò implica anche sostenere che neppure il “pensiero decoloniale” dovrebbe diventare un paradigma da sostituire al “pensiero occidentale moderno” – un *decolonial-ismo*.

Significa piuttosto cominciare da questo caso per prendere sul serio tutte le opzioni “altre” che già esistono anche all’interno del cosiddetto Occidente, procedendo a una paziente opera di “ripulitura” dalle scorie dei presupposti moderni che ancora c’impediscono di procedere a

⁴⁶ Sull’emergere, lo sviluppo e le caratteristiche della “svolta decoloniale” e del pensiero decoloniale si vedano anche N. Maldonado-Torres, *Thinking through the Decolonial Turn: Post-continental Interventions in Theory, Philosophy, and Critique – An Introduction*, in «Transmodernity», 1 (2), 2011, pp. 1-15; *Decoloniality at Large: Towards a Trans-Americas and Global Transmodern Paradigm (Introduction to Second Special Issue of “Thinking through the Decolonial Turn”)*, in «Transmodernity», 1 (3), 2012, pp. 1-10. In lingua italiana si vedano almeno W.D. Mignolo, *L’idea di America Latina. Geostoria di una teoria decoloniale*, Mimesis, Milano 2012; R. Grosfoguel, *Rompere la colonialità. Razzismo, islamofobia, migrazioni nella prospettiva decoloniale*, Mimesis, Milano 2018; G. Ascione (a cura di), *America latina e modernità. L’opzione decoloniale. Saggi scelti*, Arcoiris, Salerno 2014.

un serio incontro interculturale dal punto di vista della conoscenza, dei suoi processi e dei suoi risultati (le “conoscenze” o i “saperi”) che non può essere scisso da quello più pragmaticamente finalizzato a far emergere la più adeguata forma di regime politico *nel contesto dato*. Peraltro, tali “scorie” e l’inquinamento cui hanno dato e continuano a dare origine, per rimanere nella metafora, sono già stati sottoposti da tempo a critiche serrate da parte di coloro che si sono ritrovati esclusi dalla democrazia liberale individualmente e collettivamente nei modi più vari, nonostante tutte le sue pretese d’inclusività. In particolare sono stati più volte sottolineati i limiti dei presupposti del contratto sociale, forse la narrazione “moderna” a oggi più accettata sull’origine e la configurazione del miglior ordine politico, quando si tratti di “donne” (e altri sessualmente diversi)⁴⁷, di “individui colorati” (in particolare “neri”)⁴⁸ e di individui “disabili” (in particolare “disabili psichici”)⁴⁹, vale a dire categorie d’individui che non riescono o non vogliono rientrare nel modello antropologico di “uomo” della modernità occidentale, che raggiunge la sua forma compiuta con l’Illuminismo e che è indiscutibilmente almeno maschio, bianco, cristiano, eterosessuale e abile⁵⁰.

Ora, una particolare conseguenza dell’atteggiamento “moderno” nelle scienze sociali consiste nel continuare a evitare il serio confronto con una realtà già esistente (e da tempo), ma che si rifiuta di rientrare negli schemi “scientificamente” elaborati, preferendo piuttosto considerarla come una “novità” e nominandola attraverso la creazione di etichette, quando il confronto con essa non sia più evitabile per “noi occidentali”. È quel che è successo con il termine “globalizzazione”, che è stato creato per indicare qualcosa di “nuovo”, ma che lo era soltanto “per noi”, mentre il resto dei popoli della terra, e in particolare gli ex-colonizzati, avevano già da secoli la chiara percezione di vivere in un contesto “globale”, dal quale tuttavia rimanevano esclusi. Non pare un caso, infatti, che il discorso sulla globalizzazione si sia diffuso entro le scienze sociali dopo gli eventi del 1989, perché essi, finalmente, hanno

⁴⁷ Cfr. C. Pateman, *The Sexual Contract*, Polity Press, Cambridge 1988.

⁴⁸ Cfr. C.W. Mills, *The Racial Contract*, Cornell University Press, Ithaca and London 1997.

⁴⁹ Cfr. S. Clifford Simplican, *The Capacity Contract*, University of Minnesota Press, Minneapolis and London 2015.

⁵⁰ Su questo tema di veda F. Monceri, *Queering the contractual paradigm between law and political theory*, in P.G. Monateri (eds.), *Comparative Contract Law*, Edard Elgar, Cheltenham and Northampton, MA 2017, pp. 303-321.

obbligato a confrontarsi con il fatto di “non essere più soli”, per così dire, e in particolare di non essere più i soli a “governare il mondo”, nonostante le prime trionfistiche prese di posizione, come già ricordato.

Lo stesso può dirsi tuttavia per il termine “multiculturalismo”, che pare denotare una situazione nuova, visto che ha bisogno di un’etichetta nuova, ossia di una “nuova” concettualizzazione, a fronte tuttavia di una realtà multiculturale che non è mai veramente stata assente neppure dai contesti occidentali. Anche in questo caso, la necessità di un “nuovo” concetto sembra dipendere più da una finalmente consapevole presa d’atto che la diversità “ha sempre contato”, anche se “noi” non ce n’eravamo accorti, che dall’emergere di una nuova realtà che imporrebbe di essere nominata adeguatamente. Il punto su cui vorrei attirare l’attenzione, in definitiva, è che l’invenzione di nuovi termini, che danno avvio a ricerche dedicate e a dibattiti diffusi entro le “discipline” in cui si articola il “sistema” della scienza moderna, più spesso di quanto non si sia disposti ad ammettere dipende da una mutata percezione di fatti già presenti, ma scartati, piuttosto che da fatti realmente “nuovi” e perciò bisognosi di “nuovi” concetti, discorsi e paradigmi.

Questa necessità avvertita dal sistema ne mostra tutta l’autoreferenzialità e l’incapacità di “osservare, descrivere, spiegare, prevedere e controllare” alcunché che non sia entrato nella sua orbita d’interesse – un interesse, tuttavia, che è prima di tutto fondato su valori, e in particolare su valori ritenuti intoccabili *a priori*, in quanto presiedono alla tenuta di quell’intero sistema. In altri termini, anche la scienza moderna, lungi dall’essere capace di avalutatività e di oggettività e dal poter pretendere di offrire una conoscenza “vera” utile per fornire criteri “corretti” ed “efficaci” per l’interazione di individui sempre situati in un ambiente complesso, indirizza la propria attività in maniera dipendente dallo stesso insieme di valori dominanti che indirizzano tutto il resto dell’agire del “noi”. Ma se le cose stanno così, la scienza moderna non ha alcuna possibilità di pretendere una maggiore “autorevolezza” del suo metodo e dei suoi risultati rispetto ad altri modi di conoscere e ad altri “saperi” che ne risultano. La sua principale difficoltà, infatti, sta nel fatto che essa non può essere completamente autoreferenziale, proprio al pari di qualsiasi altra attività umana, perché dipende da *presupposti* che non può validare se non riferendosi a qualcosa di esterno (i “valori”).

Come ricorda Paul K. Feyerabend parlando più in particolare della cosiddetta “scienza dura”, si potrebbe dire che «una teoria della scienza

è dunque impossibile», perché abbiamo soltanto «il processo di ricerca e, accanto ad esso, tutti i tipi di regole pratiche che *possono* aiutarci a portarlo avanti, ma che possono anche condurci fuori strada»⁵¹, per di più in assenza di “criteri per giudicare i criteri”, per così dire, che si riducono a una scelta individuale e collettiva che ha ben poco di “scientifico” e ha molto, invece, del “politico”, essendo nient’altro che un esercizio del potere di *far valere e d’imporre* certi criteri piuttosto che altri. Perciò concordo con Feyerabend anche quando afferma che «gli scienziati non solo sono responsabili della corretta *applicazione* di standard che hanno importato da qualche altra parte, sono responsabili *degli standard stessi*»⁵². Ma quest’ultima responsabilità non è tutta interna al “metodo scientifico” e alla “buona pratica scientifica”: è piuttosto una responsabilità sociale, culturale e *politica*, nel senso che persino lo scienziato per come inteso a partire dalla modernità occidentale, e nonostante tutte le pretese di “neutralità”, è una figura non estranea al contesto in cui vive, *ha un posizionamento e prende posizione*, una posizione che in qualche modo determina anche il suo particolare modo di “fare scienza” per far sì che gli standard cui aderisce si dimostrino vittoriosi, in quanto sono “i migliori”. E poiché la scienza non esiste senza scienziati, per quanto se ne possano isolare presupposti fondativi e metodi, ne risulta senz’altro un panorama per il quale la scienza teorica e applicata ha, e non può non avere, legami immediati con la politica. Il problema, tipico comunque di tutti i prodotti riconducibili alla “modernità occidentale”, è che questi legami sono spesso inconsapevoli per gli scienziati, i quali credono di lavorare per la “verità”, persino quando affermano che essa ha carattere parziale e in continuo movimento.

La questione è certamente complicata e non posso considerarla qui più in dettaglio, come senz’altro meriterebbe. Tuttavia, voglio almeno chiudere con un esempio tratto da questo stesso lavoro, che spero possa chiarire meglio quanto detto finora. In alcuni passaggi precedenti ho menzionato il concetto di “super-diversità”, sottolineandone la rilevanza per il dibattito scientifico-sociale contemporaneo a partire dalla sua formulazione da parte di Steven Vertovec nel 2007, in un articolo che tratta specificamente della situazione degli immigrati e delle minoranze etniche in Gran Bretagna. Tratteggiando il “nuovo” concetto, che

⁵¹ P.K. Feyerabend, *Addio alla ragione*, Armando, Roma 2004, p. 294.

⁵² Ivi, p. 295.

intende come «un termine riassuntivo»⁵³, Vertovec afferma che non basta «vedere la diversità soltanto in termini di etnicità», perché vi sono «variabili addizionali», come il genere e l'età, i differenti tipi o status di immigrazione, ecc., che solitamente non vengono considerati congiuntamente, mentre proprio «l'interazione di tali fattori è ciò s'intende qui [...] con la nozione di “super-diversità”»⁵⁴.

Ora, la prima domanda che sorge spontanea è relativa al che cosa ci sarebbe di tanto nuovo nel sottolineare, usando un nuovo termine, qualcosa che ha le caratteristiche dell'auto-evidenza. Mi spiego: è possibile che fino a quel punto non ci si sia accorti che anche altre variabili “contano” e tuttavia potrebbe senz'altro bastare il ricordarlo, il riportarlo in evidenza, il sottolinearlo con enfasi, ma senza sentire la necessità di creare un termine ad hoc: e infatti lo stesso Vertovec ricorda che «le variabili della super-diversità non sono in se stesse nuove, né lo sono molte delle loro correlazioni»⁵⁵. Quindi la “novità” deve stare altrove e significativamente, secondo l'autore, «è l'emergere della loro scala, della configurazione multipla storica e prodotta dalle politiche e del loro reciproco condizionamento che ora chiama a una distinzione concettuale», al punto che se anche non si volesse definire super-diversità il fenomeno, si dovrebbe comunque ammettere che ci sia «molto da guadagnare da una prospettiva multidimensionale sulla diversità»⁵⁶. E certo, il fatto che il concetto di super-diversità abbia avuto un'ampia diffusione nell'ultimo decennio è un indicatore dell'apprezzamento con cui il nuovo termine è stato recepito dalla “comunità scientifica”.

Tuttavia, e senza voler in alcun modo esprimere un giudizio di valore su tale apprezzamento, il vero punto su cui soffermarsi è che ciò che oggi si chiama super-diversità con un nuovo termine non è in alcun modo un fenomeno nuovo, e se la “portata” è diversa, allora si tratterebbe soltanto di una differenza di grado e non di essenza, per la quale ultima soltanto potrebbe essere adeguata l'individuazione di un “nuovo” termine. Ma al di là di questo, ciò che mi preme sottolineare è che il nuovo termine è stato coniato ed è utilizzato *dal punto di vista di qualcuno* per il quale questo fenomeno è effettivamente “nuovo” nel senso che finora la sua esistenza di fatto non aveva abbastanza rilevanza da entrare nel “discorso” scientifico perché non

⁵³ S. Vertovec, *Super-diversity and its implications*, p. 1026.

⁵⁴ Ivi, p. 1025.

⁵⁵ Ivi, p. 1026.

⁵⁶ *Ibidem*.

faceva problema “per noi”. Credo infatti che la super-diversità, anche in assenza di questo nome, sia da lungo tempo un fenomeno la cui esistenza e rilevanza era chiara a tutti coloro che ne hanno subito le “implicazioni” in termini di discriminazione, invisibilizzazione e persino eliminazione. E ciò, naturalmente, non vale soltanto per “i migranti”, ma anche per tutti quegli altri “individui differenti” sulla base di una o più delle variabili che individua Vertovec (insieme a molte altre, inclusa la “disabilità”).

Il fatto è che questo “sapere” non proveniva e continua a non provenire dal punto di vista di quanti sono inclusi, ma dal punto di vista degli esclusi e quindi non riesce a contare per nulla, proprio come la loro diversità, finché tale “sapere” o i fenomeni cui si riferisce non vengano validati da qualcuno che ha il potere di farlo dall’interno della “scienza occidentale”, la cui “comunità scientifica” dominante s’incarica di decidere le regole d’inclusione ed esclusione di “fatti”, “valori” e “individui” attraverso l’esercizio del potere di controllare i propri confini (per mezzo delle “discipline”) e di stabilire quali sono le conoscenze che “contano” (attraverso lo scambiarsele, validandole a vicenda tramite la loro *ripetizione e riproposizione*). Ma il potere di determinare che cosa valga come “conoscenza” e cosa invece non lo sia *e non possa esserlo* è esattamente un portato, un’eredità della modernità da sottoporre a critica radicale non solo perché impedisce di accedere a metodi, conoscenze e saperi altri, ma anche e soprattutto perché è necessario portare finalmente allo scoperto la sua funzione politica, che lungi dall’essere soltanto quella di contribuire al “progresso” della conoscenza, si sostanzia prima di tutto nella preservazione delle conoscenze ammissibili e ammesse, nonché nell’esclusione di tutte le altre, tramite i più vari mezzi, inclusi il silenziamento, l’invisibilizzazione e la denigrazione, se non è possibile la loro normalizzazione.

A questo punto, il lettore potrebbe aspettarsi una ricostruzione dei lavori che ho scelto di tradurre e d’inserire in questo volume e di conseguenza anche una ricostruzione del “pensiero” e dell’“opzione” decoloniali che da essi scaturisce. Tuttavia, preferisco che gli autori e i saggi parlino per se stessi e proprio per evitare di essere un interlocutore privilegiato, ho scelto anche d’inserire, alla fine del lavoro, la traduzione di un saggio di Gurminder K. Bhambra, nel quale vengono tratteggiate le linee di somiglianza e di differenza fra pensiero post-coloniale e pensiero de-coloniale. Per quanto mi riguarda, invece, devo soltanto aggiungere qualcosa sul criterio che ha guidato la mia scelta dei saggi

da tradurre, motivando così la mia interferenza personale nel percorso che viene qui presentato.

L'idea che mi ha guidato nella scelta fra un numero molto elevato di possibili contributi è stata quella di offrire una prima visione diacronica del pensiero decoloniale – a partire da importanti lavori di Aníbal Quijano e di Enrique Dussel – e alcuni degli spunti per l'ulteriore riflessione che se ne possono fruttuosamente trarre relativamente alla “questione epistemologico-politica” che ho prima tratteggiato. La selezione dei lavori è stata operata a partire dallo sguardo di un filosofo politico occidentale che ha da tempo scelto di privilegiare, di approfondire e soprattutto di *praticare* non solo lo scambio con il pensiero proveniente dai vari “altrove” esterni, ma anche atteggiamenti e approcci epistemologici ancora minoritari entro il “noi” e perciò poco visibili, nella convinzione che per preservare il proprio ruolo critico e trasformativo la filosofia politica debba iniziare a prendere sul serio e a perseguire con decisione la propria decolonizzazione⁵⁷.

⁵⁷ Sull'urgente necessità di decolonizzare la filosofia politica, oltre alla teoria politica, cfr. C.W. Mills, *Decolonizing Western Political Philosophy*, in «New Political Sciences», 37 (1), 2015, pp. 1-24.

Indice

Flavia Monceri	
<i>Introduzione. Migrazioni e modernità: riflessioni epistemologico-politiche</i>	7
Anibal Quijano	
<i>Colonialità del potere, eurocentrismo e America Latina epistemologico-politiche</i>	33
Enrique D. Dussel	
<i>Transmodernità e interculturalità: un'interpretazione nella prospettiva della Filosofia della liberazione</i>	85
Nelson Maldonado-Torres	
<i>Il pensiero della liberazione di Enrique Dussel nella svolta decoloniale</i>	125
Ramón Grosfoguel	
<i>Decolonizzare gli uni-versalismi occidentali: il pluri-versalismo decoloniale da Aimé Césaire agli Zapatisti</i>	157
Walter D. Mignolo	
<i>Disobbedienza epistemica e opzione decoloniale: un Manifesto</i>	181
Gurminder K. Bhambra	
<i>Dialoghi postcoloniali e decoloniali</i>	215



L'elenco completo delle pubblicazioni
è consultabile sul sito

www.edizioniets.com

alla pagina

<http://www.edizioniets.com/view-collana.asp?col=Boul%E9.%20Collana%20di%20Filosofia%20e%20Scienze%20umane>



Publicazioni recenti

22. *Modernità e trans-modernità. Percorsi di lettura nel pensiero decoloniale*, a cura di Flavia Monceri
21. *Pensieri migranti. Tra fraternità e ostilità*, a cura di Fulvio Longato, Alessandra Cislaghi
20. Marcel Hénaff, *“Il dono dei filosofi Ripensare la reciprocità”*. Traduzione italiana e introduzione di Francesco Fistetti
19. *Terapie dell'umano. Filosofia, etica e cultura della cura*, a cura di G. Vissio
18. Silvia Piosara, *Differenze e narrazione. Per un universale etico condiviso*
17. Giacomo Pezzano, *Pesci fuor d'acqua. Per un'antropologia critica degli immaginari sociali*
16. Roberto Gatti, Marta Bartoni, Laura Fatini, *Un'utopia modesta. Saggio su Albert Camus*
15. *Verso una società conviviale. Una discussione con Alain Caillé sul Manifesto convivialista*, a cura di F. Fistetti e U.M. Olivieri
14. Tommaso Visone, *L'Europa oltre l'Europa. Metamorfosi di un'idea nella crisi degli anni Trenta (1929-1939)*
13. *Natura, tecnica e cultura. Profili etico-pubblici del dibattito sulla natura umana*, a cura di D. Sisto
12. *Morality and Life. Kantian Perspectives in Bioethics*, a cura di D. Dall'Agnol, M. Consenso Tonetto
11. Marta Sghirinzzetti, *Ragionare tra le differenze. Per un'etica del dialogo interculturale*
10. Davide Sisto, *Narrare la morte. Dal romanticismo al post-umano*
9. *Immagini, immaginari e politica. Orizzonti simbolici del legame sociale*, a cura di G. Pezzano e D. Sisto
8. *Verità del potere - potere della verità*, a cura di A. Pirni
7. Sara Mollicchi, *Politica, verità e consenso. Saggio su Habermas e Putnam*
6. Romina Perni, *Diritto, storia e pace perpetua. Un'analisi del cosmopolitismo kantiana*
5. *La costruzione dell'identità politica. Percorsi, figure, problemi*, a cura di R. Roni

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni – Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di gennaio 2022