

**GIUSTIZIA E GIUSTIZIE.
RIFLESSIONI SU GIUSTIZIA E DIRITTO INTERCULTURALI**

Pierfranco Malizia

Università LUMSA di Roma (IT)

pfmalizia@yahoo.it

Abstract

Fra le riflessioni (e sfide) che la convivenza multi-etnica-multiculturale (nell'ambito di un unico spazio sociale ma anche rispetto alla "società-mondo") forse una delle più importanti e/o cruciali è quella di ripensare i concetti di "diritto" e la sua applicabilità in termini di "giustizia" per regolare la convivenza sociale. Questo articolo cerca di fornire un contributo in questo senso, soprattutto attraverso una riflessione sull'opera di Ricoeur e Rawls.

Parole chiave

Società multi-etnico-multiculturale, interculturalismo, giustizia, diritto, Paul Ricoeur, John Rawls.

Resumo

Entre as reflexões (e desafios) que a coexistência multi-étnica-multicultural (ambos dentro de um único espaço social como ao nível da sociedade global) hoje, talvez o mais importante e/o crucial é, talvez repensar a concepção cultural do "direito" e a sua "aplicabilidade" em termos de justiça para a regulação da convivência social. Este artigo pretende ser uma pequena contribuição nesse sentido, refletindo sobre as contribuições de Rawls e Ricoeur.

Palavras-chave

Sociedade multi-étnico-multicultural, interculturalismo, justiça, direito, Paul Ricoeur, John Rawls

Una premessa, terminologica

Per evitare il più possibile il rischio insito nelle trattazioni delle argomentazioni che seguiranno, si ritiene opportuno premettere una breve spiegazione sulle accezioni nelle quali verranno utilizzati in questo saggio alcuni concetti di fondo:

- a) per “interculturalità” intendiamo tutto ciò che, in termini di relazione sociale, viene a svilupparsi a livello interpersonale come a livello politico, economico, giuridico e complessivo (di cultura) per via di una convivenza “intima” (desiderata o avversata) fra portati culturali differenziati e differenzianti;
- b) per “giustizia”, le concezioni “a monte” e le prassi applicative “a valle” di ciò che si ritiene “giusto”, concezioni e prassi culturalmente determinate;
- c) per “cultura”, “tutto ciò che deve la sua creazione all’azione cosciente e tendenzialmente libera dell’uomo, cioè il patrimonio intellettuale e materiale relativamente stabile e condiviso, proprio dei membri di una determinata collettività e costituito da valori, norme, definizioni, linguaggi, simboli, segni, modelli di comportamento, oggetti materiali” (Cesareo, 1998:23);
- d) per “relativismo culturale”, la “pari dignità” culturale e la conseguente impossibilità scientifica di valutazione delle culture nonché l’altrettanto conseguente assoluto rispetto “in sé” dei portati culturali (Malizia,2001:24).

Una seconda premessa: lo straniero della “porta accanto”

- a) Sebbene le migrazioni internazionali non siano un fenomeno certamente nuovo, appare evidente che l’ondata di immigrazione ha “sorpreso” l’Europa sprovvista in gran parte di logiche e adattamento, senza molte esperienze concrete di riferimento per gestirla efficacemente.

La classica metafora americana di “melting poi”, modello al quale per lungo tempo si è fatto riferimento, in cui diversi “ortaggi” si fondono in “minestrone” dell’unico sapore, si è gradualmente trasformata in quella della “salad bowl”, in cui ogni ortaggio conserva ed esalta i propri sapori e colori, giocando sul contrasto.

Lo straniero moderno infatti, è l’immigrato che non si rende disponibile a partecipare a questo ipotetico processo di assimilazione rapida e non problematica, ma vuole

mantenere la sua identità etnico-culturale nel processo di composizione di una nuova società multietnica e multiculturale, nella logica opposta a quella ipotizzata, di armonizzare cioè contrasti e lotte razziali nella certezza che i contatti in nome della “more perfect Union” avrebbero dato luogo ad una società armoniosa e variegata cioè ad un “paiolo in via di fusione”.

Negli Stati Uniti invece, le “minoranze di colore”, vale a dire gli Indiani Americani, gli Americani Ispanici, gli Afro Americani e più in generale i gruppi etnici e di nazionalità minoritarie, si sono ritirati e arroccati su posizioni di difesa in una ricerca e rivalutazione sulla propria identità e sulle proprie radici. La cultura dominante è risultata essere quella anglosassone che perpetua il suo dominio culturale, politico ed economico di tipo oligarchico per mezzo delle “élite di potere” anglosassone, bianca e protestante, i famosi “WASP”, White AngloSaxon Protestant.

Le ragioni del fallimento del “meeting pot” vanno ricercate nell’esclusiva elaborazione di esso dal punto di vista dei paesi che accolgono gli immigrati, la cui preoccupazione maggiore era quella di assimilare, integrare o meglio, “confondere” lo straniero: egli appare accettabile solo nella misura in cui è malleabile e plasmabile, pronto a rinunciare alla sua identità, a dimenticare le sue radici .

In tempi successivi, lo schema del “nido d’ape” o della “salad bowl” ha sostituito il vecchio modello, in quanto ritenuto più idoneo a descrivere la moderna società urbana il cui problema principale è la convivenza di collettività culturali diverse.

Ma anche questo modello non tiene conto delle eventuali resistenze comunitarie all’assimilazione e all’adattamento, in quanto sembra che gli orientamenti delle diverse minoranze etniche immigrate nei paesi industrializzati risultante tutt’altro che omogenei a proposito di integrazioni: esistono infatti gruppi che ambiscono ad una piena assimilazione nella società ospitante, ma anche gruppi che la rifiutano esplicitamente per conservare il più possibile inalterata la loro identificazione etnica.

A questo proposito è determinante il rilievo che assumono la religione, la storia del paese d’origine, la lingua, i sentimenti di orgoglio nazionale nell’orientare o meno gli immigrati verso il rifiuto dell’assimilazione. Tuttavia, l’adesione alla religione musulmana, nei paesi europei dove è più frequente, è certamente l’ostacolo più grande e il fronte più compatto contro l’integrazione.

- b) Il problema di fondo rimane quello di sviluppare modelli sociali di “adattamento”, di “integrazione”. I modelli generali di integrazione e adattamento possono essere presentati nella forma di “continuum” dal polo dell’assimilazione a quello della separatezza, sebbene nella realtà sociale si riscontrino prevalentemente situazioni intermedie tra questi tipi puri tutt’altro che fisse nel tempo” (Scidà & Pollini, 1996:20).

Con l’assimilazione i singoli immigrati sono pienamente omologati attraverso l’eliminazione di ogni discriminazione e di ogni riconoscimento delle loro diversità razziali, religione ecc. Esito di questo processo sarebbe una società di maggiori dimensioni ma identica a quella che era prima del processo di assimilazione. Agli immigrati è richiesta un’adesione non solo al sistema normativo della società ospitante, ma anche al sistema simbolico per identificarsi con le popolazioni della società in cui ora si trovano. Ciò però non è effettivamente possibile perché, oltre alla distanza culturale, intervengono altre differenze ineliminabili che verificano ogni sforzo per l’annullamento delle proprie diversità da parte degli immigrati e della società ospitante per non subire alcun mutamento.

L’omogeneizzazione, al contrario, è disposta ad accettare la formazione di una società «nuova» diversa dai gruppi sociali che l’hanno costituita. In questa società, la cultura emergente pretende di sintetizzare tutti i supporti dei sistemi normativi e simbolici provenienti dalle diverse culture originariamente inglobate, rimescolandoli in modo da renderli compatibili ma irriconoscibili e non più riconducibili ai sistemi ai quali erano connessi. Lo schema dell’organizzazione rappresenta comunque un’utopia perché non esiste fusione che non incorpori e mantenga in sé un carattere dominante.

Lo schema della separatezza prevede che le istituzioni operino per favorire il consolidamento e la formazione di gruppi etnici separati con luoghi di insediamento diversi, così l’interazione tra gruppi sarebbe confinata al solo ambiente lavorativo. Le istituzioni dovrebbero garantire ai differenti gruppi etnici non uguaglianza ma parità: stessi diritti, pari opportunità nell’accesso alle risorse collettive, ecc. Gli immigrati conserverebbero i loro schemi culturali limitandosi ad un semplice inserimento nella struttura produttiva del paese ospitante, anche se ai livelli più bassi ed economicamente marginali. La propensione degli immigrati ad adattarsi a questo schema può essere favorita da una serie di fattori quali la grande distanza culturale tra la cultura del paese d’origine e quella del paese ospitante, una motivazione all’esodo prevalentemente economica, un atteggiamento poco tollerante e una propensione alla segregazione della società ospitante verso gli stranieri ecc..

Ma Scidà non esclude tuttavia una quarta opzione, quella della “differenziazione comunicativa”, che si colloca in una posizione intermedia tra quelle analizzate finora, presentandosi come un processo di integrazione fondato sullo scambio e sul dialogo tra gruppi etnici. Essa presuppone un incontro tra gruppi coscienti e consapevoli della propria diversità e distanza culturale e appunto per questo tesi ad una reciproca conoscenza e comprensione.

Realisticamente però, questa prospettiva implica la condivisione di una base culturale minima comune relativa almeno al sistema normativo come, ad esempio, il rispetto dei diritti umani, la parità tra i sessi, ecc... a partire dalla quale culture diverse possono comunicare, mantenendo tuttavia una netta differenziazione identitaria che si radica nel sistema simbolico.

Se la prima condizione del dialogo è una chiara autoconoscenza della propria identità culturale, la seconda è “il riconoscimento , teorico e pratico, che, oltre alla propria cultura possano esserci altre culture, dotate di pari valore umano, seppure ad uno stadio meno avanzato di sviluppo tecnico. Non si può pretendere di comunicare con ciò che si nega.

Giustizia e giustizie

Antinomia I

Ovvero, “la giustizia deve essere “universale”/la giustizia è prodotta e vissuta dal gruppo sociale di riferimento, pertanto è “particolare”.

Ciò corrisponde, in altri termini, al discorso ”diritti/doveri universali “versus” impossibilità” di un sistema unico” o ancora, in una prospettiva differente, “universalismo” versus “relativismo”.

Una prima osservazione: poter parlare di “diritti/doveri universali” non può non presupporre necessariamente (e/o obbligatoriamente) una definizione condivisibile e sufficientemente condivisa degli stessi; definizione che può essere imposta o negoziata in termini innanzi tutto culturali. Il riferimento più ovvio è quello della “Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo” definita nel 1948 dall’Organizzazione delle Nazioni Unite, dichiarazione nota ed apprezzata per il suo sforzo di riconoscere uguale dignità agli esseri umani sulla base di diritti uguali ed inalienabili e, soprattutto, sulla base di un concetto primo”, quello della dignità e valore della persona. Tale dichiarazione invero comprende una

lista (“aperta” e non chiusa, ovvero soggetta a recepire nel tempo ulteriori input) molto ampia di diritti dei quali è data utopisticamente per possibile la effettiva applicabilità indipendentemente da una serie di difficoltà (se non di impossibilità) di fatto come i regimi politici, gli squilibri economici, gli specifici culturali, ecc.:

- diritto alla vita libertà e sicurezza personale;
- divieto assoluto di schiavitù e/o trattamenti crudeli e degradanti;
- uguaglianza giuridica senza alcuna discriminazione;
- non valutazione della privacy;
- libertà di opinione e di possibilità di esprimere le medesime;
- diritto all’educazione, ad un livello di vita “sufficiente “
- ecc., ecc.

Peraltro tale Dichiarazione, attraverso il contributo di M.Herskowits, uno dei più importanti esponenti della moderna antropologia culturale, ribadisce anche il relativismo culturale; e ciò come necessità impellente in riferimento all’azione distruttiva in tal senso da parte del colonialismo, post-colonialismo, neo-colonialismo (in una frase, l’ “imperialismo culturale”) ma anche come indissolubile e a-storico “diritto alla propria cultura”.

La principale critica alla “Dichiarazione” ripresa anni addietro dal famigerato Bin Laden in termini biecamente strumentali, consiste nel fatto che la medesima possa essere vista:

- come operazione di “immagine” priva di qualsiasi reale applicabilità e/o gestibilità;
- come un qualcosa “imposta” dall’Occidente e mai di fatto “culturalmente negoziata” (e pertanto non condivisa) con gli altri portati culturali.

E’ ciò che analogamente ritiene Gray (in Papini- Bonanate, 2003:137) quando afferma che “dire che possiamo sapere quali siano le condizioni di una vita umana degna di essere vissuta non equivale a dire che possiamo inventarci una sorta di morale o un sistema politico universali. Ancor meno significa che la morale liberale occidentale dovrebbe essere imposta ovunque. Diversamente da quanto sostengono i fondamentalisti liberali, vi sono molti modi di vita nei quali gli esseri umani possono crescere. Chi può veramente credere che il tipo di vita familiare altamente individualistico che si ritrova in alcuni paesi occidentali sia il migliore per tutti gli esseri umani? È serio proporre che le nostre effimere usanze morali diventino legge per tutto il genere umano? [...] Perché alle libertà personali da me ritenute importanti dovrebbe essere dato il rango di diritti umani universali, se appartengono a un

particolare stile di vita? E perché il governo sotto il quale io mi trovo a vivere dovrebbe essere preso a modello per tutti? Dovremmo rinunciare all'idea che un tipo di regime sia il migliore per tutti... Ciò non perché i valori sono culturalmente relativi o soggettivi (quelli importanti non lo sono), ma perché, anche quando sono universali, molto facilmente entrano in conflitto gli uni con gli altri e non vi è una soluzione che sia giusta per tutti “.

In altre parole, aggiunge Raj Isar sempre nel testo sovracitato (Papini & Bonanate, 2003), alcune delle preoccupazioni contenute nell'idea di diritti umani in realtà sono espresse nel modo migliore in un sistema di diritti individuali riconosciuti, mentre altre richiedono qualcosa di più, cioè una maggiore armonizzazione tra istituzioni e politiche. Se alcuni dei provvedimenti istituzionali richiesti per implementare i diritti umani toccano i diritti individuali, non è perché l'idea di diritti umani sia indebitamente individualistica, quanto piuttosto perché nei diritti individuali trova adeguata espressione l'idea per cui tutti gli esseri umani per molti versi devono essere considerati uguali e che tale fondamentale uguaglianza supera in importanza qualsiasi rivendicazione avanzata in nome di valori collettivi e di gruppo.

Riguardo poi al relativismo culturale, aldilà di quanto precedentemente accennato nelle premesse, sarà utile ricordare che a tutt'oggi coesistono differenti concezioni della tematica “cultura/culture”, ovvero:

- la posizione “etnocentrica” (Summer, 1962) che ipostatizza la tendenza a giudicare e/o interpretare le culture altre in termini della propria, una tendenza pressoché generalizzata;
- il c.d. “relativismo radicale” (Geertz, 1995) che esclude ogni possibilità di fatto di “intervenire” a livello di convivenza se non sulla base di assoluta accettazione interculturale;
- il c.d. “relativismo pragmatico” (Rorty, 1989) che privilegia, sulla base di una azione profonda di autocoscienza dell'etnocentrismo generalizzato, una base pragmatica di realizzazione della coesistenza interculturale specie in termini di diritti/doveri, di giustizia applicativa attraverso gli “agenti di giustizia” nella quotidianità e non su fondamenti meta-storici (Urbinati, in Giusti, 1996).

Da questa pur sintetica ed inesauriva esposizione risulta la necessità di una rinegoziazione culturale dei “Diritti” tramite una “traduzione di senso, la negoziazione della valenza e le possibili conseguenze pragmatiche, rinunciando al sopraccennato “imperialismo” ed arrivare affettivamente a quella “sintesi” fra etnocentrismo e relativismo auspicata da Etzioni (1997) assolutamente necessaria per un “giusto” condivisibile in quanto rispettoso dell'Altro, in quanto frutto del confronto; un “giusto” da sciogliersi infine in

conseguenti prassi giuridiche inter-nazionali (parlando di globalismo) ed in-nazionali (parlando di interculturalità situata).

Antinomia II

Ovvero “ il dialogo sulla giustizia è anche un dialogo sulla morale / la giustizia non ha nulla a che vedere con la morale”.

L’ipotesi superativa dell’antinomia è che, aldilà della demarcazione effettuata da Habermas (1996) fra norme morali e norme giuridiche, fra universalismo teorico e contestualità, sia possibile un consenso (sia pure e sempre “negoziato”) su un qualcosa moralmente accettabile al di sopra della differenziazione culturale; in altri termini un dialogo “morale” sui valori che possa costituire un terreno comune, non “universale” ma “universalizzato” per sviluppare modalità interculturali di giustizia; la morale quindi come mezzo di comunicazione come, per parafrasare Habermas (op. cit.), “modalità di esercizio dell’autonomia interculturale” realizzantesi attraverso “parole quali accettazione, opinione, formazione della volontà, comunicazione, approvazione”(Dalla Torre & D’Agostino 2000: 300).

“Le voci morali, specie quando sono espressione genuina di persone appartenenti alla società che esprime quella morale, dovrebbero essere espresse in modi interculturali. Bisogna elevare la voce morale al di sopra dei confini che separano la società, per cercare di individuare e articolare un nucleo di valori condivisi” (Papini & Bonanate, 2003:146).

E’, in un certo senso , un ampliamento concettuale della “teoria della giustizia di Rawls (1984) che anche Ricoeur (1998) riprende in parte per superarla e superare principalmente il paradosso insito fra “valori universali” e “discussione universale sui valori ” attraverso quel concetto (che noi qui assumiamo totalmente) degli “universali in contesto”, un concetto-chiave per il discorso che qui si sostiene in quanto:

- a) si evidenzia, in senso generale, come una rappresentazione forte di quel “relativismo pragmatico” sovraenunciato;
- b) recupera l’antitesi morale/giustizia, di Habermas (1996) attraverso quell’evidenziazione della “relatività contestuale” degli “obblighi”;

- c) dà ulteriore sostanza alla tesi interazionista di Boudon (1997: cap. VII) che “si sforza di superare l’opposizione fra universalismo e relativismo: secondo la concezione interazionista, si possono capire le ragioni che gli attori sociali hanno di manifestare sentimenti di giustizia e di ingiustizia, se non addirittura predire o dedurre questi sentimenti dalla struttura stessa del sistema di interazione nel quale sono situati gli attori” (pg.259);
- d) conseguentemente, in termini assolutamente pragmatici, consente interpretazioni giuridiche dello stesso caso fortemente diverse (se non apposite) “in contesto” purché (ed in quanto) basatesi su un principio morale (divenuto) comune. L’antitesi sovraespressa, “la giustizia nulla ha a che vedere con la morale” si fonda peraltro
- sul relativismo radicale ovvero, in quanto la concezione della morale di un determinato gruppo sociale, essendo culturalmente determinata, non può che “comunicare” (nel senso di Luhman) relativamente con quella di altri sistemi sociali ed è pertanto difficile (se non impossibile) ed “ingiusto” ipotizzare una morale universale; riguardo a ciò, si può ribadire quanto precedentemente espresso in termini generali di cultura, ovvero niente di impositivo, di assimilazionista ma una negoziazione (che non può essere che continua) di significati, un bargaining costante di valenze culturali che abbiano come esito il consenso ad operare partendo da una sorta di “piattaforma operativa” condivisa;
 - su una concezione esageratamente individualistica del diritto che contiene il rischio di tendere a non evidenziare (se non ad escludere) di fatto la reciprocità, la relazione.

Occorrerebbe pertanto un recupero del concetto di “persona” come “individuo in società” che si relaziona, necessariamente con l’ “Altro” e che altrettanto necessariamente, non può non essere solidale, intendendo per “solidarietà” non tanto un valore ma soprattutto una laica *conditio – sine – qua - non* della socialità.

In altri termini è il concetto pieno di “persona” (sociale) che permette il superamento di tecnicismi giuridici e di gabbie utilitaristiche: “oggi esiste il serio rischio che la cultura giuridica internazionale possa essere dominata da una concezione esageratamente individualistica del diritto ... le normative globali richiedono un visione globale della persona ... questa visione non si può basare su una relazione puramente utilitaristica o atomizzata fra gli individui, tale da ignorare i concetti di reciprocità” (Papini & Bonanate, 2003: 263).

Antinomia III

Ovvero “interculturalità obbligata – interculturalità desiderabile” che porta, come vedremo, ad un discorso di giustizia “esclusiva” contrapposto a quello di giustizia “integrata”.

In tale antinomia, la tesi espressa ipotizza una relazione fra gruppi sociali (e relative culture) né desiderata né desiderabile o, anche, “mal sopportata” se non “xenofoba”, mentre l’antitesi porta a configurare un incontro fra socio-diversità non avversato aprioristicamente ma, anche, “desiderabile” e la conseguente rispettosa ricerca di un sistema di regolazione della convivenza stessa. Alla base della tesi è possibile rintracciare fenomenologie come gli “egoismi localistici”, “pregiudizi” di varia natura e/o tipologia (razziale, culturale, etnico, ecc.) tipici di mondi “chiusi” e sostanzialmente conservatori piuttosto che conservativi (Parsons, 1965); l’antitesi presuppone invece la concezione della socio diversità come “valore”, come un qualcosa che arricchisce e che non genera certo “paure”.

Va ricordato come l’impatto con l’ “altro” ha sempre rappresentato, in qualsiasi interazione sociale, un fattore potenziale di criticità. Mazzara (1997) nell’analizzare le cause dell’ostilità e dei pregiudizi nei confronti dell’altro da noi, ha individuato una serie di possibili spiegazioni, che corrispondono a differenti approcci disciplinari e concettuali:

- un fondamento biologico, basato sull’istinto di sopravvivenza, comune a tutte le specie animali, che spinge ad identificare nel diverso un possibile nemico, da affrontare attivando comportamenti di lotta o di fuga;
- un fondamento cognitivo, conseguente alla necessità che ha l’uomo di ridurre le complessità del reale, individuando delle categorie concettuali. In questo caso lo stereotipo rappresenta il prodotto esasperato e distorto di questo processo di etichettatura del mondo;
- un fondamento socio-dinamico, relativo al processo di costruzione del binomio identità - appartenenza, che sta dietro ai processi di in -group/out -group. L’altera secondo questo quadro teorico, suscita ostilità perché verrebbe percepito come una minaccia per l’identità individuale sociale, e quindi sarebbe destinato a cadere vittima del cosiddetto favoritismo di in – group;
- un fondamento socio - antropologico, che deriverebbe dal bisogno umano di percepire se stesso come membro di un insieme di persone legate da scopi comuni, da una comune visione del mondo, dagli stessi valori e dalla stessa concezione del bene e del male. In altre parole, dalla stessa cultura;

- un fondamento costruzionista, per il quale il pregiudizio e gli stereotipi verso il diverso deriverebbero dal processo collettivo di costante attribuzione di senso alla realtà, che sta alla base della costruzione sociale.

Il primo obiettivo che si deve proporre una logica di integrazione tra gruppi culturali differenti è, quindi, quello di favorire la reciproca conoscenza.

Gli stessi meccanismi, che stanno alla base delle criticità dei processi di interazione tra diverse identità culturali, possono contenere in sé le premesse per superare esse. Sappiamo difatti che le stesse dinamiche in – group – out - group, che delimitano i confini dell'identità sociale degli individui, rappresentano anche dei potenti fattori d'integrazione. Se i gruppi vengono composti in maniera da “costringere” persone di differente nazionalità a lavorare assieme, sulla base di solide basi comuni, rappresentate da obiettivi, valori, una mission ed una vision condivisa, questi paletti possono rappresentare degli elementi di aggregazione, attorno ai quali coagulare dinamiche di integrazione trans - culturale. Abbiamo scritto in precedenza le basi biologiche della diffidenza nei confronti del diverso: in realtà, si può affermare che anche la cooperazione tra individui abbia rappresentato un potente plus per la lotta per la sopravvivenza. L'evoluzione naturale avrebbe, quindi favorito lo svilupparsi parallelo di meccanismi orientati alla socialità che rappresenterebbero il controllare biologico al meccanismo competitivo di attacco-fuga.

Sarebbe, quindi, la stessa società a fornire le basi della convivenza tra individui appartenenti a culture diverse. È, quindi possibile ipotizzare dei percorsi d'integrazione multi - culturale, favoriti dalla presenza di una cultura egemone che deve svolgere il ruolo da collante tra gli individui di diversa nazionalità, senza, ovviamente, trascurare le criticità e le difficoltà di processi di tale complessità.

Ciò che nella realtà ha un peso significativo nella convivenza non facile con “l'altro” è sicuramente il pregiudizio (sociale, razziale, etnico, culturale, ecc.), attraverso il quale ora per “paura”, ora per “difesa”, ora per “etnocentrismo” ci si predispone nei confronti dell' “altro” oggettivo in stereotipi tramandati a volte “nei secoli” e/o riprodotti puntualmente con varie modalità ed in varie forme; modalità e forme comunque strutturate per “inferiorizzare” l' “altro” stesso, non importa che, non importa quanto, non importa perché.

Valutazioni preconcezionali e di segno negativo dell' “altro” accompagnano tutta la storia della cultura occidentale; ed oggi, in una contemporaneità che tanto ama definirsi “globale” e/o “multiculturale” e che pertanto dovrebbe di fatto poter essere più “aperta”,

riappaiono con forza, spesso anche accompagnandosi a localismi ed autoritarismi etnocentrici invero molto preoccupanti preoccupanti.

Si costituisce quindi un'altra ambivalenza della tarda modernità: il multiculturalismo è sarà possibile solo nella misura in cui si generalizza il riconoscimento e l'accettazione dell' "altro" attraverso la conoscenza e la comprensione, attraverso la "differenza – come – valore"; è pertanto evidente come ciò cozzò completamente con l'etnocentrismo, il pregiudizio, la discriminazione, ovvero tutto quello che impedisce di coniugare uguaglianza e diversità.

Dal punto di vista della "giustizia", la tesi porta di fatto ad un assimilazionismo giuridico (conseguenza del più generale assimilazionismo culturale), ovvero "tutti debbono assoggettarsi (o essere assoggettati) alla stessa giustizia" senza nessuna ipotesi di mediazione culturale; l'antitesi rimanda ad un modello di giustizia che si fonda e che si applica in base al binomio "libertà-eguaglianza sostanziale" che assicura eguali diritti/doveri a tutti attraverso il riconoscimento delle diversità; e ciò in considerazione, come ricorda Dalla Torre (Dalla Torre & D'Agostino,2000:9-11), che il principio di eguaglianza posta concettualmente **SITUAZIONI EGUALI = TRATTATE IN MANIERA EGUALE** **SITUAZIONI DIVERSE = TRATTATE IN MANIERA DIVERSA.**

Ovvero non un'eguaglianza formale – astratta bensì sostanziale; o ancora, in altri termini, il passaggio in qualche modo epocale dal "diritto dell'eguaglianza" al "diritto della diversità"; o, in altri termini, una rivisitazione approfondita dei c.d. "diritti culturali" intesi nel loro "senso più ampio, vale a dire come un insieme di mentalità, costumi e convenzioni.....diritti alla conservazione della propria lingua, della propria cultura, dei propri costumi anche quando questi finiscono per limitare le libertà individuali" (Olivetti,2016:439-440).

Ciò potrebbe anche configurarsi come estensione concettuale ed applicativa della c.d. "legge personale" (Lillo, 2002; cap.V) di derivazione confessionale (ovvero legata all'appartenenza religiosa) ad una "legge personale" di derivazione culturale (legata quindi ad una logica di appartenenza complessiva) che potrebbe avere il risultato di arricchire qualitativamente la strutturazione complessiva della giustizia e della sua amministrazione: "è da ritenere ad esempio che la convivenza di gruppi umani diversi per cultura e religione negli stessi ordinamenti statali, possa essere facilitata o possa addirittura postulare una attenuazione del principio della territorialità del diritto per un recupero dell'opposto – e più antico – principio della personalità del diritto. Come fino ad ora le diversità culturali si sono

salvaguardate e promosse sul piano territoriale... così oggi tali diversità insistenti sullo stesso territorio possono essere salvaguardate attraverso un accorto bilanciamento fra diritto personale e diritto territoriale” (Dalla Torre & D’Agostino,2000: pgg.12-13).

Alcune ipotesi (non) conclusive

- 1) E’ possibile ipotizzare che la giustizia in una società interculturale debba basarsi sui c.d.”shared understandings”(Ricoeur,1998:103) ovvero un sistema simbolico condiviso che verrebbero a costituire il punto “d” di un processo così costituito:

GIUSTIZIA INTERCULTURALE

=

PLURALITA’ DI ISTANZE CONVIVENTI
E CULTURALMENTE DIFFERENZIATE
DI GIUSTIZIA

= CONTESTO

| |
|--|
| MEDIAZIONE ATTRAVERSO SHARED UNDERSTANDINGS |
|--|

=

POSSIBILITA’ DI APPLICAZIONE
DI UN SENSO COMUNE DI GIUSTIZIA

- 2) E’ altresì ipotizzabile un concetto-guida, un “assunto di base” sul quale indirizzare ed effettuare la mediazione suddetta, ovvero il concetto di “persona” che è anche a monte dello stesso “primo principio” della “teoria della giustizia” di Rawls (2001:255)e, ovviamente anche nel “secondo principio”, in quanto contenente in sé l’individuale ed il sociale, il diritto ed il dovere, “ego” ed “alter”. Tale assunto comunque non è necessariamente universale e va quindi anch’esso sottoposto ad una negoziazione culturale “comparata”; non universale “di fatto” ma un orientamento all’azione condivisibile.

Il processo sovraesposto andrebbe così ad arricchirsi:

GIUSTIZIA INTERCULTURALE

=

PLURALITA' DI ISTANZE CONVIVENTI
E CULTURALMENTE DIFFERENZIATE
DI GIUSTIZIA

= CONTESTO

| |
|--|
| MEDIAZIONE ATTRAVERSO IL CONCETTO DI "PERSONA" COME ASSUNTO-BASE E DEI DERIVATI SHARED UNDERSTANDINGS |
|--|

=

POSSIBILITA' DI APPLICAZIONE
DI UN SENSO COMUNE – IN QUANTO
CONDIVISO – DI GIUSTIZIA

3) Rawls parla di "justice as fairness" (cit.; cap.I) ed un problema di fondo è quindi quello di riflettere sul non-senso di strutturare una "giustizia (teoricamente) giusta" in una situazione di ingiustizia sociale.

In altri termini, il perdurare di dicotomie profonde che la cosiddetta "globalizzazione" sembra a tutt'oggi accentuare piuttosto che ridurre (nord/sud, pentarchie, pauperismo, spreco/fame, hi-tech, analfabetismo, ecc.) annullano o perlomeno relativizzano significativamente tanto la "giustizia", quanto l' "equità".

Pertanto rimane come un macigno incombente sulla giustizia nella società interculturale il problema di uno sviluppo economico squilibrato che produce, oltre ad un well-being non per tutti, grosse sfere di illibertà e di iniquità che rendono conseguentemente l'idea di giustizia in "legame lasco" con la società stessa.

Sempre Rawls (1984:72) poggia la sua teoria sull'assunto che "persone libere e razionali preoccupate di perseguire i propri interessi, accetterebbero una posizione iniziale di uguaglianza per definire i termini fondamentali della loro associazione e che, pertanto, "la società è un sistema di cooperazione sociale equo fra persone libere ed eguali".

Il problema di fondo consiste appunto nel fatto che, anche ammessa l'accettabilità della teoria contrattualistica di Rawls spesso contestata (Boudon,1997:capp.VI e VII), non sembrano in gran parte delle società così come attualmente " si mostrano" (nel senso "fenomenologico") fondanti condizioni di equità. Allora lo schema di cui sopra potrebbe ulteriormente arricchirsi:

GIUSTIZIA INTERCULTURALE

=

PLURALITA' DI ISTANZE CONVIVENTI
E CULTURALMENTE DIFFERENZIATE
DI GIUSTIZIA

= CONTESTO

| |
|--|
| MEDIAZIONE ATTRAVERSO IL CONCETTO DI "PERSONA" COME ASSUNTO-BASE E DEI DERIVATI SHARED UNDERSTANDINGS |
|--|

=

CONDIZIONI COMPLESSE DI EQUITA'

=

POSSIBILITA' DI APPLICAZIONE
DI UN SENSO COMUNE – IN QUANTO
CONDIVISO – DI GIUSTIZIA

Una (molto breve) conclusione

E' utopico tutto ciò ? probabilmente ancora sì, ma è difficile ipotizzare qualcosa di più "pratico"; Ricoeur scrive che "il giusto è innanzitutto oggetto di desiderio di mancanza di auspicio. E si enuncia all'ottativo prima di enunciarsi all'imperativo" (cit; pg.20) e riteniamo che aldilà di ogni ipotesi , il "must" della giustizia in una società interculturale sia quello di saper far dialogare i "desideri", le "mancanze", gli "auspici" culturalmente differenziati acciocché le possibilità di giustizia e di "ego" non debbano necessariamente realizzarsi attraverso l'annullamento delle possibilità di giustizia di "alter".

Bibliografia

- BOUDON R.(1997),*Il vero e il giusto*,Il Mulino, Bologna
- CESAREO V.(2000),*Società multiethniche e multiculturalismi*,Vita e Pensiero,Milano
- DALLA TORRE G. & D'AGOSTINO F.(2000),*La cittadinanza*,Giappichelli, Torino
- DE VITA R.(2003),*Identità e dialogo*,Franco Angeli,Milano
- ETZIONI A.(1997),*Cross-cultural judgements*,in Journal of Social Philosophy,n.3
- HABERMAS J.(1996), *Fatti e norme*, Feltrinelli, Milano
- MAIMONE V.(2001), Recensione a J.Rawls, Il diritto dei popoli, in www.recensionifilosofiche.it
- MALIZIA P. (a cura di) (2001),*Noi, gli Altri,Noi versus gli Altri*,Effatà,Torino
- MAZZARA B.(1997),*Stereotipi e pregiudizi*,Il Mulino,Bologna
- OLIVETTI M.(2015),*I diritti fondamentali.Lezioni*,Grenzi,Foggia
- PAPINI R. & BONANATE L. (2003),*Pace,diritto e ordine internazionale*,ESI,Napoli
- RAWLS J.(1984),*Una teoria della giustizia*,Einaudi,Torino
- RAWLS J.(2001),*Il diritto dei popoli*,Comunità,Torino
- RICOEUR P.(1998),*Il giusto*,SEI, Torino
- RORTY R.(1989),*Selected philosophy papers*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge
- SARTORI G.(2000),*Pluralismo, multiculturalismo e estranei*, RCS,Milano
- SCIDÀ G.& POLLINI G.(1996),*Stranieri in città*, Franco Angeli,Milano
- TENTORI T.,*Il rischio della certezza*,Studium, Roma,1989.
- WALZER M.(1997),*On toleration*,Yale University Press,New Haven

Pierfranco Malizia

Phd em Sociologia da cultura na Universidade “La Sapienza” de Roma, è professor de Sociologia no Departamento de Ciências Economicas e Politicas da Universidade LUMSA de Roma e visiting professor no ISCEM de Lisboa (PT) e na UNISINOS de Porto Alegre (BRA).

E' membro da Associação Portuguesa de Sociologia e da Associação Italiana de Sociologia.. Atua principalmente nas areas das trasformacoes sociais, da produção cultural e da comunicação. Publicou, entre outros, os livros *”Comunic-a-zioni”* (Milano, 2006), *”Al plurale”* (Milano, 2008), *”Piccole società”* (Roma, 2010), *”Contesti e dinamiche”* (Soveria Mannelli, 2011), *”Uncertain outlines”* (Saarbrücken, 2012), *”Unir as forças”* (Universidade da Beira Interior, 2011), *”Marcas da sociedade”* (Curitiba, 2013), *”Parole e prassi”* (Milano, 2015), *”Into the box”* (Saarbrücken, 2015).