

**ila** - ISTITUTO ITALO-LATINO AMERICANO

**Identità linguistica  
delle popolazioni indigene  
della regione andina:  
un approccio multidisciplinare**



**Seminario Internazionale**

**IDENTITÀ LINGUISTICA  
DELLE POPOLAZIONI INDIGENE  
DELLA REGIONE ANDINA:  
UN APPROCCIO MULTIDISCIPLINARE**

**Napoli, 13-14 dicembre 2005**

ROMA



# INDICE

- 5 PREFAZIONE  
AMBASCIATORE PAOLO FAIOLA, Segretario Generale dell'IILA  
EMILIO RAFAEL IZQUIERDO MIÑO, Presidente dell'IILA
- 7 INTRODUZIONE  
ANTONIO LUIGI PALMISANO e GIUSEPPE CATALDI
- 13 LOS IDIOMAS INDÍGENAS: EL QUICHUA COMO  
ELEMENTO DE REAFIRMACIÓN DE LA IDENTIDAD  
CULTURAL  
WANKAR ARIRUMA KOWII MALDONADO, Universidad Andina  
Simón Bolívar, Ecuador
- 23 POPOLAZIONI INDIGENE, LINGUE, IDENTITÀ E  
MODERNITÀ: ALCUNI ESEMPI DALL'ECUADOR DI  
OGGI  
MAURIZIO GNERRE, Università degli Studi di Napoli  
"L'Orientale", Italia
- 41 LA LUCHA POR LA LENGUA Y LA IDENTIDAD:  
DESVINCULACIONES OFICIALES Y REVINCULACIONES  
POPULARES  
JUAN DE DIOS YAPITA y DENISE Y. ARNOLD, Instituto de Lengua  
y Cultura Aymara (ILCA), Bolivia
- 73 BREVI RIFLESSIONI IN MATERIA DI TUTELA DELLE  
MINORANZE NEL DIRITTO INTERNAZIONALE  
PIETRO PUSTORINO, Università di Siena, Italia
- 103 INTERCULTURALIDAD E IMPORTANCIA DE UNA  
COMUNICACIÓN MULTILINGÜE  
MARIO CONEJO MALDONADO, Alcalde de Otavalo, Ecuador

- 113 MULTICULTURALITÀ E DIRITTO NEL MONDO POST-  
GLOBALE  
ANTONIO LUIGI PALMISANO, Università di Trieste, Italia
- 131 LA GLOBALIZZAZIONE E I PARADOSSI DEL  
MULTICULTURALISMO  
VACLAV BELOHRADSKY, Università di Trieste, Italia
- 161 PLURALITÀ DI CULTURE E UNIVERSALITÀ  
DEI DIRITTI UMANI: ALCUNE OSSERVAZIONI  
GIUSEPPE CATALDI, Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”,  
Italia
- 195 RELATIVISMO, PLURALISMO E MULTICULTURALISMO  
Riflessioni antropologiche sui rapporti tra le differenze sociali  
e culturali, dopo l’anno 2000  
ANTONINO COLAJANNI, Università di Roma “La Sapienza”, Italia
- 221 POESIE
- 229 DICHIARAZIONE DI NAPOLI

## PREFAZIONE

Una delle necessità della società attuale è quella di interrogarsi sul destino della propria lingua, della lingua della propria comunità d'origine. Il problema non è, evidentemente, meramente linguistico perché il fenomeno riguarda anche tutte le diverse pratiche che formano l'identità dei popoli. E' in ragione di ciò che una delle sfide del XXI secolo è quella di aprire un dibattito nelle nazioni dove questo problema è più sentito.

Negli ultimi anni è cresciuta così l'attenzione internazionale per la questione indigena e l'America Latina ne è il fulcro essendo una regione che si caratterizza per la sua realtà pluriethnica e per la sua ferma volontà all'integrazione in un'ottica di rispetto delle differenze delle identità dei suoi popoli.

L'IILA, organismo internazionale di cui fanno parte il governo italiano e i 20 governi latinoamericani e che promuove da ormai 4 decenni le relazioni tra queste due aree geografiche tanto affini nei campi della cultura, dell'economia e della scienza, non si è voluto trarre fuori dal dibattito in corso nel mondo su questo tema e ha pertanto programmato una serie di iniziative volte a riflettere ed a promuovere un confronto tra le varie esperienze maturate a tutela dell'identità delle popolazioni indigene.

Ha dunque iniziato tale percorso nel luglio 2004 promuovendo un seminario, a Quito, sull'identità dei popoli indigeni andini grazie alla collaborazione dell'Università Andina Simón Bolívar. La scelta non era stata casuale, il centro del problema si trova nella regione Andina, dove le nazioni sono plurilingue e interculturali.

Dopo il successo di questo seminario e per mantenere fede alla Dichiarazione di Otavalo che dall'evento è scaturita, l'IILA con la collaborazione della Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", ha promosso questo nuovo appuntamento per continuare a riflettere e discutere su una tematica sempre più importante.

E' per ciò che la presenza di professori italiani ed andini a Napoli

sottolinea l'importanza dell'iniziativa e attesta l'interesse del mondo accademico per un avvicinamento multidisciplinario a un tema che presenta tante sfaccettature variegatae.

Desideriamo rivolgere un caloroso ringraziamento a tutti coloro che hanno collaborato e collaborano con l'IILA in questo percorso che ci porterà prossimamente in Paraguay, e successivamente in America Centrale, per volgere lo sguardo anche verso le popolazioni indigene di quelle regioni.

Amb. Emilio Rafael Izquierdo Miño  
Presidente dell'IILA

Amb. Paolo Faiola  
Segretario Generale dell'IILA

# INTRODUZIONE

**Antonio Luigi Palmisano e Giuseppe Cataldi**

Riflettere sulle identità linguistiche dei popoli indigeni implica la assunzione di prospettive antropologiche, politiche e giuridiche. Riflettere sulle identità linguistiche risulta dunque particolarmente fruttuoso quando l'approccio è multidisciplinare e quando studiosi di più discipline sono chiamati a confrontarsi sulla base delle loro ricerche e con le loro specifiche metodologie. E' quanto accaduto nel Seminario Internazionale di Napoli del 13-14 dicembre 2005, intitolato "Identidad lingüística de los pueblos indígenas de la región andina: un acercamiento multidisciplinario". Gli articoli qui raccolti sono gli Atti di quel Convegno, rivisti dai loro autori, ivi comprese le riflessioni scaturite durante il dibattito e la tavola rotonda che ne erano seguiti.

Per Maurizio Gnerre la interrelazione fra culture e lingue andine e amazzoniche è innegabile. La categoria contrappositiva mondo andino - mondo amazzonico sembra difatti avere perso ultimamente molto della sua rigidità. Gnerre rileva infatti che il continuo scambio fra terre alte e terre basse è stato nei millenni, ed è ancora oggi, intenso. L'estinzione o affermazione di alcune lingue è direttamente dipendente, come nel caso del quechua, dalla storia locale del continente nel momento in cui s'intreccia con la storia mondiale. Ancora, la lingua shuar prosegue la sua evoluzione in interrazione con il mondo andino, rappresentando un fattore di costante fusione fra le culture amazzoniche. Lo stesso uso di risorse tecnologiche rilancia la vitalità e dunque anche le identità delle società e delle culture indigene.

L'intervento di Ariruma Kowii si focalizza invece sulle dinamiche di coesione e d'espansione esercitate dal quechua. Già per gli Incas, rileva Kowii, era chiara l'importanza di diffondere lo studio di questa lingua come momento del suo sviluppo. L'istituzionalizzazione del quechua si risolve nel suo divenire lingua franca. Ma proprio nel momento del suo successo essa si confronta con gli imperativi lingui-



stici della colonizzazione di lingua spagnola. L'idioma quechua diviene dunque elemento di resistenza e di identità locale. Così, negli ultimi anni, il riconoscimento giuridico del quechua come imprescindibile mezzo per l'implementazione della educazione interculturale diviene una realtà indiscutibile e ricca di promesse per il futuro delle relazioni interetniche in America Latina.

Sulla importanza della comunicazione multilinguistica si sofferma Mario Conejo. In situazioni economiche e politiche di confronto interetnico e culturale, il bilinguismo o il multilinguismo rappresentano una occasione di sviluppo e di reciproco arricchimento delle specifiche identità. Lo sviluppo di una società indigena e meticcia nel mezzo di un conflitto interetnico è possibile, come mostra il caso di Otavalo in Ecuador, quando il dialogo interculturale viene ad essere rilanciato anche attraverso il riconoscimento giuridico del bilinguismo. Lo stesso recupero della memoria storica all'interno delle scuole primarie pone poi la base per una convivenza nel confronto. A livello dell'amministrazione comunale, il bilinguismo permette infine una interiorizzazione e una compartecipazione più efficace della *res publica*.

Juan de Dios Yapita canalizza la relazione fra lingua nativa ed identità in Bolivia, comparando due diverse iniziative. La prima iniziativa riguarda le politiche linguistiche del 1994, imposte dall'alto nella Riforma dell'Educazione a livello primario. La seconda iniziativa riguarda il caso degli Aymara nel 2000 ed il processo di rilancio del linguaggio e dell'identità lavorando sulla base della società. L'intervento di Yapita mostra come le politiche linguistiche vadano riconsiderate alla luce degli attuali cambiamenti politici in Bolivia, confrontandosi con il movimento indigenista attivo in tutto il continente, in modo da poter sviluppare strategie a lungo termine che affidino lo sviluppo nelle mani di coloro che parlano la lingua locale.

Secondo Vaclav Belohradsky, l'Europa si presenta negli ultimi decenni come un laboratorio di creazione e ri-creazione di concetti, termini, prospettive teoriche e metodologiche diverse, che cercano di dare risposta al processo di incontri e scontri culturali oggi in corso. Il multiculturalismo è il termine con il quale vengono indicate soluzioni pacifiche e durature ai problemi creati dalla presenza dei residui delle

minoranze linguistiche negli Stati nazionali. La società *multiculturale* è dunque radicalmente diversa dalla società *multirazziale*, rileva Belohradsky: in essa la differenza etnica fonda anche il diritto di rivendicare “una diversità culturale”, coerente con la propria “differenza etnica”, rafforzando una legittimità culturale. *Multiculturali* sono dunque le società nelle quali la funzione compensativa del modello culturale universalistico viene meno; la condivisione generale di tale modello rassicurava gli appartenenti alle maggioranze dominanti che le differenze culturali o etniche non sarebbero state fonte di disintegrazione della società. Già al Convegno di Quito (2005, 215-222) Belohradsky aveva proposto pertanto di sostituire al termine *multiculturalismo* quello di *logodiversità*: difendere non le culture nella loro purezza o autenticità, ma la pluralità di *logos*, di razionalità diverse, ovvero la pluralità delle forme di vita sul nostro pianeta, pare essere il compito al quale tutti siamo chiamati nella società civile. In effetti, sottolinea Belohradsky, la ragione è ragionevole solo nella misura in cui ammette il plurale, mentre la pretesa di essere “mono-logica” la trasforma in una forza disumana oltre che inefficace.

Per Antonio Palmisano, le società moderne fanno riferimento costante nella loro autorappresentazione al modello del mercato autoregolatore. Questa autorappresentazione offrirebbe in sé, nella prospettiva di queste società, garanzia di legittimità all’azione sociale e politica di uno Stato, un’azione che risulterebbe essere per definizione non invadente la vita quotidiana dei suoi cittadini e non lesiva dei diritti individuali. Secondo Palmisano, l’Occidente dunque rappresenta il mondo intero come mercato; ma lo rappresenta comunque ancora come mercato di scambio, come mercato commerciale, e non come mercato finanziario, mantenendo la valenza dello scambio sociale e politico implicita nel concetto di mercato di scambio, meno evidente in quella di mercato finanziario. Ogni lingua nativa rappresenta un *sé* in mezzo ad altri *sé*, rappresenta quindi una sfida a trascendere i limiti dei *sé* particolari: le lingue non sono da intendere come merci che possono o meno destare interesse nel consumatore, e sono dunque al di fuori di questa concezione del mondo come mercato. In effetti, l’uomo *multiculturale* non solo realizzerebbe il riconoscimento della pluralità in se

stesso, ma trasformerebbe anche il discorso giuridico ed amministrativo in un discorso di tolleranza quantomeno al livello della comunicazione e della democrazia, che non è un discorso di mercato. Mentre le differenze possono dare luogo a problemi acuti all'interno di una società multiculturale proprio attraverso la loro manifestazione pubblica, rileva Palmisano, il diritto nazionale sembra avere sovrapproliferato. In questo contesto, trionfano il diritto imposto dal mercato finanziario e i diritti sopranazionali, che però rimangono deboli di fronte al diritto imposto dal mercato finanziario: le stesse lingue e le identità sociali e culturali ne risentono in maniera specifica. Ciononostante, gli stessi diritti nazionali non possono disconoscere i diritti –di gruppi e minoranze- di fronte allo Stato né, in particolare, i diritti consuetudinari; non possono insomma disconoscere tutti i diritti che rientrano nel movimento internazionale di riconoscimento dei diritti dei gruppi e dello “uomo in quanto tale”.

Pietro Pustorino analizza la nozione di minoranza nel diritto internazionale, così come gli sviluppi recenti e i profili distintivi rispetto alla nozione di popoli indigeni, elaborando riflessioni sulla titolarità individuale o collettiva dei diritti riconosciuti alle minoranze. Il regime giuridico internazionale sulla protezione delle minoranze viene poi enucleato da Pustorino in rapporto alla evoluzione normativa, agli obblighi positivi e negativi degli Stati e alla tendenza riscontrabile nella prassi ad applicare le norme internazionali anche ai rapporti interindividuali. L'individuazione delle singole norme consuetudinarie e convenzionali in tema di tutela delle minoranze e i principi di non discriminazione e di non assimilazione, come pure il diritto all'identità culturale delle minoranze, comportano per Pustorino l'esigenza di riconsiderare l'incidenza della disciplina internazionale sulle normative interne. L'esistenza, nel diritto internazionale consuetudinario, di uno *standard* minimo di trattamento delle minoranze e di modulazione della tutela più specifica, alla luce della natura e delle caratteristiche particolari della minoranza, lasciano confidare nel futuro sviluppo delle identità culturali e linguistiche.

Per Giuseppe Cataldi, la ricerca del punto di equilibrio tra affermazione della diversità dei valori culturali e principio del rispetto dei

diritti umani fondamentali si pone in tutta la sua urgenza. La distinzione tra valori disponibili e valori indisponibili nel “prudente apprezzamento” del giudice interno e nel “buon senso” della Pubblica Amministrazione è poi analizzata da Cataldi, conducendo a riflessioni sull’applicazione, nell’ordinamento interno, dei valori indicati dalla prassi internazionale in materia di diritti umani. Il problema della chiusura degli ordinamenti interni all’evoluzione del diritto internazionale in materia di diritti umani, in conseguenza dell’emergenza causata dal terrorismo transnazionale, rappresenta infine per Cataldi il terreno dell’imprescindibile quanto fondamentale riflessione sul legame necessario tra regime democratico e possibilità di godimento dei diritti umani.

Il millennio che ci sta dietro le spalle, sostiene Antonino Colajanni, è gremito di esperienze concrete, per lo più conflittuali, di incontri/scontri tra intere società, di incomprensioni, pregiudizi ed esclusioni di ogni genere tra gruppi umani. Ma queste esperienze si sono sistematicamente accompagnate a scambi proficui, anche inconsapevoli, tra fronti diversi della multiforme umanità. A proposito di “relativismo”, Colajanni rileva le posizioni stimolanti di Ernesto De Martino. Per quest’ultimo, il relativismo culturale “senza prospettiva” (che si presenterebbe nella proposta americana di Herskovits e di Benedict) rappresenterebbe una “minaccia per l’etnologia”: l’antropologo rischierebbe di risolversi in un frigido apolide, “infinitamente disponibile verso i possibili gusti culturali”. Apparirebbe così indispensabile la produzione di un “giudizio”, di una valutazione. Nel mondo indigeno americano, come rileva Colajanni, esistono due contesti geografici nei quali il pluralismo culturale si è sviluppato attivamente. Nel Vaupés, tra Colombia e Brasile, e nell’area dello Xingú, nel Brasile centrale, ogni soggetto conosce più lingue, oltre la propria, e partecipa a costanti e stabili relazioni con individui titolari di patrimoni culturali diversi; i matrimoni avvengono al di fuori del proprio gruppo di origine, e nella stessa famiglia o gruppo parentale padre, madre e figli possono essere di gruppi linguistici e culturali diversi. La pluralità, in questi casi, è parte strutturale della formula organizzativa complessiva della società. Ognuno, insomma, è cittadino contemporaneo di più mondi culturali diversi. Ciò comporta per Colajanni una serie di rifles-

sioni sulle nozioni di multiculturalità e interculturalità, di *integración* e *asimilación*, portando alla riconsiderazione della elaborazione in America Latina della nozione di *articulación con la sociedad mayoritaria*, in cui è contenuta l'idea della reciprocità, dello scambio, della relazione tendenzialmente paritaria.

Il lavoro di tutti questi autori dimostra la complessità delle tematiche trattate come pure la continuità della riflessione e della ricerca. Ovvero, il loro lavoro manifesta l'attualità e la necessità di un confronto reciprocamente condotto, con costanza, fra America Latina e Europa proprio sui temi delle identità linguistiche, inseparabili dall'analisi delle identità culturali, sociali, politiche e etniche, secondo approcci antropologici, linguistici e giuridici.

**Wankar Ariruma Kowii Maldonado**  
Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador

## **LOS IDIOMAS INDÍGENAS: EL QUICHUA COMO ELEMENTO DE REAFIRMACIÓN DE LA IDENTIDAD CULTURAL**

### **El quichua como sujeto de cohesión y expansión**

El quichua se ha caracterizado por ser un elemento de unidad, expansión y sometimiento. Previo a la presencia Inca, el quichua era un idioma que con mayor agilidad se había expandido en la Sierra, la Costa y la Amazonia, lo que facilitaba el intercambio cultural y comercial entre los diferentes pueblos que existieron en aquellas épocas. Los Incas en su campaña expansionista utilizaron la vigencia del quichua como un elemento de cohesión de la población, tuvieron clara la importancia de contar con sujetos que se responsabilizaran de su estudio, investigación y por ende su desarrollo. Sujetos como los *amautas* o filósofos, los *willak umus* o sacerdotes, los *arawicos* o literatos, los *Yachak* o médicos de la comunidad entre otros, fueron las personas que se asumieron la responsabilidad de estudiar el idioma y de desarrollarlo.

Al respecto, conceptos como *Yuyai*, pensamiento, *Yachai*, conocimiento, *Yachachik*, el que enseña, *Yachakuk*, el que aprende, *Yachakkamayuk*, especialista, están ligados al desarrollo del conocimiento, o palabras como *Pacha*, tiempo, *Kamak*, poder, *Pachakamak*, para hacer referencia al Dios principal del universo, tienen una influencia en la relación espiritual de la población, es decir un Dios, una lengua cuyo origen está íntimamente ligado a la razón de ser de la lengua, incluye y comprometen a su población a conservarlo, defenderlo y desarrollarlo.

Estas características probablemente explican su permanencia y continuidad a lo largo de estos siglos que han transcurrido. La existencia de los custodios del conocimiento como los que hemos nombrado anteriormente, así como el objetivo de contar con una lengua standar-

dizada, de hacer de ella una lengua franca que permita la comunicación entre los diferentes pueblos y culturas, que dinamice la economía, la cultura, la espiritualidad constituye una evidencia de la importancia capital que tenía en el incario, en su proceso de expansión.

La institucionalización implica uniformidad, territorialidad, legitimidad, soberanía, identidad, continuidad. En esta etapa el idioma es instrumentalizado como vehículo de colonización, la colonización es sinónimo de violencia, con la diferencia de que en el incario tuvieron preocupación por apropiarse del conocimiento y los valores culturales de los otros pueblos, por impulsar el desarrollo de la ciencia, la literatura, la filosofía, la medicina, la agricultura, la hidráulica.

La etapa colonial en su afán expansivo y de sometimiento utiliza el quichua como un instrumento de dominación. En esta etapa las misiones evangelizadoras tienen claro el rol que ellos deben cumplir en su misión de “civilización”, para ello parten del estudio de los idiomas indígenas, en este caso el quichua, investigan y estudian a fondo la historia, la cultura, la religiosidad de los pueblos indígenas con dos propósitos: uno con el afán de criminalizar las creencias indígenas bajo cuya argumentación emitieron la ley de extirpación de idolatrías, y dos con el propósito de facilitar el proceso de expansión, sometimiento y explotación, para lo cual los religiosos tuvieron la responsabilidad de aprender el idioma y estudiar la cultura.

En esta dinámica la simbología, el contenido de las tradiciones, los *takis*, es decir los cantos dedicados a las deidades del mundo quichua son suplantadas, traducidas a formas y contenidos de la religión católica. En esta etapa la suplantación y la traducción son sinónimos de extirpación y colonización, de anulación de la memoria. En este ejercicio de anulación de la memoria el sistema colonial elimina los nombres originales de los lugares y de las personas, como es el caso de la Isla Guananí por el de San Salvador, o en su defecto los nombres originales de las personas, un ejemplo de ello es el caso de los primeros indígenas que son puestos al servicio de la invasión, a cuyos personajes se rebautizan con los nombres de Felipillo, Martinillo y Francisquillo.

La suplantación o extirpación, la traducción, los símbolos europeos y cristianos actúan como plagas, cuya misión es minar la memoria y

anularla, para ello se utilizan diversas estrategias, la violencia para institucionalizar el miedo y doblegar a la población, la colonización de la memoria de cuya labor se responsabilizó la Iglesia, la sociedad en general, la alcoholización para anular toda luz, todo indicio de sueños y esperanzas, mecanismos que si bien afectaron gravemente a la población india, sin embargo no logró su propósito de anularla, exterminarla, en suma el proyecto colonial fracasa.

La república reafirma y acelera las prácticas coloniales, da continuidad al proyecto “civilizador de integración” que promovió e institucionalizó el sistema. La república en la década de los años 50, hace renacer las viejas prácticas de la colonia, se apoya en la intervención del Instituto Lingüístico de Verano, las sectas religiosas provenientes de los EEUU, que se ubicaron en las provincias de mayor concentración de población indígena en donde lograron institucionalizar el principio de “divide y reinarás”. Otro aspecto que les motivó a impulsar esta cruzada es la pacificación de los pueblos indígenas ubicados en la Amazonia, con el propósito de facilitar el ingreso de las transnacionales, para que explotaran los recursos naturales del país.

En estas acciones de evangelización, pacificación, civilización, integración, el aprendizaje y uso del idioma es fundamental, la traducción concentrada en los textos de la Biblia nuevamente replican las prácticas coloniales para poder penetrar en el espíritu de las poblaciones indígenas. Estas acciones acompañadas de prácticas médicas que esterilizaban a las mujeres o debilitaban a los varones en ningún momento fueron cuestionadas o sancionadas por las autoridades de los Estados Nacionales, fue la iniciativa de las mismas comunidades y el apoyo de organizaciones y movimientos de izquierda lo que permitió enfrentar y denunciar las acciones genocidas que realizaban las misiones norteamericanas.

En estas acciones el idioma cumple un rol fundamental en el proceso de activación, organización, reflexión, comunicación de las comunidades, las reuniones se realizan en idioma materno, el idioma se convierte en el eje principal que concentra, aglutina a la población. Un ejemplo de la importancia del idioma es el uso del mismo en la enunciación de consignas que reivindican derechos de las comunidades, por



ejemplo la consigna utilizada en contra del ILV, que decía: *Llukshi Kaimanta ILV*”, es decir fuera de aquí, Instituto Lingüístico de Verano”, lo cual se logra el año de 1981, en el gobierno del abogado Jaime Roldós Aguilera.

### **El quichua como elemento de resistencia e identidad**

Expansión y resistencia son dos conceptos que a lo largo de estos siglos se han confrontado permanentemente. La población quichua, a pesar de las condiciones inhumanas que le correspondió vivir; a pesar de soportar una institucionalidad jurídica adversa a sus derechos; a pesar de las prácticas racistas de la sociedad, del sistema, no ha permitido que el idioma como tal desaparezca. El idioma en sí mismo ha constituido el principal escudo que le ha permitido repeler y defender las intenciones, los propósitos de anular, eliminar la existencia del pueblo quichua. ¿Por qué razón un pueblo como el Quichua, que ha soportado una represión violenta, inhumana, se ha empeñado en mantener vigente su idioma materno?

Las respuestas pueden ser muchas, sin embargo podemos anotar las siguientes:

El pueblo quichua es un pueblo con una herencia milenaria cuya experiencia le ha permitido sentar bases sólidas de sus referentes culturales. El quichua por sus características es una lengua de carácter espiritual. El mismo hecho de lograr que la estructura del idioma exprese permanentemente a su dios como la palabra “*pacha*” o en su defecto la presencia de la palabra inca en los tiempos verbales como “*kani, invertido inka*”; en estas expresiones, por ejemplo “*ñuka kani*” la idea del inca está presente. Son una muestra de la habilidad que tuvieron en el incario por lograr que el idioma en sí mismo sea el eje, la columna vertebral del Tahuantinsuyu.

El quichua, reprimido por el sistema colonial y republicano, tuvo que refugiarse en el silencio, en el rumor para mantener su vigencia, hasta lograr su sonoridad y romper la clandestinidad, de hecho su fluidez va recuperando su elocuencia en las constantes rebeliones que se produjeron en la colonia y la república. Un ejemplo claro del importante rol que cumple el idioma en el proceso de reafirmación o libera-

ción de los pueblos es el movimiento Taqui Onqoy que surgió el año de 1560 o en su defecto el movimiento cultural que surge en el Cantón Otavalo en la década de los años 70, en ambos casos la vigencia, el uso del idioma en los actos culturales, en las distintas acciones de lucha de los pueblos indígenas, son expresiones claras de la importancia del idioma en la reivindicación de sus derechos.

### **La proyección y permanencia del quichua**

En los actuales procesos de globalización, ¿cómo lograr que los idiomas de los pueblos indígenas no desaparezcan? Los movimientos culturales así como el movimiento indígena de carácter político, han desarrollado diversas experiencias para su reivindicación, entre ellas podemos anotar las siguientes: descolonizar la memoria, fortalecer la autoestima de la población, lograr que la población se sienta orgullosa de su identidad, vencer el miedo y recuperar el uso del idioma en la cotidianidad. En las diferentes rebeliones de la colonia y la república, el idioma constituyó el medio más adecuado para transmitir la estrategia y las reivindicaciones de los pueblos indígenas.

En la década de los años cuarenta una líder indígena del país, Dolores Cacungo, apoyada por profesores no indígenas, reivindica y promueve la educación bilingüe. En la década de los ochenta el movimiento indígena, los movimientos culturales institucionalizan el uso del idioma promoviendo la creación del sistema educativo intercultural bilingüe. En 1998, luego de 18 años de vida democrática, la Asamblea Constituyente reconoce a las comunidades indígenas como pueblos y culturas diferentes.

mover un movimiento indígena considerado el más fuerte del país y de Latinoamérica; institucionalización del derecho a la educación en idioma propio a través de la implementación del sistema de educación intercultural bilingüe; un conjunto de normas que reconocen entre ellos la lengua, los idiomas de los pueblos indígenas como parte oficial del país.

¿Han sido suficientes todas estas acciones? ¿Han logrado garantizar la vigencia y el uso del idioma? La respuesta es casi un no. Para garantizar la vigencia y el desarrollo de un idioma es necesario o nece-

sitamos recuperar la memoria, la historia del idioma, recuperar el estatus lingüístico en las sociedades indígenas y no indígenas, es decir una suerte de descolonización de las conciencias, constituir una conciencia fuerte sobre la importancia de una identidad lingüística, desarrollar acciones orientadas a la investigación, al desarrollo del idioma, crear o provocar condiciones que permitan legitimar el uso cotidiano del idioma, motivar la producción literaria y crítica en idioma materno.

Es importante fortalecer nuestra conciencia y el orgullo de lo que representa nuestro idioma porque, como les había comentado, contamos con una Constitución que reconoce los derechos colectivos de los pueblos indígenas en donde se resalta el derecho a la lengua; también contamos con el Convenio 169 de la OIT que garantiza los derechos de los pueblos indígenas, estas normas legales están vigentes, están ratificadas y sin embargo los funcionarios del sistema de educación intercultural bilingüe del país desarrollan sus acciones en español o el caso de los diputados quichuas que sin hacer uso de los derechos lingüísticos de nuestros pueblos se esfuerzan por hacerse notar con sus discursos en español. En lo personal considero que estas conquistas jurídicas son importantes, son fundamentales, pero más importante que esto es el nivel de conciencia que tengamos nosotros los usuarios, la seguridad y el orgullo que sintamos por hablar en la cotidianidad el idioma materno, sin la existencia de estos requisitos, cualquier ley por más clara y abundante que sea puede perder su sentido, su razón de ser.

## DIBATTITO

**Maurizio Gnerre:** Tengo unos comentarios sobre la primera parte, porque escuché una representación sumamente ideologizada y en parte falsa de la historia del quichua. Nosotros ni sabemos de donde tuvo origen la lengua quichua, probablemente tiene origen amazónico. La expansión del quichua, como nos cuentan libros importantes, pasó a través de mucha violencia. Hay que tener en cuenta todo eso y ponerlo dentro de una historia larga en que viene desde la violencia preconquista incaica que siguió con una violencia al tiempo de la conquista incluso luego. Pero de la imagen que usted nos proporciona parece que antes estaba todo un mundo lindo, con los sabios que pensaban; no es así: hubo un mundo de espantosa violencia en el período preconquista que continuó con otra violencia. Ustedes y todo el mundo quichua es el resultado de una violencia muy fuerte, ustedes fueron conquistados y desplazados. La primera parte de la historia hay que pensarla mejor.

**Vito Galeota:** Esto nos hace pensar en ciertas interpretaciones políticas de las relaciones de los idiomas, y es fácil que mientras aquí estamos defendiendo estos idiomas minoritarios en comparación con el español, o con la lengua típica imperialista que es el inglés, estamos con una lengua imperialista que es el quichua en relación con otras lenguas. Así de esta forma la interpretación política e histórica del tema lingüístico se pierden y no tenemos más verdaderos valores a los cuales hacer frente. Desde el punto de vista lingüístico o cultural pueden ser charlas interesantes, o argumentos que investigar, pero desde el punto de vista de lo que es un encuentro como éste, nos perdemos por querer hacer una equiparación entre el quichua y el inglés.

**Ariruma Kowii:** Sobre el origen del quichua hay algunas tesis, algunos plantean que los pueblos del Chinchaysuyu se encargaron de difundirlo en la sierra, luego en la costa y la Amazonia, otros plantean que los pueblos de los yungas, desde la costa influyeron en la expansión del

quichua hacia las otras regiones. En un proceso de expansión está presente la violencia, y en el caso del incario también está presente, pero hay diferentes niveles de violencia, eso no la justifica y es importante diferenciarla, por ejemplo para no irnos muy lejos, las dictaduras de Chile, Argentina, fueron diferentes a las dictaduras que existieron en el Ecuador.

En el incario, si bien está presente la violencia, se preocuparon por lograr alianzas como una estrategia de consolidar su presencia entre los diferentes pueblos. En la actualidad nos interesa conocer bien los procesos históricos que hemos vivido, comprender sus causas, sus efectos a nivel interno y externo, identificar las repercusiones que todo ello ha generado en las distintas generaciones, pero igual, no nos interesa pelearnos con la historia, con lo que hicieron los incas o lo que hicieron los españoles y de hacerlo ¿a quienes les declararíamos la guerra? A muchos, claro está, les interesa mantener vigente esa visión, para que las posiciones nacionalistas, los principios de frontera nos mantenga en confrontación y divididos.

Lo que nos interesa es encontrar soluciones a la situación crítica que viven nuestras comunidades, nos interesa definir estrategias para lograr la descolonización de la memoria de nuestra población, nos interesa recuperar su memoria, lograr que se sientan orgullosos de su identidad, que recuperen su espiritualidad, su filosofía, para emprender en acciones que nos ayuden a superar los niveles de miseria que invaden a la mayoría de nuestra población. Nuestra guerra en la actualidad es contra la miseria que genera la colonia, la república, la modernidad, para lograr niveles de vida dignos y poder enfrentar la globalización y ésta la queremos enfrentar usando el idioma materno y con la vigencia de nuestros valores culturales.

**Hugo Jamiroy:** Yo creo que la tarea en torno al tema de identidad tiene que partir desde nuestra propia lengua, y lo que se está haciendo al interior de los pueblos indígenas es muy importante; un caso concreto, por ejemplo, es el caso del origen de los pueblos. Hay una historia que se cuenta y no hay que desconocerla. En el proceso de resignificación de nuestra palabra, hay que partir desde lo que dicen nuestros abuelos,

entonces está bien que los estudiosos, los antropólogos, sociólogos estudien nuestra procedencia, pero nosotros igual debemos definir y decidir sobre cuál es nuestro origen.

Nosotros partimos de lo que es nuestra palabra. En un comienzo nos preguntaban su procedencia, su origen, y algunos decían que es posible que vengamos de la Polinesia, nosotros empezamos a acudir a lo que dicen nuestros abuelos, empezamos a hacer ejercicios de lo que dice la lengua. Hoy al interior del pueblo decimos que nacimos en el «sagrado lugar de origen que hoy vivimos». Yo creo que es importante volver a tomar elementos de identidad desde la propia palabra. Nosotros planteamos que desde nuestra propia palabra debemos resignificar nuestro origen, nuestra función en el entorno.

El reconocimiento constitucional ha despertado el interés por volverlo a cambiar, la reforma constitucional de 1991 no se percató de qué derechos estaban garantizando, estaban reconociendo a los pueblos indígenas. Hoy esa misma herramienta se ha convertido como un arma que hay que tumbar para ir en contra de los pueblos, se empiezan a plantear reformas constitucionales como por ejemplo, ¿Por qué razón no se ha reglamentado la ley de ordenamiento territorial en Colombia?, que fue planteada desde la concepción de la palabra antigua de los abuelos, hablar de territorio ancestral tiene una connotación supremamente importante, pero que nunca se dieron cuenta de qué significaba eso.

Hoy en día no se ha tocado el tema, ni se ha convocado a discutir en torno a lo qué es la ley de ordenamiento territorial, porque se dieron cuenta de que eso era un impedimento para acceder a los territorios indígenas donde existen los grandes yacimientos de petróleo. ¿Qué implicaciones tiene eso? La misma Constitución ha sido un obstáculo para un proceso de desarrollo real, no solamente de la lengua, son cosas que de alguna manera se han logrado, pero la voluntad política, los intereses empiezan a restringirse. Yo creo que el alcance constitucional y el reconocimiento de los derechos es un tema de mucha importancia al interior de los pueblos que han avanzado en algunas cosas, otras se ven como cosas de doble filo.



**Maurizio Gnerre**

Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", Italia

## **POPOLAZIONI INDIGENE, LINGUE, IDENTITÀ E MODERNITÀ: ALCUNI ESEMPI DALL'ECUADOR DI OGGI**

Nel corso di tre decenni di viaggi di ricerca in Ecuador, Perù, Brasile e Messico, ho visto tanti cambiamenti delle realtà socio-culturali di tanti gruppi indigeni, cambi nelle vite delle famiglie e delle persone, nelle loro condizioni complessive. Spesso questi cambi, per ragioni diverse, hanno conseguenze linguistiche e molti gruppi stanno abbandonando, o hanno già abbandonato, le lingue dei loro nonni e genitori. In tutti questi casi quel che resta è una frustrazione strisciante, un senso di perdita che spesso fa vivere molte persone di quelle realtà indigene con un'insoddisfazione derivante da una percezione di un'oscura inadeguatezza del loro mondo, e di essi stessi in quanto individui.

In molti casi, le relazioni, amichevoli o ostili, fra gruppi indigeni hanno messo in moto i movimenti locali volti alla ricerca di una nuova e rafforzata identità. Spesso, o forse quasi sempre, queste decisive relazioni sono state rese possibili o messe in moto, direttamente indirettamente, da persone che attuavano nell'ambiente indigeno, o ai suoi margini, e da mezzi di comunicazione introdotti dal mondo occidentale. Si potrebbero individuare, di fatto, delle vere e proprie catene di contatti o di "stimoli" fra gruppi indigeni.

È da questa prospettiva, assai rilevante, che intendo mettere in luce il ruolo di una certa interrelazione fra culture e lingue andine e amazzoniche. Negli ultimi anni è cresciuta una prospettiva critica sulla rigidità della frontiera, mentale, e spesso assunta per tradizione, che contrappone il mondo andino a quello amazzonico. Alla luce di molte ricerche recenti si osserva invece una certa continuità ed un certo costante intercambio economico e culturale fra la parte occidentale dell'Amazzonia ed il mondo andino. Tutto questo è il risultato di una



lunga storia che va indietro di molti secoli, e che spesso non riusciamo ad interpretare se abbiamo in testa la dicotomia Ande – Amazzonia, costruita al tempo della colonia. È oramai il momento di ripensarla. L'intercambio fra le terre alte e quelle basse ha radici dalla storia millenaria ed è stato, e continua ad essere, intenso. In tutti i paesi andino-amazzonici (ad esempio, in Perù, per tutta la zona della *Ceja de Selva*, e della *Montaña* e le regioni andine corrispondenti) tale intercambio è avvenuto in modalità e con intensità diverse.

Qui vorrei parlare, riprendendo il tema introdotto all'inizio, della relazione di stimolo identitario fra il mondo indigeno andino ecuadoriano e quello amazzonico. Attraverso i secoli la regione andina è stata, ed è tuttora, spazio-tempo di profondi processi storici e di cambiamenti linguistici e culturali. Tante lingue andine si sono estinte nel corso degli ultimi secoli per motivi diversi, prima collegati all'espansione e al rafforzamento del potere Inca, alla parallela diffusione del quechua, e poi alla politica dei conquistatori, stabilizzatisi in breve tempo come "colonizzatori", portatori della civiltà e del cristianesimo. Gli evangelizzatori in particolare hanno appoggiato il rafforzamento di alcune lingue andine, quelle considerate *generales*, a discapito di tante altre. Così è stato che il quechua ha continuato a rafforzarsi nei secoli della colonia favorendo ancora nel Settecento e Ottocento l'estinzione di tante altre lingue indigene. Altra lingua *general*, l'Aymara, ha avuto un destino diverso, con espansioni in alcune regioni e ritrazioni in altre.

Altro destino, meno esposto ad un diretto impatto degli Inca e dei conquistatori hanno avuto i popoli dell'Alta Amazzonia, ed in particolare gli Jívaros della regione orientale dell'Ecuador, popolazione temuta e agguerrita che, secondo una tradizione trasmessa nella seconda metà del '700 dal gesuita di Riobamba Juan de Velasco, nel 1599 si sarebbe liberata di tutti gli insediamenti spagnoli presenti nel suo territorio. Gli Jívaros Shuar, un gruppo etnico assai numeroso in termini amazzonici, insediati in due province sud-orientali, Morona-Santiago e Zamora-Chinchiipe, sono stati avvicinati dai missionari a partire dalla seconda metà dell'800. La penetrazione dei colonizzatori di provenienza andina è cresciuta nel corso del '900 e negli ultimi trent'anni, a conseguenza di una serie di variegati contatti con il mondo meticcio-indigeno andino, e

di diffusioni di idee e rappresentazioni, gli Shuar si sono rafforzati per certi aspetti ed indeboliti per altri. Il bilancio è complesso e il riverbero di tali processi storici si è fatto sentire anche sulla presenza politica andina in Ecuador. Per tanti aspetti sono state le condizioni della modernità a favorire e ad ampliare tali riverberi e processi.

Il tema delle lingue, delle identità e della modernità e quello, strettamente connesso, delle nuove forme di circolazione e di diffusione linguistica è pressoché inesauribile a causa degli infiniti risvolti che esso presenta all'osservatore. Nel caso già introdotto, quello degli Shuar, è stato riconosciuto da vari studiosi (fra cui mi includo) un antico intreccio di scambi materiali ed impalpabili, cioè di beni commerciali e di universi di riferimento, di poteri sciamanici e di forme e strategie discorsive e comunicative. Come ho mostrato recentemente, gli shaman Shuar operano avvalendosi di un'infinità di concetti e di termini che essi acquisiscono tramite contatti diretti ed indiretti con il mondo di lingua quechua, amazzonico-andino. Tanti concetti fondamentali del loro mondo sono in totale osmosi con il mondo andino. La lingua quechua diffusa nella regione amazzonica forse già in epoca incaica, si è rafforzata poi ai tempi della colonia, e ha costituito un cemento fortissimo e un fattore di costante fusione, rifusione e rimaneggiamento fra le culture amazzoniche. Le frontiere etniche e linguistiche si sono spostate e si spostano nell'Amazzonia dell'Ecuador, così come altrove. Ci sono popolazioni di etnia e lingua jívaro, come gli Achuar, che nel giro di qualche generazione hanno adottato il quechua, e qualcosa è avvenuto anche in direzione opposta. Infatti, basta andare in una città come Puyo, alla base delle Ande dell'Ecuador centrale, dove si sente parlare non solo il quechua della regione, ma anche altre lingue della regione amazzonica; ma, per la comprensione reciproca, un lessico intermedio, fusione di quechua e spagnolo amazzonico, assolve egregiamente le modeste funzioni della quotidianità.

Gli Shuar, che un tempo erano considerati i temibili Jívaros, alla fine degli anni '60 (1968) stavano organizzando la loro resistenza etnica, con l'appoggio di coloro, missionari e leaders locali, che proponevano modalità articolate volte alla difesa della loro relativa autonomia. In particolare i missionari salesiani hanno svolto un ruolo molto impor-

tante in un settore fondamentale, quello dell'ottenimento dei titoli di proprietà delle terre comunitarie ("*Centros*"). Altro fronte decisivo è stato quello della difesa culturale e linguistica che ha operato non solo come scudo, ma anche come amplificatore dell'identità locale. Purtroppo negli ultimi anni non solo l'atteggiamento di difesa delle terre comunitarie, ma anche quello di costruzione dell'identità si va un po' stemperando. Gli Shuar, sia perché dotati del forte spirito di auto-rappresentazione in termini di autonomia e di difesa, sia per la presenza crescente di coloni di provenienza andina (molti dei quali parlavano quechua dell'Azuay e del Chimborazo, oltre alla maggioranza che parlava lo spagnolo andino), si trovavano in una nuova situazione di contatto interetnico, che in certe regioni del loro territorio era molto duro. Ad esempio, nelle regioni meridionali fra Zamora e Yacuambi, i contatti degli Shuar con gli indigeni andini Saraguro (della provincia di Loja) sono stati molto intensi e tesi da circa un secolo, e gli Shuar ne sono usciti perdenti.

La nuova forza identitaria che interagisce con lingua e cultura locale, può essere iniettata utilizzando mezzi di comunicazione come la radio, particolarmente efficace nelle culture dell'oralità, dove una modesta radio vale molto di più di tanti libri e libretti. Questi sicuramente contano, a volte più per la loro stessa presenza che per i loro contenuti, però una radiolina dal costo assai ridotto e in grado di funzionare per un mese senza che le siano cambiate le batterie, rappresenta, trasmettendo programmi nella lingua indigena, uno spazio comunicativo importante.

Negli anni '60 era attivo nella provincia del Chimborazo un movimento pastorale indigeno guidato da un vescovo assai conosciuto, Monsignor Proaño, che aveva organizzato anche delle radio contadine nella regione di Ríobamba. Le prime trasmissioni in lingua Shuar furono realizzate e messe in onda da uno o due indigeni Shuar che andarono a Ríobamba per apprendere i rudimenti della conduzione di una radio di ambito locale. In breve tempo essi ottennero uno spazio quotidiano per le loro brevi trasmissioni. Le prime furono realizzate quindi dalla regione andina e da allora, un po' alla volta, molti Shuar più consapevoli degli altri si dotarono di radioline a pile per poter ascoltare le

trasmissioni che giungevano loro dalla regione del Chimborazo. Pochi anni dopo, con l'appoggio di alcuni missionari salesiani attivi fra gli Shuar, fu installata una radio a Sucúa, paesino dove era sorto il primo nucleo della Federazione Shuar. Da allora, ogni giorno, e durante molte ore, gli Shuar potevano ascoltare programmi nella loro lingua.

Poi via via i tempi e le funzioni si andarono specializzando: la mattina era dedicata all'educazione radiofonica bilingue interculturale; le ore pomeridiane a messaggi vari, trasmessi ai singoli villaggi, su richiesta individuale, discorsi dei dirigenti della Federazione Shuar.

Questo ritmo di trasmissioni e di consolidamento identitario e culturale ha avuto continuità fino ad anni recenti ed ha portato, fra tanti altri effetti, ad una trasformazione lenta ed inesorabile della lingua Shuar. Gli eventi e le innovazioni si sono susseguiti, e così come in altre parti dell'America del Sud, anche la lingua Shuar si è via via adattata a nuove concezioni di enunciazione, nuove condizioni di emissione, nuove logiche, nuove forme retoriche. Parlare per radio o convogliare contenuti generalizzanti come quelli scolastici o quelli politici costituiscono modalità che devono far fronte a necessità nuove, sono imprese diverse dal parlare faccia-a-faccia, ed anche dall'enunciazione cerimoniale, carica di formule metaforiche. Un unico esempio, di ambito logico, può essere rappresentato dalla necessità di far emergere nell'enunciazione Shuar una forma che esprima la disgiunzione "o", da millenni presente nelle lingue occidentali, ma assente in tante lingue amazzoniche. In Shuar è emersa la forma *tumatskesha* analizzabile come *tuma-* 'fare così', *-ts-* 'non', *-ke-* 'davvero', *-sha* 'e'; quindi: 'e così proprio non facendo'.

Gli Shuar sono entrati in contatto via via con un numero crescente di gente andina, di lingua quechua o ispano-andina, e a conseguenza di ciò c'è stata una diffusione culturale, in parte per imitazione – emulazione, in parte per ragioni di conflitti e di contatti su questioni di terra. Sono entrate nell'etere altre radio, altri modi di utilizzare il linguaggio trasmesso a distanza di cui gli Shuar hanno fruito e fruiscono. C'è stato quindi un flusso di modalità comunicative, che oramai possiamo chiamare moderne, in cui gli Shuar sono entrati in pieno.

C'erano poi altri modalità comunicative che andavano cambiando,

poco a poco, le pratiche delle relazioni che l'uso del linguaggio stabilisce e sedimenta fra le persone. Io stesso nei miei viaggi da un villaggio a un altro, da un'unità residenziale ad un'altra, ho attuato, con il mio registratore, registrando da un lato un messaggio e facendolo ascoltare dall'altro ai destinatari: il registratore era il miglior strumento immaginabile in grado di trasmettere fedelmente dei messaggi. Ed era anche un piccolo tiranno che imponeva modalità nuove del parlare la propria lingua: calibrata sulla gittata cognitiva della distanza, e certo non dell'interazione faccia-a-faccia, doveva essere sottoposta dal parlante ad uno sforzo di esplicitazione.

Tanti altri fatti, in molti modi paralleli, o convergenti, sono successi. Per esempio la lingua Shuar è divenuta via via, attraverso gli stessi anni, una lingua anche scritta, usata nelle scuole, una lingua in cui gli stessi indigeni hanno prodotto, già nel 1988, un gigantesco dizionario spagnolo – Shuar (e non Shuar – spagnolo, preparato invece, saggiamente, da un illustre missionario salesiano, il Padre Siro Pellizarro). Sulla serietà e investimento identitario sull'impresa degli intellettuali Shuar ci sono garanzie: da pochi mesi, infatti, è uscita una seconda edizione dello stesso, rivista da altri maestri Shuar.

È stata messa in movimento, dunque, una nuova consapevolezza degli Shuar nei confronti della propria lingua; si sono perse tantissime dimensioni comunicative, tantissime dimensioni essenziali una volta, come tante forme cerimoniali di saluto, forme discorsive, tutte praticamente scomparse. Sono emerse però altre modalità. Più che di perdita, quindi, dobbiamo parlare di cambiamenti. C'è stato un travaso, un gioco di perdite e acquisti di tante nuove dimensioni, quindi un'affascinante storia in cui le possibilità "moderne" di comunicazione hanno avuto, ed hanno, un ruolo centrale. In primo luogo erano quelle dell'oralità, presenti quindi nel linguaggio radiofonico ed in quello registrato, e poi, certamente, anche quelle della scrittura, presenti nei primi libri stampati. Tutto questo è avvenuto in un complesso gioco di relazioni interetniche nell'ambito dell'Ecuador. Con il passar degli anni, anche gli indigeni del Perù, specialmente da quando, dopo gli accordi di pace del 1998, il transito attraverso la frontiera fra i due paesi è divenuto più agevole, sono entrati nell'orizzonte degli Shuar.

Un gruppo etnico diviso in due dalla frontiera è quello degli Achuar, che parlano una lingua abbastanza prossima allo Shuar (c'è un buon livello di intercomprensione reciproca). A conseguenza dell'ascolto pluridecennale della radio Shuar gli Achuar (in Ecuador ma anche nel Perù) hanno adottato tante espressioni di quest'ultima lingua, al punto che molti degli anziani achuar affermano che ormai i giovani parlano una lingua "mista" troppo influenzata dal "moderno" Shuar.

Tanti processi sono stati messi in movimento nel corso degli ultimi venti – trenta anni e sono in piena evoluzione. Negli ultimi tempi ho osservato che la lingua Shuar, così come è parlata dai giovani, si sta in qualche modo svuotando, nel senso che i giovani sembrerebbero pensare in spagnolo prima di parlare, eventualmente, nella loro lingua. In tal modo si ha l'impressione che spesso parlino la loro lingua quasi traducendo dallo spagnolo. Già diversi anni fa, un ragazzo Shuar rispose ad una mia (maldestra) domanda: "¿Cuantos años tienes?", di fatto replicandola in una lingua che un orecchio inesperto avrebbe preso per buon Shuar. Mi disse: "¿*Urutma uwí takákam?*". Di fatto solo la prima delle tre parole Shuar, che ricalcano esattamente le tre parole dello spagnolo, era usata con il suo pieno valore Shuar. Le altre due erano usate come risultato di un processo storico attraverso il quale il nome della palma *uwí*, "*Bactris, chonta*", che dà frutto una volta l'anno, era divenuto la metafora per il concetto di "anno", e il verbo *taká-* "toccare, fare" veniva usato impropriamente per rendere lo spagnolo "*tener*" in qualche modo prossimo a "toccare". Attraverso infiniti usi quotidiani, caratterizzati da una miriade di micro-derivate semantiche del tipo di quelle presenti in questo minimo enunciato, l'intrinseca essenza della portata estetico-referenziale, concettuale della lingua Shuar va, un po' alla volta, stemperandosi e svuotandosi. Ormai, questo modo di parlare che sembra tutto Shuar a chi non conosca la lingua nelle sue forme di enunciazione ancora presenti nel parlato di tanti uomini e donne, lentamente prevale. Emerge così una lingua riformattata, risemantizzata dal contatto intensivo con lo spagnolo andino.

Il mio atteggiamento, comunque, non è nostalgico ed è, anzi, complessivamente positivo. Ritengo infatti che questo tipo di cambiamenti, che avvengono abbondantemente, ed oramai da secoli, anche nelle lin-

gue andine, sia la condizione necessaria alla loro continuità. Le possibilità di crescita e di una nuova vitalità a queste lingue risiede nell'allontanare la loro immagine, la deleteria percezione di esse, interna ed esterna, di lingue arcaiche, legate ad un mondo obsoleto e museografico. Al contrario, sono lingue che possono benissimo, come è successo per tutte le nostre lingue europee, trasformarsi, cambiarsi, modificarsi, trovare risorse interne, perdendo certamente molto di quelle che erano state le loro modalità di enunciazione, ma acquistando forza vitale.

Ritengo che gli ultimi decenni della storia recente dell'Ecuador siano molto esemplificativi e per certi versi abbastanza esemplari delle nuove dinamiche indigene. Certo anche in altri paesi processi simili sono in corso, e menzionerei per lo meno il Guatemala, la Bolivia ed il Paraguay. Ognuno di questi paesi ha delle profonde caratteristiche storiche ed una sua particolare forza. La presenza indigena si inserisce in ciascuno di questi paesi anche con le sue modalità discorsive, con i suoi contenuti e quasi dovunque i mezzi della modernità e delle condizioni comunicative moderne hanno messo in movimento nuove dinamiche e nuove forme di presenza. Quindi dobbiamo pensare a situazioni in continuo cambiamento, ed allontanare piuttosto l'idea di antiche lingue ormai obsolete fossilizzate in mondi arcani ed inesorabilmente inaccessibili.

Anche nella prospettiva appena delineata, in anni recenti cerco, con la collaborazione di chi è sensibile alla portata di tante situazioni come quelle appena menzionate, di proporre e rafforzare un'iniziativa di appoggio alla vitalità di tante lingue indigene in via di estinzione e di abbandono, in particolare nell'America Latina. Spesso le lingue e le forme comunicative vengono abbandonate perché percepite dai parlanti come zavorre enunciative, portatrici di valori e contenuto percepiti oramai come arcaici ed obsoleti.

In altre parti del mondo sono state intraprese iniziative importanti, ma in America Latina, molto ancora deve essere fatto nella direzione appena indicata. L'iniziativa mira ad offrire, ai gruppi indigeni che lo richiedano, un appoggio alla vitalità ed alla continuità delle loro lingue. La modalità di attuazione parte dalla costruzione di una rete di persone interessate a dare appoggio alla vitalità ed alla dinamica linguisti-

co-comunicativa, sviluppando azioni concrete e, se necessario, ricerche coordinate con responsabili locali. Le forme di azione possono essere diverse, e l'iniziativa è stata presentata in diverse sedi con il nome-slogan "Adotta una lingua". Tante istituzioni che dispongono di qualche, sia pur modesta, possibilità, come le Università possono offrire un certo appoggio stabilendo una relazione diretta con un gruppo indigeno che richieda, ad esempio, un'educazione bilingue interculturale dinamicamente rivolta ed aperta a possibilità tecnologiche ad essi ancora inaccessibili, come ad esempio, CD interattivi o l'uso di video per documentare realtà locali e successivamente fruirne.

L'uso di risorse tecnologiche deve divenire parte del movimento verso la vitalità linguistico-comunicativa e della ricchezza semantico-enunciativa di ogni lingua e, più che altro, e meno astrattamente, dei suoi parlanti. L'articolazione delle forme di comunicazione, ad esempio nell'educazione bilingue interculturale, nella crescita di iniziative volte alla scrittura nella lingua locale, nella costante rielaborazione di "mappe culturali" articolate anche sui risvolti comunicativi, sono tutte strategie rivolte alla dinamica delle lingue e di salvaguardia contro tentazioni di frustranti abbandoni di chi, ancora pensando nella sua lingua di origine, si trova costretto ad enunciare i suoi pensieri in una lingua nazionale, di derivazione coloniale. La chiave di volta è un pieno, articolato e fertile bilinguismo.



## DIBATTITO

**Antonino Colajanni:** Il problema delle lingue in contesti come quello ecuadoriano comporta anche il problema dell'autoapprezzamento della propria lingua. Ricordo che in quegli anni si faceva un grande sforzo quando si introduceva in Ecuador l'educazione bilingue perché molti indigeni anziani ci chiedevano «Perché volete insegnare ai miei figli lo shuar alla scuola? Lo sanno già, devono imparare lo spagnolo, questa lingua serve tra di noi». Cioè l'idea che la lingua potesse uscire dal contesto stretto della famiglia si introduceva lentamente in quel periodo, e attraverso la radio e le pubblicazioni in lingua indigena a poco a poco si diffuse l'idea della possibilità di apprezzare la propria lingua. Ricordo nel 1974 notti passate a scrivere una lettera per il Ministro dell'Educazione dell'Ecuador. Erano gli anni in cui si stava varando una riforma educativa che avrebbe introdotto definitivamente l'educazione culturale bilingue e biculturale tra i programmi. La nostra argomentazione fu: i costi dell'educazione e della diserzione scolastica. In molti Paesi latinoamericani, come il Perù e la Colombia, si sta facendo una politica simile.

Accade spesso che lo spagnolo, in molti Paesi latinoamericani, per gli indigeni sia la lingua primaria, e quindi ritraducono nella loro lingua originaria. Questo la svuota di contenuti semantici. Ricordo casi inversi: nella Sierra Nevada de Santa Marta, in Colombia, molti indigeni Kogui parlano kogui, ma parlano lo spagnolo invadendolo con concetti ed idee della loro lingua. Questo significa una creazione attiva, e mescolanza, che parte dal mondo indigeno verso il mondo spagnolo.

Un'interessante annotazione storica recentissima di come una rivendicazione indigenista di carattere politico difficilmente ha effetto se non si accompagna con una rivendicazione linguistica è il caso degli indigeni Kanguamo della Sierra Nevada de Santa Marta, il famoso quarto gruppo scomparso (Uiwa, Kogui, Aruajo erano gli altri). Si diceva che i Kanguamo erano scomparsi, estinti, ma un giorno degli indi-

geni rivendicarono identità kanguamo, ed avevano escogitato delle genealogie. L'azione politica identitaria nasce progressivamente cercando tutti gli strumenti buoni. Hanno preso il vocabolario kanguamo elaborato da antropologi, hanno ripreso la loro lingua, e solo quando hanno potuto esibire una loro lingua, una tradizione e una storia specifica sono stati riconosciuti. Oggi ci sono trenta kanguamo imprigionati perché dissidenti politici.

Senza la creazione culturale, linguistica, poetica e narrativa nella propria lingua, difficilmente una popolazione mantiene una sua differenza.

**Julio Macera dall'Orso:** Los idiomas son cuerpos vivos que evolucionan y van respondiendo a las exigencias del tiempo. No debe sorprender que un idioma que había permanecido encerrado en sus necesidades, cuando la comunidad se abre a otros mundos, adquiera palabras y las incorpore al propio idioma, sucede inclusive en los idiomas “cultos” que, por ejemplo, ha entrado al uso el verbo *chattar* y tantos otros verbos horrendos. Pero lo que pasa es que hay una lengua de referencia tecnológica, el inglés. Para los idiomas latinoamericanos nativos el primer idioma de referencia es el español, de tal manera que es lógico que entren palabras españolas y a veces también palabras inglesas. Por ejemplo, es muy curioso que en la Sierra peruana el *zapato* se llama *chuzo*, de *shoes*... la imaginación lingüística de los pueblos es poética, es creativa, y es positivo que los idiomas vayan adquiriendo una mayor flexibilidad asimilando palabras nuevas y dando palabras nuevas. El español que hablamos en América está lleno de palabras aborígenes, por ejemplo en México una *ferretería* es una *trapatería*, viene del nagual. Hay que conservar orgullosamente los nombres primitivos y exigir que los científicos lo subrayen.

**Vito Bongiorno:** Chiedo a Maurizio Gnerre qualcosa sulla vitalità delle assemblee nelle comunità shuar. Per la mia esperienza andina ho notato che la vitalità delle assemblee ai fini decisionali su questioni territoriali micropolitiche è molto forte, tant'è che le assemblee sono differenziate spesso per genere, maschili o di donne, con funzioni diver-

se. Credo che sia una forma politico-linguistica-retorica in via di estinzione.

**Maurizio Gnerre:** La mia esperienza è quella di una grande vitalità e spesso le assemblee sono di una durata a volte di sei ore, con discussioni più o meno accese, condite da varie forme di manifestazioni retoriche. Sono tenute in shuar, in achuar, con ricchezza argomentativa mirabile. È tenuto un libro dei verbali, in spagnolo, da un “segretario” del villaggio. Sono dei momenti di grandissima creatività linguistica. Ho trovato spesso, inoltre, una dimensione che apprezzo molto: la musica. Alla fine delle lunghe schermaglie retoriche può aver luogo una specie di spontaneo concorso di canto.

**Vito Galeota:** Ho ascoltato con molto interesse le iniziative nuove rispetto ad operazioni che si potevano fare anche fino a cinquant’anni fa: la radio, il portare la lingua shuar ad una forma scritta, un dizionario shuar – spagnolo, le missioni salesiane che hanno messo in piedi a Quito una casa editrice, ecc. Tutto questo in trent’anni sembrerebbe un risultato rilevante, che promette per il futuro anche di più, perché negli ultimi anni c’è stata una maggiore sensibilità da parte dei governi sudamericani, magari non proprio quelli andini, ma l’attuale Governo venezuelano, per esempio, ha molta sensibilità per le culture e le minoranze linguistiche. La mia domanda è se è possibile registrare un avanzamento, una crescita rispetto alla conservazione, alla diffusione, alla ricostruzione, o le cose sono come prima o peggio di prima, visto che molti giovani shuar ormai pensano in spagnolo perché costretti da diverse circostanze. Cosa si è recuperato di quel mondo?

**Maurizio Gnerre:** Di solito evito la parola *recupero* quando parlo con i locali. La prospettiva delle dinamiche interetniche è estremamente importante. Parte degli effetti della modernità sono state le migrazioni, nuove relazioni interetniche, nuove forme di organizzazione. Credo che quello che uccide le lingue e le tradizioni sia il purismo. Quello che conta è invece il lato della creatività estetica e linguistica, l’elaborazione: è quella la forza che le porta avanti. Noi linguisti e antropologi

abbiamo spesso avuto, per lo meno in parte, la funzione di documentare mondi concettuali ed enunciativi a volte in abbandono. Speriamo sempre che ciò che abbiamo raccolto possa essere utilizzato dai continuatori della vita di coloro con cui abbiamo lavorato, i collaboratori locali. A volte, questo “ritorno” lo si vede dopo più di un secolo. Ad esempio, dopo una tragica storia che ha decimato attraverso l’800 ed il ‘900 gli antichi Botocudos Krenac hanno perso quasi definitivamente la loro lingua. Un loro rappresentante mi ha detto, pochi mesi fa: «La nostra lingua è chiusa in un baule». Ed è vero: nel 1830 un grande scienziato, il barone di Langsdorff, mandato dallo Zar di Russia in Brasile, visse fra di loro più di un anno, scrisse migliaia di pagine nella loro lingua, molti dei loro miti, tutto tradotto in russo. Ora quelle carte preziose, in primo luogo preziose per i Krenak, sono chiuse in un baule a San Pietroburgo, ma studiandole, ed integrando i loro ricchi contenuti con dati provenienti da quel che resta della loro memoria, è possibile restituire loro molto della loro perdita identità storica, che passa attraverso la loro lingua ed i contenuti che essa un tempo convogliava. La modernità certo equipaggerà con nuove vitalità quel loro mondo recuperato.

**Joceline Vincent:** Le lingue sopravvivono solo se si adattano, è un processo naturale, di selezione naturale. Se lo shuar sopravvivrà è perché si è adattato, e ha preso e ha dato, lo stesso vale per le altre lingue. Nei Carabi parlano l’inglese, ma l’hanno completamente modificato, o in India parlano un inglese profondamente diverso. Se è vero che lo Shuar comincia a non pensare in shuar, ma in spagnolo, quella che emerge è la cultura spagnola. Sono processi naturali. Maurizio Gnerre ha di recente pubblicato un saggio sull’insegnamento dello shuar tramite l’inglese, e mostrava che lo shuar per sopravvivere contro il quechua e lo spagnolo ha usato l’inglese. Cosa è successo da allora?

**Maurizio Gnerre:** Come parte della storia della loro nuova modernità, all’inizio degli anni Ottanta alcuni Shuar con l’aiuto di alcuni salesiani prepararono un libro bilingue shuar – inglese per l’apprendimento dell’inglese. Era un momento di consapevolezza in risposta alla loro

volontà di percorrere il mondo, sia fisicamente che mentalmente. L'inglese diveniva uno strumento per guardare al di là degli orizzonti che la condizione coloniale subalterna aveva loro imposto. Quello fu, dunque, anche un momento di lucida affermazione politica. Conosco altri tre casi di popolazioni indigene che hanno fatto libri nella loro lingua e in inglese. Quando dico che sembra che i giovani pensano in spagnolo, si tratta certo di uno spagnolo riformato da quel contatto locale, così come è avvenuto nello spagnolo andino. Anche in termini culturali, molti dei concetti che fanno parte del mondo indigeno, andino o dell'alta Amazonia, si sono forgiati nell'intercambio comunicativo, sono circolate molte idee, rappresentazioni della persona, dei suoi poteri e della sua forza enunciativa. Tutto questo fa parte di quel brodo di cultura a cui loro fanno riferimento quando si affermano come parlanti di spagnolo, anche se poi la resa, la buccia esterna è quella dello shuar.

**Renzo Carlini:** Mi sono occupato di questioni politiche e sembra un po' che la dimensione politica vada un po' sbiadendo in questi discorsi. Lo vedo in un certo apparente fatalismo con cui si accettano i fenomeni sociolinguistici, come qualcosa di inevitabile e direi quasi meccanicistico. Io non sono tanto rassegnato a lasciare che le cose vadano per il loro corso. È un modo che fa molto comodo a chi crede che il mondo dovrà seguire fatalmente la traccia della globalizzazione definitiva con il trionfo della lingua inglese, come l'arma totale per diventare persone moderne. La cosa mi infastidisce perché mi accorgo che, altroché minacciare culture indigene, qua è la lingua italiana anche che è minacciata. Lo si vede nella fonetica, nell'intonazione. I giudizi di valore si danno, perché noi in questo momento siamo rotelle di un meccanismo, ma siamo anche persone dotate di intelligenza e di volizione. E qui è necessario che entri la politica, cioè quegli atti di volizione devono trasformarsi in azioni concrete che debbono mirare a rafforzare le identità linguistiche, a non accettare con troppo semplicismo l'influenza di altre lingue soprattutto quando sono lingue imperialiste. Quindi direi che dobbiamo essere ben coscienti che nel momento attuale stiamo in una posizione in cui combattiamo, non stiamo fermi, né ci

abbandoniamo a una corrente che ci porta verso ineluttabili esiti. Ritengo quindi che sia il caso di rettificare quell'atteggiamento che mi è sembrato affiorare. Bisogna vegliare con una certa cura sul fatto che le immissioni non siano eccessive, fino al possibile cercare di limitarle e non di rassegnarci a questo. La dimensione politica va riposta nel suo luogo naturale, cioè dobbiamo ricordarci che la lingua non è uno strumento neutro, ma una sana resistenza a immissioni massicce. Occorrerebbe adottare una linea che sia flessibile, ma che non ci faccia dimenticare la necessità di salvaguardare determinate strutture, ci ricordiamo che il latino non va demolito, che l'italiano non va demolito, ma deve in qualche misura mantenere una determinata struttura altrimenti il danno potrebbe essere veramente molto grosso.

**Maurizio Gnerre:** Durante questi anni, in cui ho osservato situazioni di confronto linguistico “pubblico” e “privato” in due popolazioni indigene, gli Shuar di cui ho detto, e gli Huave del Messico meridionale, quasi sempre venivano presi in giro coloro che infarcivano troppo i loro discorsi politici con ispanismi fuori luogo, senza nemmeno tentare una resa, dove possibile, di termini, come ad esempio quelli giuridici. Dalla mia esperienza, una certa resistenza c'è.

**Joceline Vincent:** Ricordiamo che le lingue non nascono, esistono o resistono in astratto, le lingue sono espressione delle persone. Sono le persone che scelgono di parlare in un modo o nell'altro, ed è la comunità che sceglie come vuole rappresentarsi in certe situazioni. Nessuna lingua è pura. Tutte le lingue crescono grazie alla mescolanza, all'incontro con le altre. Non esiste l'entità linguistica pura, quindi è sbagliato parlare di recupero o di mantenimento. Nella politica possiamo operare per il multilinguismo, possiamo mettere in atto l'autopercezione, non certo per fossilizzare le aree culturali antiche. Come succede per i dialetti, questi sono da mantenere accanto alle lingue nazionali.

**Renzo Carlini:** Ci troviamo di fronte a problemi come la scelta della lingua da insegnare ai ragazzi a scuola. Ora, noi abbiamo parecchie possibilità dal punto di vista politico. Vogliamo domani avere un'Italia

che conosce come lingua straniera il solo inglese, o preferiamo garantire una percentuale al tedesco, al francese, allo spagnolo? Preferiamo una di queste situazioni o quella dell'inglese generalizzato?

**Hugo Jamiouy:** Quería decirles que la lengua no se tiene que ver como un capítulo aparte de la existencia. Aquí se trata de la vida de los pueblos, la lengua es un instrumento que usamos para manifestar de alguna manera una integralidad de la vida en la que nosotros estamos inmersos en el interior de los pueblos indígenas. Si lo miramos desde el punto de vista que se plantea aquí, de la superioridad o del proceso de globalización y homogeneización de las culturas, lógicamente estamos perdidos porque los procesos ya van indicando la desaparición de culturas importantísimas que han hecho aportes a la construcción de este mundo. Los pueblos de América eran numerosos y tenían sus propias dinámicas, pero hoy en día en la realidad estamos viendo que el mismo proceso de globalización nos invita a los mismos pueblos al interior y a mirar una posibilidad de fortalecernos internamente. Se trata no solamente de la lengua, a veces se trata de la Organización Mundial del Comercio, se trata de los productos que se están mirando como una promesa para el desarrollo de las diferentes técnicas o tecnologías o desarrollo científico, como se miran estos recursos para aprovecharlos y potenciar lo que las grandes naciones persiguen. Pero se trata fundamentalmente de la vida dentro de los pueblos, y esto de la lengua no se puede mirar como algo aparte de una integralidad.

**?:** Estoy totalmente de acuerdo en que la lengua es un cuerpo vivo que va evolucionando. Pero lo que me parece que aquí no ha sido subrayado de alguna manera es que los pueblos indígenas no han tenido opción en la mayoría de los casos. No se puede hablar de una evolución natural de una lengua cuando los hablantes nativos ya no existen porque se han extinguido o están sometidos a este tipo de procesos. En este sentido no se puede poner al mismo nivel el italiano o el español o el inglés con las lenguas indígenas. Obviamente tienen el mismo valor, pero no han tenido las mismas posibilidades. Es lo que ha pasado por ejemplo en España con el catalán, cuando con el franquismo se prohibió hablar

catalán, y ellos tuvieron que imponer su voluntad de seguir hablando catalán aunque los pusieran en la cárcel por hacer eso.

**Maurizio Gnerre:** Anche in Italia, in Inghilterra, e in altre parti del mondo, abbiamo avuto imposizioni molto forti e la scolarizzazione, per esempio nella lotta condotta in Italia contro i dialetti è stata molto forte. In Francia la rivoluzione francese aveva condotto la politica più feroce di estirpazione violenta delle parlate, in nome del progresso e dell'unità della Francia. I giacobini mandavano l'esercito contro i Bretoni, perché pensavano (a ragione?) che dietro quelle lingue locali e regionali c'era la voce della reazione e della Chiesa. Storicamente siamo passati tutti, in modi diversi, attraverso imposizioni linguistiche senza opzione.

**Antonino Colajanni:** Non c'è altro continente nel quale ci sia stata una costrizione linguistica più forte che in America Latina, ma i risultati sono stati sorprendenti perché, nonostante le imposizioni, le lingue indigene sono vive e vitali. Quando noi entrammo in Ecuador negli anni Settanta, i salesiani avevano la politica degli *internados*, costringevano dentro le missioni cento e più ragazzi ad una educazione forzata sull'idea della *tabula rasa*: togliere tutto quello che c'era per costruire il nuovo cristianesimo, e proibivano la lingua. I salesiani hanno cambiato la propria politica, e creato il sistema di radio ecc.

Ricardo Tankámash', un leader shuar, poi ucciso: «Una volta al mese ricevevamo le visite, e mia madre mi portava frutta e manioca. Però a volte non mi consentivano di vederla perché ero stato disubbidiente e non avevo detto bene le orazioni o perché avevo parlato in shuar e non in spagnolo con altri bambini. In questi casi i missionari mi portavano la frutta e la manioca di mia mamma, però lei doveva andarsene, senza che avesse potuto vedermi. I missionari le spiegavano: tuo figlio ha parlato shuar, per questo non puoi vederlo; però se per tutto il mese parlerà in spagnolo potrai vederlo la prossima volta».





**Juan de Dios Yapita y Denise Y. Arnold**

Instituto de Lengua y Cultura Aymara (ILCA), Bolivia

## **LA LUCHA POR LA LENGUA Y LA IDENTIDAD: DESVINCULACIONES OFICIALES Y REVINCULACIONES POPULARES**

### **Introducción**

En la presente ponencia voy a comparar dos bloques de iniciativas en torno a las lenguas e identidades en Bolivia, según los estudios actuales que estamos realizando en ILCA, el Instituto de Lengua y Cultura Aymara, en La Paz, Bolivia. En el primer bloque, se trata de las políticas lingüísticas e identitarias oficiales que se ha puesto en marcha con la Ley de la Reforma Educativa (Ley No. 1565, del 7 de julio de 1994), pero en la ausencia de una política lingüístico-educativa mayor y viable, y con resultados nefastos para las lenguas indígenas del país. El segundo bloque de iniciativas surge a partir del año 2000 con el levantamiento aymara en el altiplano del país, liderado por el “Mallku” Felipe Quispe, y se acumulan fuerzas al apropiarse de varias iniciativas en las lenguas y políticas identitarias desde las propias bases, lo que nos respalda con varias reflexiones de cómo lograr una verdadera revitalización de las lenguas maternas, si habría los cambios políticos necesarios para hacerla realidad.

Primero enfocamos las tendencias educativo-lingüísticas de la Reforma Educativa a nivel primario en Bolivia y sus resultados, y luego resumiré sobre un importante estudio educativo realizado este año por un equipo multidisciplinario sobre la enseñanza de lenguas a nivel secundario. Asimismo se expondrá sobre la experiencia de ILCA en diferentes campos de estudio realizados hasta el presente.

### **1. LAS DESVINCULACIONES OFICIALES**

#### **1.1 La Reforma Educativa del nivel primario en Bolivia y sus resultados**

La Reforma Educativa de primaria de 1994 fue muy bien recibida en el marco de una serie de reformas estatales que acompañó las rees-

estructuraciones económicas en Bolivia de los años 90, y además tuvo también cierto éxito en concienciar a las poblaciones del país sobre sus propias lenguas. Pero, en nuestra opinión, algunas fallas fundamentales limitaron su alcance. Si estudiamos los resultados del censo de 2001, veremos claramente las consecuencias de estas limitaciones.

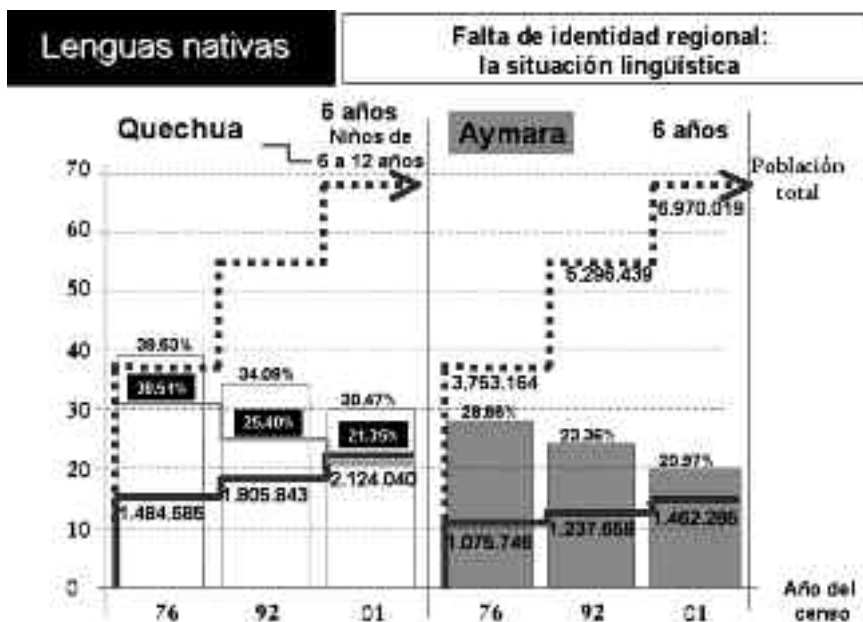
Es sabido que el 80% de la población indígena de las Américas vive en la región andina, que conjuntamente con la región mesoamericana, constituye una de las dos “macro-etnias” más grandes de estos continentes. En cuanto a las cuestiones de lengua e identidad en Bolivia, según el Censo Nacional de 2001, la respuesta a una pregunta multivariable da a entender que el 20,97% de la población nacional es aymara (con 1.462.285 de hablantes mayores de 6 años), el 30,47% es quechua (con 2.124.040 hablantes mayores de 6 años), y el resto una combinación de otros grupos andinos (uru-chipaya o uchu maa taqu), y los grupos menores amazónicos (10%), cuyo grupo más grande es el guaraní (con 62.000 hablantes), de tal manera que los grupos mestizo-criollos, en su gran mayoría ubicados en los centros urbanos, hacen menos del 30% del total.

Con la pregunta “¿Qué lengua habla usted?”, las cifras oficiales estiman un total de hablantes de lenguas nativas en el país de 49,95% (Ramírez Huaracho y otros (2003). Finalmente, con la pregunta “¿A qué grupo pertenece usted?”, es decir en cuestiones de autoidentificación, según las cifras oficiales, el 62% de la población nacional se considera “indígena”. Estas estadísticas oficiales están en debate actualmente, puesto que Xavier Albó, al trabajar con los mismos datos, llega a la cifra de 65% de indígenas sólo según las lenguas que hablan, y a una cifra aún mayor en las cuestiones de autoidentidad.

De todos modos, estas cifras presentan una situación alarmante con respecto a las lenguas mayoritarias del país. A pesar de los esfuerzos de la Reforma Educativa en el nivel primario, el censo de 2001 demuestra una disminución en el número total de hablantes de aymara y quechua desde el censo de 1992 (en 9 años) que es igual a todo el período anterior entre los censos de 1976 al 1992 (esto es un período de 16 años). Más preocupante aún es que el número de niños de 6 a 12 años también ha disminuido por la misma proporción en el mismo perí-

odo. Y si bien el número total de hablantes ha aumentado por cuestiones demográficas, sin embargo, este aumento no se acerca al incremento general de la población nacional (indicado con la línea roja de segmentos). Ver Fig. 1.

Estos resultados censales son la consecuencia de políticas nacionales, y sobre todo educativas, que no dan prioridad a la relación entre la identidad regional y el capital lingüístico en términos sistémicos. Indican también las fallas de las políticas de empleo y trabajo de los grupos que hablan las lenguas nativas del país, en que hablar una de estas lenguas es todavía un signo de atraso y un empleo en el mercado laboral de menos estatus social. Si bien se han logrado avances educativos en el nivel primario, sin embargo los niveles educativos superiores pasan por alto las cuestiones de la identidad por lengua y cultura, lo que produce en los hechos una política de plena transición hacia el castellano.



**FIG. 1. Las lenguas nativas en Bolivia: falta de identidad regional y situación lingüística**

### 1.1.1 Algunos comentarios sobre identidades

Para retornar a las desvinculaciones oficiales que llamamos, nos parece que el error fundamental de la Reforma Educativa de primaria fue la falla de las políticas de un Estado monolítico, monolingüístico y monocultural de vincular las lenguas nativas del país con las cuestiones de identidad cultural. Es decir, el énfasis que hizo la Reforma Educativa a nivel primario en las nociones de “cultura” e “intercultural” fueron desvinculadas del lenguaje hablado, a tal punto que los padres de familia a lo largo del país piensan que la Reforma trata solamente de la educación bilingüe (que ellos rechazan) y *no* de la interculturalidad.

Por otra parte, se han desarrollado políticas de la interculturalidad al disminuir las cuestiones de identidad, lo que rechazan los movimientos sociales actuales con sus demandas por una “educación con identidad” en el marco de un nuevo Estado que respeta las lenguas y culturas del país. Estas demandas surgen no solamente de las “políticas de la identidad”, sino de un diagnóstico de los efectos educativos nefastos en los niveles de comprensión iniciativa, y así en la autoidentidad de poblaciones, al insistir en su educación mediante lenguas que no sean maternas. Actualmente, se ven las mismas preocupaciones en los países de África.

Por otra parte, en el contexto neocolonial (o de una colonialidad interna) de Bolivia, las políticas educativas siempre perciben el otro indígena “desde fuera” y desde lo particular y no “desde adentro” y desde lo universal. Aquí se debe preguntar: ¿Cómo se puede reforzar la educación identitaria, sin debilitarla sistemáticamente en un diálogo constante e intercultural con una cultura dominante que cuenta con sus discursos dominantes también? Y ¿cómo se puede evitar la interpretación de las culturas de los otros según las ideas esenciales europeas y según un proceso nominalista europeo? Puesto de otro modo, ¿no es que la interculturalidad oficial actual es el último ejemplo de este intento de controlar estas culturas, a la vez que se sigue apropiando de ellas, sin ceder su independencia?

Doy un ejemplo de este fenómeno de la interculturalidad oficialista, que a menudo se expresa en un juego de oposiciones binarias. Es

una comparación común en los textos de enseñanza. “En los ayllus tenemos una economía de reciprocidad, del sistema comunal y del *ayni*. A diferencia, el Estado boliviano es parte del sistema del mercado y la globalización, de las políticas neoliberales y del individualismo”. Mensaje: ¡El Estado boliviano nunca puede ser el suyo! No sería mejor, como dice Ramírez, ¿buscar una “sinergia entre los saberes universales, regionales, locales y particulares”, un “trabajar juntos”, una “correlación” que podría convertir los saberes locales en universales y viceversa? (Ramírez 2004: 68).

### **1.1.2 Los problemas principales de la Reforma Educativa**

Ahora bien, ¿Por qué se ha decidido ir adelante así? Planteamos que esto fue un error paradigmático, que tuvo que ver con el viejo debate entre la pragmática lingüística y la lingüística saussureana moderna. Por estas razones, sólo una reevaluación de la función *constructiva* del lenguaje en el meollo de aquel debate, nos permitiría abordar mejor *dos* aspectos fundamentales de la segunda etapa de las reformas educativas a nivel secundario: 1) el nexo entre interculturalidad y educación bilingüe, y 2) las prácticas cotidianas en el aula.

#### *1. La relación entre el lenguaje hablado y el escrito:*

Para analizar esta cuestión, un aspecto central a repensar en el marco de la educación bilingüe, es la relación entre el lenguaje hablado y el escrito, en el contexto de las prácticas culturales, las cuestiones de la auto-identidad, y lo que pasa en el aula. En Bolivia, varios estudiosos han comentado que los textos producidos por la Reforma Educativa a nivel primario, sobre todo los Módulos en Lenguas Nativas, siguen normas demasiado académicas (e incluso demasiado historicistas) que no tratan de la realidad de la lengua hablada a nivel cotidiano hoy (ver Yapu, Yapita, Alavi, y especialmente Luykx 2003). Se hacen las mismas críticas en relación con los esquemas de formación docente en estas lenguas.

Estas críticas nos han exigido preguntarnos ¿por qué esto es así? Como respuesta, planteamos que, al fondo de muchas de las ideas actuales en vigencia, yace el viejo debate entre los proponentes de la

pragmática (o “translingüística” en los términos de Bajtín) y de la lingüística saussureana moderna. Si bien el análisis saussureano de la morfología y sintaxis del lenguaje escrito que se ha aplicado hasta ahora son necesarios en su debido momento, sin embargo nos han llevado más y más lejos de la pragmática del habla cotidiano, en que la propia unidad del estudio debería ser el “discurso”, concebido además en el contexto socio-cultural y político de su enunciación (Duranti 2000).

## 2. *La historia de una ruptura epistemológica:*

Las razones por adoptar el presente enfoque académico y saussureano son varias. Dos proponentes de la pragmática de los EE.UU., Bruce Mannheim y Dennis Tedlock, en la Introducción de su libro *The Dialogic Emergence of Culture* (1995) sostienen que, al fondo del presente acercamiento que en los hechos está presente en todo el continente, yace una “ruptura epistemológica” que ha ocurrido entre el estudio de las culturas y las lenguas en los últimos 100 años. Ellos trazan el desarrollo de las prácticas de estas dos ramas de las ciencias sociales en el último siglo: la antropología (o sociología) y la lingüística.

Su argumento va así: que a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, los científicos que hicieron etnografías, por ejemplo el germano-americano Franz Boas, también trabajaron en la recolección de “textos” nativos: narraciones, mitos, leyendas, adivinanzas y lo demás. De esta manera, el estudio de las diferentes culturas y sociedades del mundo estaba muy vinculado con el estudio de sus lenguas. Según su argumento, este período terminó debido a las influencias de la antropología social británica sobre la antropología cultural norteamericana, especialmente la corriente del “funcionalismo” y más tarde el estructuralismo, con su tendencia de recalcar las funciones en la sociedad de las instituciones y estructuras sociales, por encima de las lenguas.

Esta confrontación entre diferentes perspectivas en torno al comportamiento humano en las sociedades, resultó en una separación disciplinaria, en que algunos académicos se centraron en el estudio de las *culturas y sociedades*, y otros en el estudio de las *lenguas en sí*. Desde los años 40 hasta los 60 del siglo XX, esta separación entre las caras

sociales y lingüísticas de las ciencias sociales aumentó. Esta tendencia se incrementó aún más en los años 70 y 80, con el respaldo financiero de las multilaterales y bilaterales (el Banco Mundial, UNICEF, GTZ, etc.) para el mismo enfoque instrumental, bajo una agenda de la educación masiva de poblaciones para superar sistemáticamente el llamado “analfabetismo” en el mundo. De allí en adelante, se entró en otra etapa en que los antropólogos culturales estudiaron culturas y sociedades, en tanto que los antropólogos lingüísticos y los sociolingüistas estudiaron lenguas, igualmente con un enfoque instrumental, lo que se iba desarrollando con las teorías emergentes de la “lingüística formal”.

Llegó el momento en que las organizaciones como el Instituto Lingüístico de Verano, desarrollaron sus gramáticas de lenguas nativas ya separadas de cualquier contexto socio-cultural o interacción social mediante estas lenguas. Este enfoque es ya muy distinto al anterior de la escuela de Franz Boas y sus seguidores, que basaron sus etnografías en una filología fundamentada en el estudio de textos lingüísticos. Es así que el enfoque lingüístico actual en países como Bolivia y Chile, va en dirección de la lingüística aplicada, en que se hallan fusionadas las teorías estructuralistas de Ferdinand Saussure (sobre todo del *Curso de lingüística general*, 1915) con los intentos aplicados del control lingüístico.

Para salir de este acercamiento a la lingüística a otro más pertinente y actualizado, es necesario pasar desde un abordaje al lenguaje gobernado por reglas y normas gramaticales, desvinculado de otros aspectos de la sociedad, la cultura, formas de escritura, trabajo, producción y mercados, e importantemente el medio ambiente, y en lugar de ello, reafirmar los procesos dinámicos de interacción y transformación entre estos campos.

### 3. *La oralidad y la escritura:*

Otro aspecto teórico y práctico al fondo de las prácticas de aula actuales, y que también derivan de un enfoque lingüístico predominantemente saussureano, es la manera de acercarse a la cuestión de la *oralidad y la escritura*. Hasta el presente, los proponentes de la lingüística saussureana, que tienen mayor vigencia en la implementación de las



diferentes reformas educativas en América Latina, han podido sesgar el estudio del lenguaje bajo el filtro de la escritura, ignorando así la naturaleza de la oralidad y su propia relación con la escritura.

Debido a estas tendencias, otra idea implícita en muchos de los programas actuales de la Educación Intercultural Bilingüe, cuyos orígenes también se remontan a la escuela estructuralista de Saussure y, más tarde, de Lévi-Strauss, en que *la oralidad es considerada como un estado más “primitivo” de la lengua, y la escritura un estado más “avanzado”*, lo que refleja el contenido de muchas bibliografías de los cursos actuales de la EIB, sea de Diplomado o Maestría. Debido a esta tendencia, la formación de los estudiantes en estos cursos sigue un rumbo binario y predeterminado en que se trata algunas materias, por ejemplo la ciencia occidental, *según lo que dicen los textos escritos*, en tanto que se trata otras materias centradas más en la cultura, la identidad y las lenguas nativas, *según lo que dicen los comunarios del lugar, especialmente los abuelos, a nivel oral*. En el segundo caso, la meta es siempre la de transformar estos dichos en “textos” escritos, ya desvinculados de cualquier contexto social, cultural, histórico o lingüístico. Según muchos estudios actuales, esto es lo que pasa en los cursos de formación en la EIB, sea en Perú, en Bolivia, en Chile o en Brasil. Nuevamente el reto para evitar estas limitaciones actuales es reubicar el estudio del lenguaje en su contexto socio-cultural y en el sitio de las enunciaciones.

#### *4. El aspecto dialógico del habla:*

Otra consecuencia de este distanciamiento entre la realidad del habla y lo que se enseña en los cursos de la EIB, fundada en la lingüística saussureana, influye en *la percepción de la estructuración de las narraciones y su modo monovocal de presentación en el papel*. Si consideramos el trato que reciben las narraciones tradicionales en lenguas nativas (aymara, quechua o mapuzugun) en las aulas actuales, la meta con la EIB es recopilarlas, transcribirlas (o escribirlas de memoria) y luego transformarlas en un texto escrito. A veces se producen libros enteros de recopilaciones de estos cuentos — en la región aymara éstos son “el Cóndor y el Zorro”, “el Zorro y el Quirquincho”, “el

Zorro y la Perdiz”, etc.— todos escritos como textos separados y sin alguna relación entre sí.

Pero si volvemos a considerar las condiciones en que estos cuentos han sido recogidos, podemos apreciar que su enunciación tiene una forma mucho más fragmentaria. En nuestra experiencia, se narran estos cuentos para explicar alguna moraleja, o lo que pasa tradicionalmente en un momento determinado del año agropastoril, o en algún lugar de la región, o en relación con algún personaje histórico. Este juego de diferentes voces presentes en un texto, y que viene de diferentes lenguas, registros lingüísticos e instituciones culturales, es lo que Bajtín llama “heteroglosia”.

Consideramos las narraciones aymaras organizadas según las diferentes voces que intervienen en su actuación. Se comienza con la voz del narrador/a, pasa a las voces de los diferentes personajes o protagonistas del cuento (el Zorro, el Cóndor, la Imilla), luego a la voz de la abuela o el abuelo que contó el cuento al narrador o a la narradora, y finalmente a las voces de los antepasados que habían contado el cuento a él o ella, todas estas voces siendo marcadas oralmente por la expresión característica de este género de cuentos: *ukhamaw sasaw sataw siw*: “así diciendo había dicho dice” (en el aymara de Oruro). Entonces, como alternativa al enfoque actual, se podría construir en el cuento una trama “intertextual” de diferentes voces organizadas en períodos del tiempo.

##### *5. La relación entre el lenguaje y el medio ambiente:*

En todas estas críticas al modelo lingüístico saussureano que ha sido aplicado en la Reforma Educativa a nivel primario, sin considerar sus limitaciones, hay otro punto aún más profundo que habría que cuestionar: la relación entre este modelo de la lingüística y el medio ambiente. El estudioso Jeffrey Wollock (2001: 248) nos llama la atención a este aspecto cuando dice:

“La causa de la crisis del medio ambiente no es la contaminación industrial o militar, ni el extraer y cosechar excesivamente los recursos, y tampoco un sistema económico que maximiza el uso de la energía, distorsiona las prioridades económicas locales e impulsa el crecimien-

to de los barrios urbanos inmensos. Éstos son simplemente *síntomas*. La verdadera causa de la crisis del medio ambiente es una manera particular de pensar. El estado del medio ambiente mundial es una prueba monumental de que hay algo fundamentalmente equivocado con esta manera de pensar, lo que hoy se refleja en la mayoría de las lenguas dominantes del mundo”.

Para superar estas tendencias, como vimos, las propuestas oficiales actuales plantean la *separación* de la interculturalidad, como un campo de pensar y actuar, de la educación bilingüe. Si bien esto podría ser pertinente en muchas áreas urbanas, en que a menudo los migrantes originarios e indígenas de segunda generación han olvidado la lengua materna de sus padres y abuelos (aunque siguen con algunas de las mismas prácticas culturales), sin embargo a un nivel mayor es igualmente necesario *revincular* en el aula las lenguas habladas (y escritas) con las culturas y territorios del país; asimismo debemos revincular las prácticas del lenguaje con las prácticas culturales y productivas, para así evitar las posiciones insostenibles actuales que pasan por alto el uso del lenguaje en su contexto socio-cultural-productivo, y la interrelación vital entre el lenguaje, la producción y el mundo natural.

## **1.2 Sugerencias curriculares en torno a las lenguas y culturas del país**

Las observaciones de Wollock vienen de una de las tendencias más interesantes del estudio del lenguaje en la actualidad a nivel mundial, lo que además es muy pertinente en Bolivia, incluso a nivel curricular, esto es la “lingüística ecológica”. De allí deriva una serie de cuestionamientos a la manera actual de enseñar la lingüística o lengua en general, que nos dan pautas para planificar reformas curriculares profundas a nivel secundario.

Esta sub-disciplina de la lingüística trata de cómo la pérdida de la diversidad lingüístico-cultural — con los procesos de desterritorialización de los pueblos indígenas de sus territorios, la supresión de sus lenguas y prácticas textuales, y la pérdida de los conocimientos tradicionales acerca del medio ambiente basados en las prácticas de subsistencia — están íntimamente vinculadas con cambios en la biodiversidad

(ver por ejemplo Maffi, ed. 2001). Como respuesta a este proceso de pérdida, los proponentes de la lingüística ecológica buscan los principios en común y las vías pertinentes para poder preservar tanto la riqueza del mundo biológico como las riquezas culturales y del conocimiento que contienen las lenguas indígenas. De esta manera, se busca rehacer los nexos vitales entre lengua, cultura y medio ambiente, tomando en cuenta las prácticas productivas (de subsistencia, agricultura y pastoreo) y del trabajo humano en torno a la naturaleza.

Ante estas situaciones preocupantes, proponemos un decálogo de lineamientos del currículum para lograr cambios en la dirección de la preservación y revitalización de las lenguas nativas del país, conjuntamente con sus valores culturales, ecológicos y territoriales. La clave aquí es abrir el campo del lenguaje y la comunicación para que el alumnado logre competencias en la literacidad de una variedad mucho mayor de formas de texto, esto es no sólo en la lecto-escritura sino también en la literacidad visual, digital, semiótica, multimodal, etc. Al mismo tiempo, se busca relacionar el lenguaje de manera sostenida con el mundo productivo y ecológico:

1. Para mejorar las competencias del alumnado en la comunicación en general, es necesario revincular los campos de lengua y cultura a diferentes niveles. Uno de ellos podría ser un área de estudio llamado “Lenguaje, cultura y comunicaciones”, en que comunicaciones abarca lo hablado, lo oral, lo escrito, lo visual, lo táctil, etc. Por ejemplo, habría que considerar cómo los jóvenes se desarrollan como usuarios de lenguaje y literacidad, y cómo ellos manejan diferentes registros (hablado, oral, escrito). A la vez, es necesario que ellos reconozcan la diferencia entre los registros cotidianos que se usan y el lenguaje público, para poder participar en el lenguaje de poder.
2. Por otra parte, es necesario integrar mejor los campos de “Lengua, literatura y sociedad”. Esto exige además el desarrollo de niveles operativos en la planificación y gestión de las reformas educativas que permitan el desarrollo de una variedad de textos de diferentes registros (oral, escrito) a nivel local, tanto para formar recursos humanos en este desempeño como para conformar un consenso más

- generalizado de cómo escribir las lenguas nativas de Bolivia, desde abajo hacia arriba y no al revés, como se ha hecho hasta ahora.
3. Para facilitar y promocionar estos esfuerzos, se debe enfatizar la relación entre el lenguaje y la producción de la región en su marco ecológico, tanto en el aula, como en un programa de proyectos prácticos relacionados con los progresos regionales en la investigación mediante las nuevas tecnologías del lenguaje.
  4. En el marco ecológico, es necesario también entender las relaciones entre el lenguaje y el mundo natural, para poder respetar mejor las prácticas tradicionales beneficiosas de la gestión de recursos naturales, a la vez que se van corrigiendo las prácticas más dañinas.
  5. Según los criterios de la lingüística ecológica, es posible articular mejor el lenguaje y la producción, a la vez que desarrolle controles y medidas sobre el grado de diversidad, tanto del lenguaje como de la producción, y cualquier indicación de cambio en ello.
  6. En un país como Bolivia, con sus amplios repertorios tradicionales de textil y trenzado, es necesario introducir en el curriculum varios aspectos pertinentes de la “nueva literacidad” (desarrollada por Brian Street y otros) y no quedarse en la literacidad de la lecto-escritura.
  7. Además, se debería tomar en cuenta la observación de Gunter Kress (2003), que todas las formas de comunicación (incluso la lingüística) son en efecto subcategorías de la semiótica.
  8. La introducción de la semiótica social en el curriculum a nivel secundario podría incorporar dos fenómenos muy pertinentes en la vida del alumnado: la inclusión de sus repertorios tradicionales existentes, y también las influencias de los nuevos medios de comunicación que ellos experimentan en sus vidas cotidianas, según la región (radio, grabadora, CD-DVD, televisión, cine, Internet, Handheld).
  9. Al introducir la semiótica social en el curriculum, habría que tomar en cuenta que “el habla” y “la escritura” son sistemas muy distintos de la comunicación, y que el alfabeto es en efecto un sistema de transcripción para traducir entre estos dos sistemas (ver Kress 2003).

10. Podría ser útil también considerar a nivel didáctico el trabajo de Kress y van Leeuwen sobre los “camino de la escritura”, esto es la manera en que los lectores/as construyen sus propias rutas navegables al confrontar textos multimodales (aquellos con fotos, imágenes, palabras, etc, por ejemplo en revistas populares y páginas Web).

### **1.3 Las cuestiones relacionadas a la enseñanza actual de las lenguas nativas en Bolivia y la formación docente**

Otra limitación hasta ahora en la enseñanza de las lenguas nativas de Bolivia, a nivel primario, es la tendencia a enfatizar las normas universales del aprendizaje, lo que en lo metodológico ha recurrido al modelo de la enseñanza del inglés como segunda lengua. Como corolario, se ha pasado por alto la didáctica comparativa entre lenguas (por ejemplo, a nivel fonológico) y a profundizar la dinámica de las relaciones entre lenguas.

Actualmente, en el marco de los derechos lingüísticos y los derechos humanos lingüísticos a nivel mundial, se están reconsiderando estas cuestiones a favor de algunos modos de enseñanza regionales. En este contexto didáctico-pedagógico mayor, planteamos para la consideración los siguientes apuntes, que intentan abrir el alcance de la parte comparativa para incluir la cuestión de prácticas textuales:

1. Que es necesario repensar no sólo el contacto entre lenguas en contacto, sino también el “contacto entre estas prácticas textuales”. Una posibilidad sería introducir en el curriculum de algunas áreas rurales del altiplano, la relación didáctico-pedagógica entre la enseñanza de PT1 (práctica textual 1, por ejemplo el textil) y PT2 (práctica textual 2, es decir la escritura).
2. Que se debería iniciar un proceso de investigar, recuperar y luego aplicar las prácticas y conocimientos beneficiarios regionales de la enseñanza y el aprendizaje en el aula. Por ejemplo, otras deficiencias en los programas actuales de enseñanza de lenguas nativas en Bolivia derivan de la influencia global de las ideologías y técnicas de *enseñanza del inglés como segundo idioma*, y la introducción en los criterios pedagógicos respecto a la enseñanza de lenguas

nativas de las normas internacionales para enseñar inglés como segunda lengua (ESL = English as a Second Language). Por tanto, es necesario reforzar la adopción de las técnicas didácticas beneficiosas locales de la enseñanza de las lenguas nativas y también considerar cómo enseñar el castellano y las lenguas extranjeras contextualmente a estudiantes cuya lengua materna es otra (ver Phillipson, 1992; Skutnabb-Kangas, 2000).

3. Hoy es muy necesario además des-hegemonizar el proceso de normalización de las lenguas nativas en Bolivia. Semejante marco exógeno y “de arriba-abajo” ha sido aplicado hasta ahora en los procedimientos para “normalizar” las lenguas nativas en Bolivia. Por ejemplo, para la preparación de los módulos de enseñanza en primaria se ha usado un aymara dominante a lo que Walter Ong llama un “grafolecto” que no toma en cuenta las variaciones regionales del aymara (Arnold y Yapita 2000:106). Como resultado, hubo un rechazo masivo al uso de estos materiales en el aula. Por estas razones, cuando un padre de familia ve un módulo de la RE y quiere leer, su reacción es “no es nuestro aymara. No se habla así”. Por ese mismo hecho, los hijos no muestran el interés en leer ni hablar aymara y la prédica de los expertos es “que los padres de familia no quieren que sus hijos aprendan aymara”. Aquí, en la ausencia de una política lingüística oficial, el error fundamental fue que el equipo de técnicos que intervino en la preparación de los módulos de la RE, carecía de conocimientos de la lingüística.

Ante el desafío de consensuar la próxima fase de normalización de las lenguas del país, y en respuesta a las limitaciones de este proceso hasta la fecha, Xavier Albó (2001: 67-8) ha desarrollado una propuesta muy útil en su “decálogo” de apuntes, de los cuales los primero *tres* son los fundamentos:

1. Todo idioma originario tiene el estatus de oficial allí donde se habla.
2. La norma lingüística de cada idioma debe facilitar la comunicación entre todos sus usuarios sin rechazar sus variantes locales.
3. En la selección y utilización de la norma el gusto y comprensión

de la lengua viva debe pesar más que la erudición histórica y lingüística.

4. Se deberían realizar encuentros interdialectales e interdisciplinarios para reconocer y combinar mejor lo común y lo particular de cada lengua.
5. Se debe fortalecer y desarrollar el pleno dominio oral y escrito de cada lengua original.
6. Se debe dosificar la enseñanza en la lengua originaria de acuerdo con las características socio-lingüísticas de cada región.
7. Se debe priorizar la capacitación de los docentes en la lecto-escritura de cada lengua originaria y en el uso flexible de su normalización.
8. Se deben producir materiales escritos diversificados en lenguas originarias.
9. Al elaborar textos, se deben dosificar con cautela los neologismos y otros términos o variantes gramaticales poco usados.
10. Se deben utilizar lenguas indígenas en los varios medios de comunicación social, combinando la norma interdialectal y las formas locales.

Entonces, en la coyuntura actual, una alternativa sería producir desde las bases cantidades de materiales de enseñanza a niveles regionales y locales, para generar información suficiente para iniciar un proceso consensual de la normalización a largo plazo (ver Luykx 2001 y 2003 para el contexto boliviano, y Parakrama, 1995, para la experiencia de la India).

4. Otra tendencia oficialista ha sido el rechazo de las técnicas didácticas de la lingüística contrastiva (L.-E. López 1999: 6), a pesar de la lluvia de críticas contrarias a este enfoque de parte de los docentes bolivianos de idiomas. Estas metodologías de enseñanza han sido formuladas en países desarrollados para luego ser exportadas al resto del mundo, sin tomar en cuenta las diferencias entre cada uno de estos contextos. Por tanto, es necesario ahora recuperar la cuestión de la autoidentificación de los maestros locales con sus tareas y asimismo enseñarles algunas técnicas didácticas de la lingüística contrastiva.



En resumen, estos apuntes señalan las muchas limitaciones de la escolarización formal y oficial actual de la enseñanza-aprendizaje de las lenguas nativas del país. E implican que se debe buscar más bien la des-escolarización de la enseñanza-aprendizaje de estas lenguas en manos de las propias comunidades.

## **2. LAS REVINCULACIONES POPULARES**

### **2.1 El levantamiento aymara del año 2000**

En septiembre y octubre del año 2000, hubo un gran levantamiento del pueblo aymara en el altiplano del país, liderado por Felipe Quispe, el “Mallku”, lo que cercó por un mes la ciudad de La Paz, una táctica que hizo ya el gran líder aymara Tupaq Katari en el siglo XVIII.

Al final de este evento, Felipe Quispe se acercó al gobierno del general Hugo Banzer para dialogar sobre 70 demandas de las bases, y en este acontecimiento presentó un discurso en contra del dominio histórico de los llamados *q'aras* o blanco, lo que cambió la historia de Bolivia. Desde ese día, se ha organizado un movimiento indígena masivo y se han ido puliendo sus demandas, que incluyen propuestas educativas, productivas y lingüísticas. Llamamos a este conjunto de iniciativas las “revinculaciones populares” entre las lenguas del país y las identidades de sus culturas.

Desde este momento, yo diría que se oyó más aymara en los medios de comunicación y sobre todo en las radios regionales (San Gabrel, FIDES, etc.), hasta tal punto que el USAID ha decidido investigar y así controlar estos medios, a un costo de 600 millones de dólares.

### **2.2 La situación actual en torno a la enseñanza-aprendizaje de las lenguas nativas**

Si bien el espacio más inmediato para la diseminación de estas nuevas ideas lingüísticas y educativas fue las redes de radios populares aymaras (y quechuas), para tener éxito, estas revinculaciones también deberían recurrir a los primeros avances en el uso masivo de algunas lenguas nativas a nivel escrito, en los años 80, mediante el campo de la educación popular y los esfuerzos de organizaciones como ILCA

(Instituto de Lengua y Cultura Aymara), con su programa *Liyiñ qillqañ yatiqañataki*, SENALEP (Servicio Nacional de Alfabetización y Educación Popular) y PEIB (Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe). Esta fase se caracterizó por el desarrollo de las lenguas indígenas originarias en procesos de enseñanza y aprendizaje y no como lenguas instrumentales en el proceso educativo.

También se debe recurrir a la ratificación en el país del Convenio 169 de la OIT en 1991, sobre todo en 1994 con la Ley de la Reforma Educativa dirigida a nivel primario. Desde entonces, diversos programas experimentales de educación bilingüe (PER1, PEIA), hasta la misma Reforma Educativa, han desarrollado esfuerzos técnicos y metodológicos para integrar las lenguas nativas del país en el proceso educativo como lengua instrumental.

Estas iniciativas preliminares han sido respaldadas a la vez por varias normas y recomendaciones a nivel internacional: por ejemplo la Declaración final de la Asamblea General de la Federación Internacional de Profesores de Lenguas Vivas (Pécs, Hungría 1992), la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas de 1992, etc. Pero, todavía Bolivia no ha ratificado la Declaración Universal de Derechos Lingüísticos (Barcelona 1996), lo que limita la aplicación del uso oficial de las lenguas nativas en sus propios territorios.

En este vacío jurídico, el Ministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios (MAIPO) a través del Viceministerio de Derechos y Políticas de Pueblos Indígenas y Originarios, el Ministerio de Educación por medio de la Dirección de Educación Intercultural Bilingüe (DEIB) y los Consejos Educativos de los Pueblos Originarios de Bolivia (CEPOB), han lanzado un proceso de construcción de políticas lingüísticas de manera participativa para considerar los derechos de los hablantes de las lenguas originarias en el territorio boliviano.

### **2.3 Las demandas sociales en torno a la enseñanza de lenguas nativas a nivel secundario**

Otro factor que se debe tomar en cuenta es que, desde la Ley de Participación Popular, se ha exigido un proceso plenamente participativo en el desarrollo de las reformas educativas en el país, tanto en las

decisiones a tomar, la conformación de políticas de lenguaje, como también la implementación del proceso de reforma. Pero hasta ahora, este proceso participativo sólo acompaña la mayor neoliberalización de la economía nacional y la expansión del proceso de la descentralización mediante la conformación de nuevos municipios.

En la parte consultiva, hubo los Consejos Educativos, el Congreso Educativo Nacional, los congresos departamentales y supuestamente los representantes de los Pueblos Indígenas y Originarios (PIO). Pero desafortunadamente, no hubo la participación que se esperaba y los CEPO pues sólo se conformaron a fines del año 1997, y en circunstancias más políticas que participativas. Por tanto, es necesario reconocer que este gran proceso consultivo a la sociedad civil, con la exigencia por una participación plenamente popular, tuvo otras dimensiones que tiene que ver más bien con las transformaciones de aquellos años de la economía, de las estructuras de poder y con la gobernabilidad en general.

Si bien la Reforma Educativa de 1994 (Ley No. 1565, del 7 de julio de 1994), iba a poner todo su esfuerzo en el nivel primario, y además poner a un lado la parte de la educación técnica, en el año 2003, se pasó a considerar las reformas necesarias a nivel secundario. En esta coyuntura, se comenzó otro proceso consultivo, lo que estamos analizando actualmente. Pero la coyuntura actual es diferente a aquella de 1994. Por tanto, en esta nueva coyuntura identificamos un juego entre *dos* corrientes: una que tiene sus raíces en las políticas neoliberales de los años 80 y 90, y que no llega a criticar los planteamientos económicos o políticos de aquellos años, y otra emergente que exige el repensar este marco, para poder replantear tanto las direcciones económicas como educativas del país.

La primera de estas corrientes se sienta en las propuestas de corte indígena o indigenista, respaldada por el Convenio 169 de la OIT, y las exigencias hacia la mayor descentralización y fragmentación del país, por ejemplo en autonomías indígenas, y la segunda en las demandas incipientes de la izquierda organizada. Debemos estar conscientes de estas dos corrientes aunque no podemos resolverlas en las propuestas actuales.

En los varios talleres nacionales y departamentales llevados a cabo por el Ministerio de Educación en los últimos años, se pueden identificar estas dos corrientes: por ejemplo entre aquella de la CSUTCB y el magisterio urbano por una parte, y el Bloque Indígena o de CONAMAQ por otra.

#### **2.4 Anteproyecto de Ley, llamado “Ley General de Derechos y Políticas Lingüísticas de los Pueblos Indígenas y Originarios”**

Como otra consecuencia de este proceso de consulta popular, se llevó a cabo los días 11 y 12 de noviembre de 2004, un primer taller nacional de políticas lingüísticas, cuyos resultados sirvieron para la construcción de un Anteproyecto de Ley, llamado “Ley General de Derechos y Políticas Lingüísticas de los Pueblos Indígenas y Originarios”.

A pesar de las limitaciones de este documento, se expande dramáticamente el alcance de los derechos lingüísticos en el país a todos los niveles educativos e incluso en los medios de comunicación y administración pública. Por tanto merece una consideración detallada de sus propuestas. En lo educativo, los cinco incisos del Capítulo III, art. 8 de este documento señalan que:

1. Los estudiantes de los diferentes ciclos, niveles, modalidades, áreas, formal alternativa, formación docente y superior del Sistema Educativo Nacional, tienen derecho a recibir una educación intercultural bilingüe, en su lengua materna y en una segunda lengua.
2. Los habitantes de lenguas originarias tienen el derecho a exigir la aplicación de las políticas lingüísticas y el uso de las lenguas nacionales en los procesos de socialización y aprendizaje escolarizada y no escolarizada en el ámbito familiar, educación comunitaria, local y regional, mediante la modalidad de un régimen de educación intercultural y bilingüe.
3. Las comunidades lingüísticas de acuerdo con sus organizaciones comunitarias, tienen el derecho de exigir una educación en sus propias lenguas originarias para sus habitantes.
4. La familia, comunidad, escuela, organismos gubernamentales y no

gubernamentales, están en la obligación de promover el uso de las lenguas originarias de sus comunidades lingüísticas en todos los procesos de formación y/o educativos.

5. Las organizaciones indígenas a través de los Consejos Educativos de Pueblos Originarios tienen derecho a participar activamente en la formulación de políticas educativas, lingüísticas y culturalmente pertinentes a sus intereses y necesidades.

En efecto, la mayor parte de este Anteproyecto de Ley sólo reitera la aplicación en la práctica de muchas de las propuestas articuladas entre la Ley de Participación Popular y la Ley de Reforma Educativa de 1994. Sin embargo, este Anteproyecto expande el alcance de las políticas lingüísticas de la EIB a “los diversos ámbitos relacionados con la educación, tanto privada como pública” y en “todo el Sistema Educativo Nacional”, es decir, *para incluir el nivel secundario*, y además para incluir a los estudiantes monolingües castellanohablantes en un programa de aprendizaje de una lengua nacional originaria, lo que implica una expansión en el alcance de las políticas de la EIB desde las áreas rurales hacia las urbanas. Su propuesta es que se debe “fomentar en todo el sistema educativo nacional el plurilingüismo y la interculturalidad”.

En cuanto al currículum, el Anteproyecto de Ley señala que “Los planes y programas del currículo en los diferentes niveles y modalidades del SEN, estará orientado *al desarrollo de la lengua materna y segunda lengua del educando*, tanto en el ámbito oral como escrito en los procesos educativos”. El punto de partida lingüística aquí para el desarrollo pedagógico “es la primera lengua y principal del alumno” (art. 11). Y se busca competencias en que “el alumno tenga pleno dominio oral y escrito en su primera lengua y/o principal y logre un acceso adecuado... a la otra lengua más común en la región” (art. 11).

Con respecto a lo tecnológico, el Anteproyecto de Ley insiste en que “El sistema educativo nacional trabajará en la producción del conocimiento, ciencia y tecnología a partir de lo propio, expresado en forma oral y escrita en las lenguas originarias y complementado por la lengua castellana para la universalización de los mismos”. También pide que

“La incorporación de las Nuevas Tecnologías de Información y Comunicación (NTIC) en los procesos educativos, tendrán relación directa con el uso de las lenguas originarias en este sistema avanzado de información”. Y propone que “La educación en el país debe impulsar y desarrollar el estudio científico de las lenguas originarias del territorio boliviano para su avance en las comunidades lingüísticas en desventaja a la lengua castellana” (art. 11).

Importantemente, el Anteproyecto de Ley exige el uso de las lenguas nativas del país en la gestión institucional y administrativa de los programas educativos, y que a la vez “se reconoce, respeta, promueve, y desarrollan los sistemas educativos comunitarios de cada lugar” (art. 11).

Aparte del Ministerio de Educación, el Anteproyecto de Ley nombra como instancia de supervisión de estos avances a nivel curricular a todos los niveles, las Carreras de Lingüística Universitaria. Al mismo tiempo, propone conformar un Consejo Nacional de Lenguas Indígenas (CONALIO), compuesto por una representación paritaria del gobierno y las organizaciones de pueblos indígenas y originarios, y presidido por MAIPO, como “única instancia encargada de la formulación de políticas públicas lingüísticas”. La estructura orgánica de esta instancia estará compuesta por el Consejo Nacional de Lenguas Indígenas, los consejos por comunidad lingüística (compuesto por representantes de los CEPO y las organizaciones indígenas), comisiones especializadas y una secretaría técnica permanente.

## **2.5 La propuesta del Bloque Indígena en Santa Cruz**

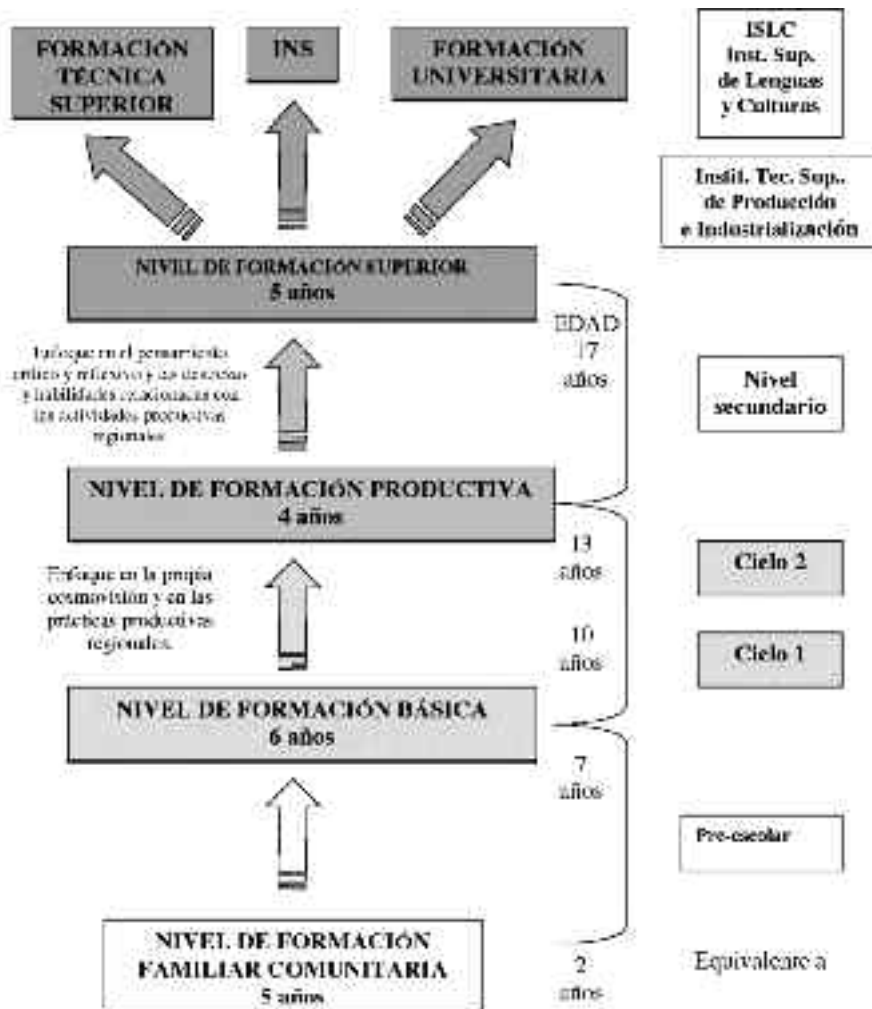
Sin duda, hay problemas de la politicización de estas instancias (e incluso en sus mismas propuestas). Éste es especialmente el caso con respecto a la propuesta del Bloque Indígena: *Por una Educación Indígena Originaria. Hacia la autodeterminación ideológica, política, territorial y sociocultural* (Saavedra 2005). Como el Anteproyecto de Ley, esta propuesta, redactada en Santa Cruz de la Sierra en Septiembre de 2004, exige la mayor expansión del sistema de enseñanza-aprendizaje de la EIB en todos los niveles y en todo el territorio del país, para contribuir proactivamente a la construcción de un Estado plurinacional,

pluricultural y plurilingüe. El nuevo Sistema Educativo Plurinacional, Pluricultural y Plurilingüe (SEP) toma como base “la conquista de nuestros pueblos de la educación intercultural y bilingüe” y responde a las demandas de por lo menos el 50% de la población boliviana y hasta el 62 o más si tomamos en cuenta las cuestiones de la autoidentidad.

La propuesta identifica *el nivel secundario* como un “nivel de formación productiva”, de cuatro años, con carácter intercultural y bilingüe, y con titulación tanto técnica como humanística acorde con las demandas de los PIO regionales. Importantemente, la propuesta plantea la expansión de las nuevas tecnologías vinculadas con la expansión del uso de las lenguas indígenas y originarias del país. Este planteamiento es novedoso y posibilita una nueva mirada a estas lenguas y culturas que podría inspirar a una nueva generación de estudiantes y docentes en su conjunto.

De este modo, la propuesta insiste en que se deben centrar estos años de secundario en procesos de investigación participativas y con un amplio uso de los avances en los NTIC, en especial aquellos que usan lenguas nativas. Se haría ello en coordinación con nuevos Institutos Superiores de Lenguas y Culturas (ISLC) y además con los nuevos Institutos Técnicos Superiores de Producción e Industrialización. Se sugiere que los últimos sean financiados por el Tesoro General de la Nación. Ver Fig. 2.

En este contexto, el reto inmediato es sistematizar las demandas actuales en torno a las lenguas nativas en Bolivia, y a la vez tratar de superar los problemas que hubo con la primera implementación de la enseñanza-aprendizaje de estas lenguas en el nivel primario. Como se ha dicho en varias reuniones “la situación política del país ha cambiado”. En estas demandas tratan de la manera de consensuar cualquier reforma. Tratan del reconocimiento del lenguaje hablado en vez de maneras demasiado teóricas y académicas de hablar y escribir. Y tratan del reconocimiento de las variantes regionales de estas lenguas, especialmente a nivel escrito, en vez de imponer una normalización desde arriba.



**FIG. 2. La propuesta educativa del Bloque Indígena**

La consecuencia más importante de las reflexiones profundas sobre la EIB desde 1994, es la nueva configuración política de los pueblos indígenas y originarios (PIO) en el país y sus demandas educativas. En lo educativo, como demostramos al inicio de esta sección, éstos plantean una serie de demandas en torno al reconocimiento de su propio sistema educativo, lo que incluye la enseñanza-aprendizaje de sus propias lenguas en sus propios territorios. Estas demandas exigen tam-



bién que aquel sistema educativo indígena funcione según sus propias instituciones y con su propio contenido curricular, y que éste sería administrado por sus propios sistemas de administración y gestión, y sus propias prácticas pedagógicas y de formación docente.

Si bien la propuesta indígena y originaria de Santa Cruz de la Sierra, de 2004, reitera algunas de estas iniciativas, parece estar más dirigida en su ejecución a las instancias estatales existentes o a nuevas instancias con una fuerte presencia estatal, en vez de demandar el reconocimiento de las propias instituciones educativas indígenas. En cuanto a la enseñanza-aprendizaje de las lenguas del país, esta propuesta propone las siguientes situaciones lingüístico-didácticas:

1. *La enseñanza de las lenguas indígenas y originarias como L1 para jóvenes indígenas y originarios, hablantes de estas lenguas, dirigida a las competencias en la lecto-escritura de estas lenguas.*
2. *La enseñanza de lenguas indígenas y originarias como L2 para jóvenes indígenas y originarios, no hablantes de estas lenguas por razones de migración y la castellanización inducida por padres que no han enseñado estas lenguas a sus hijos, como parte del proceso de rescatar estas lenguas. Ésta sería dirigida al habla y la lecto-escritura de estas lenguas.*
3. *La enseñanza de lenguas indígenas y originarias como L2 para jóvenes castellanohablantes, sobre todo en contextos urbanos, para cumplir con el mandato de la Ley de la Reforma Educativa (art. 11 del D.S. No. 23950). Ésta sería dirigida al habla y la lecto-escritura de estas lenguas y el desarrollo del respeto de la diversidad lingüística y a la mejoría de la comunicación interétnica.*
4. *Los contextos plurilingües, que se han descuidado hasta ahora, donde se hablan más de dos lenguas indígenas y originarias, por ejemplo en aquellos contextos donde conviven dos o más naciones indígenas originarias, cada una con sus propias características socioculturales y lingüísticas. Tal es el caso de los pueblos mojeños, yuracaré y tsimané.*
5. *La enseñanza-aprendizaje de lenguas extranjeras como L2 (por ejemplo francés, inglés, portugués, japonés), dirigida al habla y la lecto-escritura de estas lenguas.*

Tomando la situación lingüística global del país, habría que agregar a estas situaciones, las siguientes:

1. *El estudio del castellano como L1 para los hablantes de esta lengua* como lengua materna, dirigida a mejorar las competencias en la lecto-escritura de esta lengua.
2. *La enseñanza-aprendizaje de castellano como L2 para los hablantes como lengua materna de otras lenguas*, en especial las lenguas indígenas y originarias del país, dirigida a mejorar las competencias en el habla y en la lecto-escritura de esta lengua.
3. Las competencias actuales para el buen manejo de las NTIC requieren además *la enseñanza-aprendizaje del inglés técnico aparte*.

Estas exigencias implican formar los profesores en nuevas técnicas y metodologías de enseñanza, especialmente en las lenguas nativas y extranjeras como L2, y en el inglés técnico.

## **2.6 Una propuesta educativa nuestra a nivel secundario**

Finalmente, mencionaré una propuesta educativa nuestra a nivel de secundario, que se basa en estas iniciativas preliminares. Proponemos organizar la educación según regiones identitarias y lingüísticas. Aquí, tomamos como nuestra base de referencia las regiones productivas e identitarias esbozadas en el reciente Diálogo Nacional Bolivia Productiva. Éstas son:

1. La región del altiplano (aymara y quechua hablante) con la micro-región de la cuenca lacustre uru hablante.
2. La región de los yungas y valles, en lo general quechua hablante pero con algunos espacios aymara hablantes.
3. La Amazonia multilingüe.
4. El Chaco donde predomina el guaraní.
5. Otras regiones específicas, por ejemplo la región minera, generalmente quechua hablante.

Dentro de estas regiones mayores, se podría desarrollar currículos en común, con variantes regionales según las comunidades educativas

emergentes (de los pueblos originarios e indígenas, las mancomunidades municipales, etc.). Ver Fig. 3.

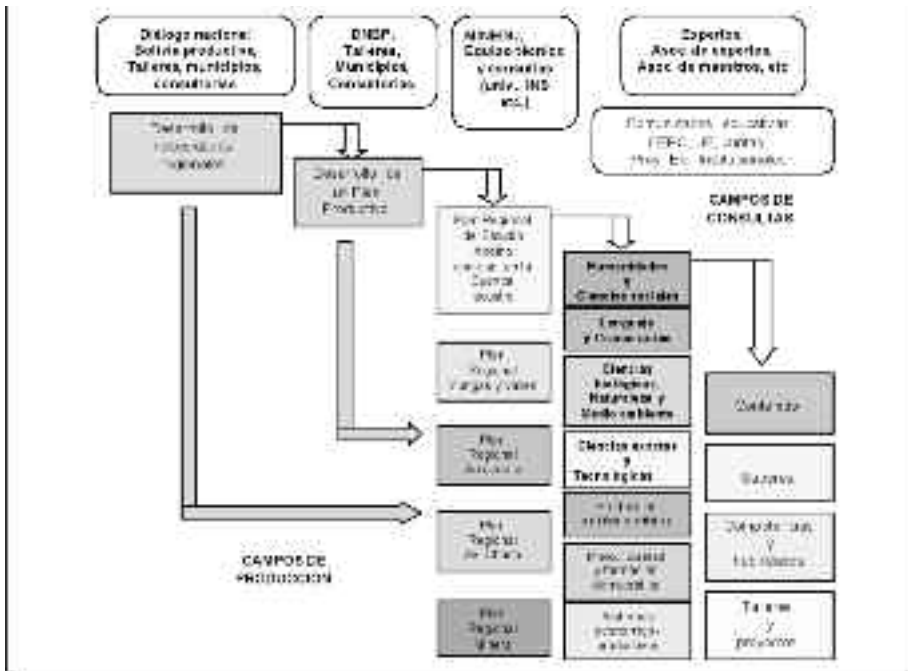


Fig. 3. Una nueva propuesta para la educación secundaria en Bolivia

### Conclusiones

En general, todas las cifras demuestran la necesidad demográfica por introducir una educación en lenguas nativas no sólo a nivel primario sino a otros niveles también, lo que habría que llevar adelante mediante un estudio socio-demográfico-lingüístico de más profundidad, que realmente profile las poblaciones juveniles a las cuales se van a dirigir las reformas educativas de nivel secundario, y sus necesidades lingüísticas. La meta debería ser revincular las lenguas del país con las identidades culturales, mediante nuevos enfoques, al abandonar una lingüística aplicada instrumental, y adoptar por ejemplo el uso mayor de la pragmática y la lingüística ecológica.

Nuestro propósito es volcar la visión educativa-productiva y de conectividad en el país desde un enfoque *multiculturalista*, hacia la

posibilidad de desarrollar regiones identitarias, *donde los valores regionales podrían actuar como el marco de “lo universal”, en vez de lo particular.*

Por ejemplo, en los estudios de la lingüística se partirá de los estudios de las lenguas nativas del país, hacia el estudio del castellano, el inglés, o el inglés técnico. Asimismo, en los estudios del arte o el textil, se plantearán los valores, visiones y logros de estas materias en sus regiones, o en el país en general, para luego pasar a estudiar el marco de estas materias en Europa, en Norteamérica o el Oriente.

Nosotros en ILCA tenemos interés en colaborar con investigadores que comparten estas ideas.

## DIBATTITO

**José Angel Fernández:** Este camino de interculturalidad en momento de crisis de paradigma y momento de nuevo enfoque que sale desde las múltiples ópticas no permite hacer preguntas, como la siguiente. Será que también insistiendo en la interdisciplinaridad, se habla hoy de pos-modernidad también, quería plantear antes de la pregunta una situación que casualmente hacemos trabajo de campo con experto. Me quedé así algo como impresionado en una reunión de expertos indígenas. Hice la pregunta: «¿Qué hay detrás de la interculturalidad?» Y la respuesta fue que la interculturalidad es algo muy común. Ahora le pregunto al Maestro Yapita o si alguien de la otra óptica, prefiero de la óptica de la semiótica por ejemplo, en seminarios como éste: ¿qué hay detrás de la interculturalidad?

**Juan de Dios Yapita:** Posiblemente hay algo detrás de algunas personas y de algunos grupos, pero para nosotros hay algo, por ejemplo la educación bilingüe intercultural o las reformas educativas no han sido positivas. Por esta misma razón yo creo que tenemos que tomarla: si los gobernantes no toman interés en la población, en la educación del país, entonces ¿por qué no podemos tratarla nosotros? Una institución como ILCA preparó un programa nacional en toda Bolivia, en el sentido que hablo.

¿Qué hay detrás? Hay siempre intereses, lo que pensamos es que si no realizamos algo ¿quién lo va a hacer? Sé que la cultura es dinámica y el lenguaje es dinámico. Lo que estamos pensando, ya que es la mayoría en el campo, por lo menos en Bolivia, no hay por ejemplo el aspecto económico, fiduciario, no tiene ingreso da ningún lado. Entonces habría que producir una juventud productiva. Eso he podido ver en Chile, por ejemplo, en Arica solamente los indígenas se han organizado en un mercado grande: una es empresa importadora-exportadora, y han aportado dos dólares por cabeza; otra es el comercio que se realiza en todos los mercados productores.

Si nosotros mismos no nos movemos para hacer algo, nadie lo va a hacer porque ya hemos visto. Por algo hemos estudiado algo y ese algo nos debe servir para poder ir adelante. Y estamos informados de lo que pasa en la economía mundial, adonde va, de donde viene y con que direcciones va, desde el aspecto de la educación también. Comparamos con países desarrollados, muchas veces nos quejamos porque estamos atrasados y ellos adelantados, y hay que ver los problemas de los países adelantados, y hay que ver los problemas de los países no adelantados. Entonces yo no puedo contestarle qué hay detrás, eso es otra cosa. Detrás hay eso: desarrollar nosotros mismos, crecer nosotros mismos.

?: A mí me surge una inquietud, podríamos decir para Juan de Dios. Con los procesos que estamos planteando desde nuestra propia iniciativa en torno a la lengua podemos decir que estamos apuntando a que existan hablantes de nuestras lenguas. Si el contexto en el que se crearon las lenguas es un contexto natural y se ha creado a partir de la lectura de la naturaleza, los que hoy empiezan a aprender esa lengua serían hablantes de una lengua. Solamente perseguimos eso. Y pregunto dónde quedaría el espíritu de la lengua.

**Yapita:** El lenguaje refleja la cultura de un pueblo. Si hablamos de cultura está adentro porque al estudiar la lengua no solamente vamos a la forma de hablar bien la lengua, eso es de la semiótica y la semántica. Ahí estamos hablando de análisis espiritual. Eso sólo podemos encontrar ahora, los que estamos analizando el idioma. Podemos encontrar todo. Al analizar la lengua yo creo que uno encuentra todo: la parte económica, la parte cultural, salud, y todo aquello. Por ejemplo, como ustedes saben una materia, un tema no se estudia simplemente porque uno quiere. Por ejemplo, una investigación, lo que hemos tomado con nuestros trabajos es que las voces vienen de la gente de las bases, esos conceptos son de la gente de las bases, y comparamos con la otra. Cuando entramos en una comunidad no solamente sacamos datos y datos, más bien vamos a ver adentro y comparamos. Muchas veces decimos que no a occidente, y a veces uno encuentra en éste Londres,

encuentra las mismas cosas, se adora una piedra, y allá también. Eso nos hace pensar que como seres humanos tenemos todas las necesidades, y lo que ven nuestros ojos están allí también. Alguna vez leyendo la mitología griega encuentro muchas cositas que son similares, entonces yo no puedo decir que la cultura occidental es cultura mala. En todo el mundo, desde el momento en que somos seres humanos, tenemos necesidades, eso sería mi respuesta, y el aspecto espiritual está dentro.

## BIBLIOGRAFÍA

- Albó, Xavier (2001) “El decálogo para una normalización en lenguas originarias”. En: (Comps.) Ronald Grebe y Utta von Gleich, *Democratizar la palabra, las lenguas indígenas en los medios de comunicación de Bolivia*, pp 67—86. La Paz: Universität Hamburg. Goethe Institut, Universidad Católica Boliviana.
- Arnold, Denise Y., Juan de Dios Yapita y otros (2000) *Rincón de las cabezas. Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. La Paz: UMSA e ILCA.
- Banco Mundial., 1999, *Project appraisal document on a proposed adaptable program credit ... to the Republic of Bolivia for a Health Sector Reform Project* (Report No.:18980-BO).
- Declaración Universal de Derechos Lingüísticos (Conferencia mundial de derechos lingüísticos, (Barcelona)*
- Duranti, Alessandro (2000) *Antropología Lingüística*, Madrid, Cambridge University Press.
- Krees, Gunter y Theo Van Leeuwen (1996) *Reading Images. The Grammar of Visual Design*. London: Routledge.
- López, Luis Enrique, 1999, *Informe de evaluación, sobre el Proyecto, “Multimedia”, PIEB.*, La Paz.
- Luykx, Aurolyn (2003) *Whose Language is it Anyway? Historical fetishism and the Construction of Expertise in Bolivian Language Planning*. En: *Current Issues in Comparative Education*, 5(2), article (May 1, 2003).
- Maffi, Luisa (ed.) (2001) *On Biocultural Diversity. Linking Language, Knowledge, and the Environment*.
- Mannheim, Bruce y Dennis Tedlock (1995) “Introduction” , en (eds.) D. Tedlock y B. Mannheim, *The Dialogic Emergence of Culture*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Ong, W.J. (1987) *Oralidad y Escritura. Tecnología de la Palabra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Parakrama, Arjuna (1995) *De-hegemonizing language standards. Learning from (Post) Colonial Englishes about ‘English’*. New York: St. Martin’s Press, inc.
- Phillipson, Robert, 1992, *Lingüistic Imperialism*, Oxford University Press, Oxford.
- Phillipson, Robert (ed.) (2000) *Rights to Language. Equity, Power and Education*. London: Erlbaum Associates, Inc.
- Ramírez C., Ángel I., 2004, *Pedagogía para aprendizajes productivos. Proyectos pedagógicos productivos*. Colombia: Net educativa.
- Ramírez Huaracho, Isidro y otros (2003) *Bolivia: características sociodemográficas de la población indígena*. La Paz: INE, Censo 2001, UNFPA y MACIA.
- Skutnabb-kangas, Tove, (2000) *Linguistic Genocide in Education- or Worldwide Diversity and Human Rights?* Laurence Erlbaum Associates, Mahwah, New Jersey, London.
- Saavedra, José Luis ” (2005) “Cuatro falacias de los escritores indigenistas”. En: *El Juguete Rabioso*, La Paz, junio 25 de 2005: 4-5.



- Saussure, Ferdinand de (1971 {1915}) *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Wollock, Jeffrey (2001) “*Linguistic diversity and biodiversity*”. En: Luisa Maffi (ed.) *On Biocultural Diversity*. Pp. 248-262. Washington and London: Smithsonian Institution Press.
- Yapita, Juan de Dios (1994) “*Hacia una educación bilingüe en Bolivia: un repaso actual*”. En: *Revista UNITAS*, La Paz, No. 13-14, junio de 1994: 49-60
- Yapu, Mario (1999) “*Balance desde las aulas. La Reforma y la enseñanza de la lecto-escritura en el campo*”. En: *T'inkasos*, revista boliviana de ciencias sociales, Agosto de 1999: 55-91

#### RESUMEN EN INGLÉS:

This talk compares *two* kinds of initiatives concerning the relation between native languages and identity in Bolivia. The first derives from linguistic policies centred on the Educational Reform at primary level put into motion in 1994, in a top-down and officialist approach. The second derives from the Aymara uprising of the year 2000, and its consequences in terms of reconnecting language and identity on a broader basis and in a bottom-up manner. The paper offers some general criticisms of the Educational Reform at primary level from a linguistic point of view, and suggests how linguistic policies should now be reconsidered in the light of the current political changes in the country, the pending educational reform at secondary level, the support of the wider indigenous movement throughout the continent, and the possibilities of longer term strategies and concerted actions concerning linguistic developments in the hands of language speakers. The current challenge is therefore how to go beyond the multiculturalism of the past, and relocate indigenous values once and for all within a universal frame of reference.

**Pietro Pustorino**

Università di Siena, Italia

## **BREVI RIFLESSIONI IN MATERIA DI TUTELA DELLE MINORANZE NEL DIRITTO INTERNAZIONALE**

### **1. La nozione di minoranza nel diritto internazionale: sviluppi recenti e profili distintivi rispetto alla nozione di popoli indigeni.**

La questione preliminare che occorre affrontare in materia di tutela dei gruppi minoritari nel diritto internazionale riguarda la definizione del concetto di minoranza alla luce dell'ordinamento internazionale. Premesso che la determinazione della nozione di minoranza in diritto internazionale appare problematica in ragione da un lato della varietà e non completa uniformità della prassi rilevante in materia e dall'altro dell'evoluzione rapida del fenomeno minoritario, si può nondimeno affermare che sembra consolidato nella prassi l'orientamento secondo cui l'esistenza di una minoranza dipende dall'accertamento di due elementi costitutivi<sup>1</sup>. Il primo elemento, di natura oggettiva, consiste rispettivamente nel fatto che la minoranza sia effettivamente tale sia dal punto di vista "quantitativo", dovendo essere formata da un gruppo di individui sensibilmente inferiore alla maggioranza della popolazione, sia sotto il profilo "qualitativo", non dovendo quindi godere di una posizione dominante all'interno della comunità statale; che i membri della minoranza siano cittadini dello Stato ove essa è stabilita; che la minoranza abbia caratteristiche culturali, etniche, religiose o linguisti-

---

<sup>1</sup> Si veda per tutti la nota e più volte ripresa definizione elaborata dal Prof. Capotorti, in qualità di relatore speciale della Sotto-Commissione sulla prevenzione della discriminazione e protezione delle minoranze, contenuta nello *Study on the Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*, United Nations (Doc. E/CN.4/Sub.2/384/Rev.1), New York, 1979, p. 96 (par 568). Sulle definizioni che richiamano la proposta di Capotorti suggerite dai successivi relatori speciali, in particolare Deschênes nel 1985 ed Eide nel 1993, entrambi incaricati dalla medesima Sotto-Commissione di analizzare il fenomeno delle minoranze sul piano internazionale, si veda PIERGIGLI, *Minoranze e lingue. Tra questioni interpretative ed esigenze di tutela giuridica*, in *L'autocrazia divisa. La tutela giuridica della minoranza italiana in Istria, Fiume e Dalmazia* (a cura di Piergigli), Padova, 2005, pp. 138-139.

che differenti da quelle proprie della maggioranza della popolazione statale. Il secondo elemento, di natura soggettiva, consiste invece nell'esistenza di un elevato senso di "appartenenza" alla minoranza avvertito dai suoi componenti e finalizzato a preservare l'identità specifica del gruppo minoritario.

È da precisare che l'accertamento dell'esistenza di una minoranza, sulla base dei due elementi costitutivi sopra indicati, obbliga automaticamente lo Stato nel cui territorio si trova il gruppo minoritario al riconoscimento del livello di protezione previsto sul piano internazionale. In altre parole, il rispetto degli obblighi internazionali sulla protezione delle minoranze non è subordinato al riconoscimento unilaterale del gruppo minoritario da parte dello Stato territoriale – riconoscimento che implicherebbe l'attribuzione allo Stato di ampi poteri discrezionali in materia - ma rappresenta una conseguenza ricollegata *ipso jure* all'accertamento della sussistenza dei parametri stabiliti dal diritto internazionale<sup>2</sup>.

Quanto all'applicazione della nozione di minoranza in precedenza richiamata ad ogni fenomeno minoritario, occorre rilevare tale definizione, in quanto piuttosto ampia e dotata di un certo margine di flessibilità nell'applicazione concreta, appare idonea ad assorbire, almeno in linea di principio, le numerose forme assumibili dai gruppi minoritari. In determinate ipotesi, tuttavia, risulta arduo ricondurre alla nozione generalmente accettata fenomeni che hanno oggettivamente acquisito caratteristiche peculiari diverse da quelle tipiche delle minoranze: è questo il caso delle popolazioni indigene<sup>3</sup>. I profili distintivi più rile-

---

<sup>2</sup> In questo senso si era già espressa la Corte Permanente di Giustizia Internazionale nel parere consultivo del 1930 relativo al caso delle *Comunità greco-bulgare*, in *P.C.I.J. Reports*, 1930, Series B, n. 17, pp. 21-22, nel quale la Corte ebbe proprio a precisare che l'esistenza di una minoranza rappresentava una questione di fatto e non di diritto, escludendo quindi la necessità del riconoscimento statale ai fini dell'applicazione delle norme internazionali. Nel medesimo senso, più di recente, depone il *General Comment* n. 23 adottato l'8 aprile 1994 dal Comitato per i diritti dell'uomo in merito all'art. 27 del Patto sui diritti civili e politici del 1966 (CCPR/C/21/Rev.1/Add.5), nel quale si rileva (punto 5, par. 2) che "The existence of an ethnic, religious or linguistic minority in a given State party does not depend upon a decision by that State party but requires to be established by objective criteria".

<sup>3</sup> Sugli aspetti distintivi delle popolazioni indigene rispetto alle minoranze, si vedano THORNBERRY, *International Law and the Rights of Minorities*, Oxford, 1991, p. 331 ss.; SHAW, *The Definition of Minorities in International Law*, in *The Protection of Minorities and Human*

vanti fra la nozione di popolazione indigena e quella di minoranza sono rappresentati per un verso dalla diversa origine storica dell'insediamento territoriale di tali popolazioni, la cui esistenza risale al periodo di gran lunga precedente alla colonizzazione dei relativi territori da parte delle potenze occidentali; per altro verso, dalla circostanza che non sempre è riscontrabile per le popolazioni indigene l'accertamento dell'elemento oggettivo concernente l'inferiorità numerica rispetto alla maggioranza della popolazione, in quanto vi sono casi pur rari (ad esempio in Sud America) di popolazioni indigene di particolare rilevanza numerica e persino di sostanziale parità con il resto della popolazione statale. Infine, può ritenersi che, per le popolazioni indigene, il fattore territoriale assuma un'importanza maggiore rispetto a quanto rilevabile per le minoranze in genere, tenuto conto che sembra esistere un rapporto funzionale assai stretto fra il controllo del territorio ed il mantenimento dell'identità specifica delle popolazioni indigene<sup>4</sup>.

In proposito, va peraltro osservato che la nozione di popolazione indigena, pur avendo acquisito nella prassi un'autonoma rilevanza, può tuttora essere sostanzialmente ricondotta nel quadro della definizione generale di minoranza e soprattutto nell'ambito della disciplina normativa prevista per i gruppi minoritari. Ciò corrisponde, allo stato attuale del diritto internazionale, ad un'esigenza di tutela delle stesse popolazioni indigene, per le quali, ad una differenziazione sostanziale evidente rispetto alle minoranze, non sempre consegue un'adeguata normati-

---

*Rights* (a cura di Dinstein, Tabory), Dordrecht, Boston, London, 1992, p. 13 ss.; PECORARO, *La protezione internazionale delle minoranze*, Napoli, 2003, p. 30 ss.; CATALDI, *La tutela jurídica de las minorías lingüísticas: la experiencia europea*, in *Identidad lingüística de los pueblos indígenas de la región andina* (a cura di Kowii), Quito, 2005, p. 89 ss.; CECCHERINI, *Un antico dilemma: sovranità o assimilazione? Profili di costituzionalità dei diritti delle popolazioni aborigene*, in corso di pubblicazione in un volume a cura del prof. Rolla.

<sup>4</sup> L'importanza particolare per le popolazioni indigene di assicurarsi un pur limitato controllo del territorio ove esse sono prevalentemente stanziate è confermata dal contenuto degli strumenti giuridici internazionali relativi alla loro protezione. Al collegamento speciale fra popolazioni indigene e territorio è per esempio dedicata l'intera parte seconda (articoli 13-19) della Convenzione n. 169 relativa ai popoli indigeni e tribali adottata il 27 giugno 1989 dall'Organizzazione Internazionale del Lavoro, entrata in vigore il 5 settembre 1991 (*ILO Bulletin*, vol. 72, p. 59) e modificativa della precedente Convenzione n. 107 conclusa nella medesima materia nel 1957.

va internazionale *ad hoc*<sup>5</sup>. Ne consegue che, fatte salve le regolamentazioni di natura speciale applicabili alle popolazioni indigene e prevalenti rispetto al regime di carattere generale previsto a tutela delle minoranze, a tali popoli devono essere riconosciute le medesime garanzie di cui godono i gruppi minoritari nel diritto internazionale. Questa tesi appare fondata non soltanto, come si è detto, alla luce dell'esigenza di colmare le lacune normative ad oggi esistenti in materia di protezione delle popolazioni indigene, ma anche in base all'acquisita flessibilità della disciplina normativa generale in tema di minoranze che, come si cercherà di mettere in rilievo più avanti, appare idonea ad essere modulata in base alle caratteristiche specifiche dei singoli fenomeni minoritari.

Vi è infine da mettere in luce, sulla base della prassi, due tendenze particolarmente interessanti e collegate fra loro, che sembrano introdurre alcuni elementi di novità rispetto alla nozione tradizionale di minoranza.

La prima tendenza di carattere evolutivo attiene al grado di stabilità territoriale richiesto dal diritto internazionale per attivare la protezione delle minoranze. Se in passato infatti la prassi internazionale deponeva nel senso di richiedere un elevato livello di radicamento sul territorio statale dei membri del gruppo minoritario, quale condizione per l'applicazione delle garanzie previste dall'ordinamento internazionale, alcuni elementi recenti della prassi sembrerebbero interpretabili nel senso di riconoscere la tutela internazionale anche ai componenti delle minoranze che non risultano radicati permanentemente sul territorio statale<sup>6</sup>. In realtà, a conferma di quanto si accennava in precedenza circa la flessibilità del regime giuridico internazionale sulla protezione delle minoranze, appare legittimo sostenere che se da una parte il

---

<sup>5</sup> Diversamente, a livello nazionale è riscontrabile una progressiva consapevolezza della necessità di apprestare una protezione speciale a favore delle popolazioni indigene: per un esame delle garanzie espressamente previste a favore delle popolazioni indigene nelle Costituzioni di diversi Paesi, si veda CECCHERINI, *Un antico dilemma*, cit., par. 2 della versione in corso di pubblicazione.

<sup>6</sup> Si veda in particolare il già richiamato *General Comment* del 1994, che estende la protezione prevista dall'art. 27 del Patto sui diritti civili e politici sia ai membri delle minoranze che non sono "permanent residents", sia persino ai "migrant workers or even visitors in a State party..." (punto 5, par. 2).

diritto internazionale impone agli Stati uno *standard* minimo di trattamento delle minoranze, senza che rilevi il livello di stabilità territoriale di tali gruppi, dall'altra esso richiede agli Stati l'osservanza di obblighi ulteriori e più incisivi nell'ipotesi di radicamento significativo sul territorio di specifici fenomeni minoritari.

La seconda più significativa tendenza desumibile dalla prassi, che appare espressione di un interessante punto di convergenza fra la protezione internazionale delle minoranze e la tutela internazionale dei diritti dell'uomo, è rappresentata dal parziale superamento della condizione della cittadinanza nazionale ai fini del riconoscimento da parte dello Stato territoriale della tutela ai membri del gruppo minoritario. Tale orientamento, che trova un autorevole precedente nel parere consultivo reso nel 1923 dalla Corte Permanente di Giustizia Internazionale nel caso *Acquisition of Polish Nationality*<sup>7</sup>, ha ricevuto conferma in più recenti elementi della prassi internazionale. In particolare, nel più volte citato *General Comment* adottato dal Comitato per i diritti dell'uomo, si legge che il contenuto dell'art. 27 del Patto sui diritti civili e politici va interpretato nel senso "that the individuals designed to be protected need not be citizens of the State party" (punto 5, par. 1). Tuttavia, anche in merito al problema in esame si può ritenere che la normativa internazionale sulle minoranze predisponga una disciplina differenziata a seconda del riconoscimento del requisito della nazionalità a favore dei membri della minoranza, obbligando lo Stato territoriale, pur nel quadro di un adeguato e naturale margine di apprezzamento statale, ad assicurare una tutela maggiore nei confronti dei membri di gruppi minoritari che risultano altresì cittadini di tale Stato<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Il parere, che venne adottato in merito alla controversia fra Germania e Polonia sull'interpretazione del trattato concluso il 28 giugno 1919 tra le Potenze vincitrici del primo conflitto mondiale e la Polonia, si pronunciò espressamente in senso favorevole alla tesi che estende ai membri delle minoranze che non possiedono la cittadinanza dello Stato territoriale la tutela prevista dal diritto internazionale (*P.C.I.J. Reports*, 1923, Series B, n. 7, pp. 14-15).

<sup>8</sup> Nel senso di graduare la tutela dei membri delle minoranze alla luce dell'esistenza del requisito della cittadinanza, si era peraltro pronunciata, nel parere del 1932 relativo al caso *Treatment of Polish Nationals and Other Persons of Polish Origin or Speech in the Danzig Territory* (*P.C.I.J. Reports*, 1932, Series A/B, n. 44, p. 39), la stessa Corte Permanente di Giustizia Internazionale, modificando pertanto le conclusioni cui era pervenuta nel parere del 1923 sopra citato. In particolare, la Corte distinse fra minoranze in senso ampio, nelle quali rientravano anche gli stranieri ed alle quali andava riconosciuto un nucleo essenziale di diritti

## 2. La titolarità individuale o collettiva dei diritti riconosciuti alle minoranze.

Prima di analizzare il regime giuridico internazionale a tutela delle minoranze è necessario individuare i destinatari effettivi delle situazioni giuridiche soggettive contemplate dalle norme internazionali esistenti in materia. Occorre soprattutto verificare se i titolari dei diritti riconosciuti alle minoranze siano esclusivamente i singoli individui che compongono il gruppo minoritario, oppure se possa sostenersi l'esistenza, sulla base della prassi, di veri e propri diritti collettivi spettanti alle minoranze, quali entità distinte ed autonome dai propri membri<sup>9</sup>. In materia di riconoscimento di diritti individuali o collettivi con riguardo alle minoranze, è noto che la dottrina ha espresso posizioni divergenti. Secondo un primo orientamento dottrinale, che si riferisce in particolare all'esame dei lavori preparatori<sup>10</sup> e del contenuto dell'art. 27 del Patto sui diritti civili e politici, i diritti previsti a protezione delle minoranze avrebbero natura individuale ed il fatto che essi siano attribuiti, ai sensi del suddetto art. 27, "in community with the other members of their group", non li trasformerebbe affatto in diritti di natura collettiva<sup>11</sup>. Il suddetto indirizzo manifestato in dottrina trova elementi di sostegno sia nella prassi del Comitato dei diritti dell'uomo<sup>12</sup>, in

---

fondamentali, e minoranze in senso stretto, le quali comprendevano soltanto i cittadini dello Stato territoriale ed alle quali occorreva riconoscere una serie di garanzie ulteriori, quali il diritto a non essere discriminati nel godimento dei diritti civili e politici ed il diritto all'uso della lingua minoritaria nell'ambito dell'istruzione primaria.

<sup>9</sup> È appena il caso di precisare che in questa sede si affronta esclusivamente il problema della titolarità di situazioni giuridiche soggettive a livello internazionale, senza che rilevi l'eventuale titolarità di diritti ed obblighi in base a norme nazionali.

<sup>10</sup> Per la tesi che i lavori preparatori dell'art. 27 vadano chiaramente interpretati nel senso di escludere la titolarità di diritti collettivi a favore delle minoranze, si veda TOMUSCHAT, *The Protection of Minorities Under Article 27 of the International Covenant on Civil and Political Rights*, in *Völkerrecht als Rechtsordnung – Internationale Gerichtsbarkeit – Menschenrechte, Festschrift für Hermann Mosler* (a cura di Bernhardt, Geck, Jaenicke, Steinberger), Berlin, Heidelberg, New York, 1983, p. 954.

<sup>11</sup> Così POCAR, *Note sulla giurisprudenza del Comitato sui diritti dell'uomo in materia di minoranze*, in *La tutela giuridica delle minoranze* (a cura di Bartole, Olivetti Rason, Pegoraro), Padova, 1998, p. 31 ss., che sottolinea in particolare la natura diversa di tali diritti rispetto al diritto all'autodeterminazione dei popoli riconosciuto dall'art. 1 del Patto.

<sup>12</sup> Si veda ad esempio le *Views* adottate dal Comitato il 26 marzo 1980 nel caso *Chief Bernard Ominayak and the Lubicon Lake Band v. Canada*, comunicazione n. 167/1984, in *Official Records of the Human Rights Committee 1989/1990*, UN Doc. A/45/40, p. 381 ss., relative alla

sede di valutazione delle comunicazioni individuali presentate in base al protocollo opzionale entrato in vigore nel 1976, sia in riferimento all'interpretazione della Convenzione-quadro sulla protezione delle minoranze nazionali aperta alla firma il 1° febbraio 1995 nell'ambito del Consiglio d'Europa<sup>13</sup>.

Secondo un diverso orientamento dottrinale, il carattere individuale e collettivo dei diritti spettanti alle minoranze coesisterebbe, o nel senso che le norme internazionali a protezione delle minoranze prevedano una duplice tutela, contemplando sia diritti di natura individuale che diritti di natura collettiva<sup>14</sup>, oppure nel senso che la titolarità dei diritti riconosciuti alle minoranze spetti soltanto agli individui che ne

---

comunicazione presentata dal capo di una tribù indiana insediatasi presso il lago Lubicon in Canada, nella provincia di Alberta. Nella comunicazione si lamentava la violazione da parte del Canada del diritto all'autodeterminazione dei popoli, ex art. 1 del Patto sui diritti civili e politici, a seguito dell'autorizzazione rilasciata dalle autorità canadesi all'espropriazione delle terre nelle quali viveva la tribù, con pregiudizio sia del diritto a disporre liberamente delle risorse e delle ricchezze naturali presenti nei territori, sia del diritto alla sopravvivenza stessa dei componenti la tribù, che dallo sfruttamento di tali risorse traevano gli unici mezzi di sopravvivenza. Il Comitato da un lato ha escluso l'applicazione in materia dell'art. 1, in linea con la prassi precedente del Comitato (si vedano le *Views* adottate dal Comitato il 27 luglio 1988 nel caso *Kitok v. Sweden*, comunicazione n. 197/1985, *Report of the Human Rights Committee*, in *General Assembly Official Records*, Doc. A/43/40, punto 6, par. 3), rilevando che "the question whether the Lubicon Lake Band constitutes a "people" is not an issue for the Committee to address under the Optional Protocol to the Covenant", in quanto tale protocollo "provides a procedure under which individuals can claim that their individual rights have been violated" (punto 32, par. 1, delle *Views*). Dall'altro lato, il Comitato ha tuttavia ravvisato una violazione del diritto individuale alla protezione delle minoranze ex art. 27 del Patto.

<sup>13</sup> Per il testo della Convenzione, entrata in vigore il 1° febbraio 1998, si veda *International Legal Materials*, 1995, p. 351 ss. Sull'esclusione di diritti collettivi in base alle norme della Convenzione, si veda l'*Explanatory Report* della Convenzione, nel quale si chiarisce, in relazione agli articoli 1 e 3, che "no collective rights of national minorities are envisaged" (par. 31 del *Report*) e che la Convenzione esclusivamente "recognises the possibility of joint exercise of those rights and freedoms, which is distinct from the notion of collective rights" (par. 37 del *Report*).

<sup>14</sup> In questo senso, sempre con riferimento all'art. 27 del Patto sui diritti civili e politici, CAPOTORTI, *Il regime delle minoranze nel sistema delle Nazioni unite e secondo l'art. 27 del Patto sui diritti civili e politici*, in *Rivista internazionale dei diritti dell'uomo*, 1992, pp. 109-110; PENTASSUGLIA, *L'applicazione alle minoranze del primo protocollo facoltativo relativo al Patto internazionale sui diritti civili e politici*, *ibidem*, 1995, pp. 296-297 (Id., *Minorities in International Law. An Introductory Study*, Strasbourg, 2002, pp. 48-49). Analogamente, ma con riferimento al complesso della disciplina normativa internazionale a tutela delle minoranze, si vedano PECORARO, *La protezione*, cit., p. 75 ss, la quale tuttavia riconosce (p. 81) che la possibilità di accertare, sulla base della prassi, la titolarità di diritti collettivi a favore delle minoranze appare assai limitata; PIERGIGLI, *Minoranze e lingue*, cit., p. 166 ss.



fanno parte, mentre la forma di esercizio dei diritti stessi assumerebbe carattere collettivo<sup>15</sup>.

Al riguardo, riteniamo che la prassi internazionale, complessivamente considerata, possa essere interpretata nel senso che i destinatari di almeno una parte delle norme internazionali rilevanti in materia siano tanto gli individui membri dei gruppi minoritari quanto le minoranze stesse, considerate quali entità distinte. Se, come si è detto, non esistono perplessità particolari con riferimento alla titolarità individuale dei diritti riconosciuti dalla normativa internazionale sulle minoranze, va rilevato che sono riscontrabili diverse regole internazionali, sia di carattere vincolante<sup>16</sup>, sia appartenenti al *soft law*<sup>17</sup>, le quali sembrano indirizzarsi direttamente ai gruppi minoritari.

Inoltre, le tesi che negano la titolarità di situazioni giuridiche soggettive a favore del gruppo minoritario non appaiono condivisibili in quanto non sembrano cogliere adeguatamente il collegamento indissolubile fra posizioni individuali e collettive in tema di diritti delle minoranze. In primo luogo, è da ritenere infatti che l'eventuale accertamento di un diritto individuale a favore di un membro della minoranza per un verso si fonda in via esclusiva sul presupposto che l'individuo faccia effettivamente parte della minoranza in questione; per altro verso il riconoscimento del diritto individuale si riflette pressoché automatica-

---

<sup>15</sup> THORNBERRY, *International Law*, cit., p. 173 ss.; STARACE, *Linee di sviluppo del diritto internazionale in materia di protezione delle minoranze*, in *Minoranze, laicità, fattore religioso, Studi di diritto internazionale e di diritto ecclesiastico comparato* (a cura di Coppola, Troccoli), Bari, 1997, pp. 6-7; TANCREDI, *La secessione nel diritto internazionale*, Padova, 2001, p. 243.

<sup>16</sup> Per l'analisi delle disposizioni convenzionali contenute in numerosi trattati sulla protezione delle minoranze conclusi nel secondo dopoguerra e specificamente rivolte ad alcuni gruppi minoritari, si veda TANCREDI, *La secessione*, cit., pp. 109-110, in particolare nota 100. Un'impostazione chiaramente orientata a riconoscere e proteggere sia i diritti individuali, sia soprattutto le posizioni giuridiche di natura collettiva, è contenuta nella già richiamata Convenzione OIL del 1989 sulle popolazioni indigene e tribali, che si pone infatti l'obiettivo principale di "protéger les droits de ces peuples et de garantir le respect de leur intégrité" (art. 2).

<sup>17</sup> Fra gli atti non vincolanti si può citare l'art. 1 della Dichiarazione sui diritti delle persone appartenenti alle minoranze nazionali o etniche, religiose e linguistiche, adottata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 18 dicembre 1992 con risoluzione n. 47/135, secondo cui "States shall protect the existence and the national or ethnic, cultural, religious and linguistic identity of minorities within their respective territories...": per il testo si veda *Minority Rights in Europe. European Minorities and Languages* (a cura di Trifunovska), The Hague, 2001, p. 140 ss.

mente nei confronti di tutti gli altri membri del gruppo minoritario, esaltando quindi la posizione giuridica di natura collettiva e ponendo quasi in secondo piano quella di carattere individuale. In secondo luogo, la prassi internazionale depone nel senso che i diritti individuali dei soggetti appartenenti ad una minoranza possono essere in larga misura limitati, qualora ciò risulti necessario alla protezione del gruppo minoritario inteso quale entità portatrice di interessi collettivi considerati prevalenti sulle singole posizioni individuali dei propri membri<sup>18</sup>.

A quanto appena riferito si potrebbe obiettare che alla titolarità da parte delle minoranze di diritti di natura collettiva non corrisponderebbe comunque a livello internazionale la facoltà per i gruppi minoritari di richiedere un accertamento di tali diritti sul piano giurisdizionale, o quasi giurisdizionale. In materia, bisogna tuttavia rilevare che, in primo luogo, vi sono sistemi convenzionali che riconoscono al gruppo minoritario, oppure ai suoi singoli membri ma in rappresentanza dell'intera collettività, la possibilità di presentare ricorsi<sup>19</sup>. In secondo luogo, va evidenziato che, come è noto, non esiste nel diritto internazionale una situazione di perfetta simmetria fra destinatarietà dei diritti e possibilità di farli valere, come dimostrato in senso inverso dal fatto che, con riguardo alla posizione degli individui nell'ordinamento internazionale, se risultano da tempo attivabili da parte di privati numerosi procedimenti di accertamento dei diritti individuali riconosciuti su base convenzionale, il problema della titolarità di tali dirit-

---

<sup>18</sup> In questo senso le già richiamate *Views* adottate dal Comitato dei diritti dell'uomo rese nel caso *Kitok*, che, in relazione al problema del conflitto (sollevato in sede di applicazione di una legge svedese a protezione della minoranza *Sami*) fra gli interessi collettivi della minoranza nel suo complesso e gli interessi individuali dei suoi singoli membri, precisano (punto 9, par. 8) "that a restriction upon the right of an individual member of a minority must be shown to have a reasonable and objective justification and to be necessary for the continued viability and welfare of the minority as a whole": per un caso precedente nel quale il Comitato ha utilizzato la medesima impostazione si vedano le *Views* adottate il 30 luglio 1981 nel caso *Sandra Lovelace v. Canada*, comunicazione n. 24/1977, UN Doc. A/36/40, p. 174. Per un esame complessivo dei casi sottoposti al Comitato, si veda FABBRICOTTI, *Sull'uso della lingua minoritaria nel processo secondo il Patto relativo ai diritti civili e politici*, in *Rivista di diritto internazionale*, 1998, p. 150 ss.

<sup>19</sup> Si vedano i casi sottoposti alla Corte interamericana dei diritti dell'uomo sui quali ci si soffermerà in seguito (*infra*, par. 4).

ti a favore degli individui medesimi è stato oggetto di interpretazioni divergenti nella prassi<sup>20</sup>.

Se si volesse più approfonditamente comparare la situazione delle minoranze e dei privati in genere nel diritto internazionale, al di fuori cioè dell'appartenenza a gruppi minoritari, occorrerebbe ammettere che, se dal punto di vista della facoltà di richiedere un accertamento giurisdizionale dei diritti ad essi rispettivamente riconosciuti, la situazione dei privati appare prevalente, non può pervenirsi alla medesima conclusione se si esamina l'incidenza notevole dei gruppi minoritari di maggiore consistenza e radicamento sul territorio statale, sia con riferimento alla formazione ed al contenuto delle norme internazionali (per i quali le minoranze sembrano in grado di incidere, seppur indirettamente, ricorrendo a formidabili strumenti di pressione nei confronti degli Stati nei quali sono insediate), sia con riguardo alle possibili reazioni in caso di violazione da parte degli Stati delle norme internazionali rilevanti in materia, riuscendo spesso alcune minoranze ad organizzare forme importanti ed efficaci di protesta<sup>21</sup>. Si aggiunga infine che ad alcuni specifici gruppi minoritari, in particolare le popolazioni indigene, vengono riconosciute forme limitate di sovranità statale, riservando ad essi sia l'uso, o la proprietà, di parti del territorio statale, sia garanzie speciali rispettivamente in materia di esercizio della funzione normativa, tali da assicurare il rispetto effettivo delle consuetudini e delle tradizioni proprie della popolazione indigena, ed in tema di esercizio della giurisdizione nei confronti dei membri di tali gruppi<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Soltanto recentemente la Corte Internazionale di Giustizia ha accertato l'esistenza di diritti individuali previsti da norme internazionali: si vedano le note sentenze del 27 giugno 2001 nel caso *LaGrand*, in *I.C.J. Reports*, 2001, p. 494 (par. 77) e del 31 marzo 2004 nel caso *Avena*, in *Rivista di diritto internazionale*, 2004, p. 789 (par. 40).

<sup>21</sup> In merito all'incidenza particolare dei singoli individui e dei gruppi di privati sulla formazione, l'accertamento e l'attuazione del diritto internazionale, con specifico riferimento alla normativa internazionale a tutela dell'ambiente, si veda la ricostruzione di IOVANE, *Soggetti privati, società civile e tutela internazionale dell'ambiente*, in *Il diritto internazionale dell'ambiente dopo il vertice di Johannesburg* (a cura di Del Vecchio, Dal Rí Junior), Napoli, 2005, p. 133 ss.

<sup>22</sup> Oltre alle numerose norme interne, anche di rango costituzionale, adottate in materia da diversi Stati nei quali sono stabilite popolazioni indigene (sul punto vedi *supra*, par.1), si vedano, a livello internazionale, le disposizioni contenute nelle parti I e II della già citata Convenzione OIL n. 169 del 1989, che sembrano appunto attribuire alle popolazioni indigene poteri limitati in materia legislativa e giurisdizionale, ricercando un adeguato punto di equilibrio fra la protezione degli interessi generali dello Stato e degli interessi particolari di tali popolazioni.

Quanto appena indicato dovrebbe indurre a riflettere maggiormente sulla rilevanza progressiva acquisita dalle minoranze (ed *a fortiori* dalle popolazioni indigene) nell'ordinamento internazionale, tenendo soprattutto conto del fatto che l'attribuzione di diritti alle minoranze in quanto tali e di conseguenza il riconoscimento di una pur limitata soggettività internazionale a tali gruppi venivano contestati in passato, ed in parte anche oggi, per il timore dell'insorgenza di pretese secessioniste da parte delle minoranze<sup>23</sup>, mentre è noto che, sulla base della prassi<sup>24</sup>, è da escludere che i gruppi minoritari possano vantare un diritto di secessione che appare in palese conflitto con il principio che protegge la stabilità e l'integrità territoriale degli Stati<sup>25</sup>.

### **3. Il regime giuridico internazionale sulla protezione delle minoranze: evoluzione normativa, obblighi positivi e negativi degli Stati e tendenza riscontrabile nella prassi ad applicare le norme internazionali anche ai rapporti interindividuali.**

Il regime giuridico delle minoranze nel diritto internazionale ha subito una profonda evoluzione nel corso del tempo.

In sintesi, si può rilevare che la tutela internazionale delle minoranze ha sostanzialmente origine, a partire dalla conclusione sin dal XVII secolo di diversi trattati internazionali, quale disciplina specifica,

---

<sup>23</sup> Nella prassi meno recente, un vero e proprio diritto delle minoranze alla secessione, in caso di violazione delle loro prerogative, venne prospettato, pur quale eccezione alla regola della stabilità territoriale degli Stati, dalla Commissione di giuristi incaricata dal Consiglio della Società delle Nazioni di rendere un parere sulla controversia fra Svezia e Finlandia relativa alle isole Aaland: si veda il rapporto presentato al Consiglio il 16 aprile 1921, in *League of Nations Document B7.21/68/106*, 16 aprile 1921, p. 21 ss.

<sup>24</sup> Per una approfondita analisi della prassi esistente in materia, si veda TANCREDI, *La secessione*, cit., p. 77 ss. e p. 343 ss. Sul rapporto fra minoranze ed autodeterminazione dei popoli si veda anche *infra*, par. 4.

<sup>25</sup> Prova evidente ne è il fatto che in quasi tutti gli strumenti internazionali sulla protezione delle minoranze viene posta una clausola di salvaguardia dell'integrità territoriale dello Stato: si vedano ad esempio, fra gli atti già analizzati in precedenza, l'art. 8, par. 4, della dichiarazione dell'Assemblea Generale sulle minoranze del 1992; il preambolo e l'art. 21 della Convenzione-quadro del 1995 adottata dal Consiglio d'Europa (in senso del tutto analogo l'art. 5 della Carta europea sulla protezione delle lingue regionali o minoritarie, adottata dalla medesima organizzazione il 5 novembre 1992, in *Human Rights Law Journal*, 1993, p. 148 ss.); in senso più sfumato l'art. 1, par. 3, della Convenzione OIL del 1989, secondo cui l'uso del termine "popoli" nella convenzione non implica il riconoscimento alle popolazioni indigene e tribali dei diritti che il diritto internazionale ricollega a tale espressione.

che si limitava in passato a proteggere le minoranze di carattere religioso, per estendersi alle altre forme minoritarie soltanto grazie ai trattati stipulati al termine del primo conflitto mondiale nel quadro della Società delle Nazioni<sup>26</sup>. A partire dalla conclusione della seconda guerra mondiale, la disciplina delle minoranze viene assorbita integralmente nell'ambito più ampio della tutela internazionale dei diritti dell'uomo, perdendo ogni spazio di autonomia normativa, ma incidendo in larga misura sul contenuto di alcune norme internazionali sui diritti umani<sup>27</sup>. Sembra tuttavia che la prassi più recente, pur confermando il dato dell'inserimento del regime sulle minoranze nell'alveo della disciplina in tema di protezione dei diritti umani<sup>28</sup>, sia espressione di una maggiore consapevolezza da parte della comunità internazionale circa l'inadeguatezza del regime sui diritti umani a rispondere a tutte le esigenze poste dai fenomeni minoritari, ponendosi quindi la necessità di adottare norme *ad hoc* in materia di tutela delle minoranze. Ciò appare confermato dai numerosi strumenti internazionali, di carattere vincolante e di *soft law*, dedicati esclusivamente alla protezione delle minoranze e di cui si è detto in precedenza, che in determinati casi distinguono il regime normativo a seconda del tipo e delle caratteristiche specifiche dei gruppi minoritari. In altre parole, dalla prassi recente sembrerebbe emergere la tendenza alla formazione di una normativa più specifica sulla tutela delle minoranze, che tuttavia rimane parte integrante della disciplina più generale sulla protezione dei diritti umani.

L'evoluzione del regime normativo delle minoranze è riscontrabi-

---

<sup>26</sup> Per l'analisi di tali trattati si vedano PIZZORUSSO, *Minoranze etnico-linguistiche*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXVI, Milano, 1976, p. 538 ss.; SALERNO, *Le minoranze nazionali dal Congresso di Vienna ai trattati di pace dopo la seconda guerra mondiale*, in *Rivista internazionale dei diritti dell'uomo*, 1992, p. 63 ss.; DE VARENNES, *The Linguistic Rights of Minorities in Europe*, in *Minority Rights in Europe*, cit., p. 4 ss.; SIMONE, *La tutela internazionale delle minoranze nella sua evoluzione storica*, Napoli, 2002, p. 7 ss.

<sup>27</sup> Sul punto si veda SALERNO, *Le minoranze nazionali*, cit., pp. 100-101.

<sup>28</sup> Fra i numerosi strumenti internazionali che depongono in questo senso, si vedano in particolare i documenti adottati nel quadro della Conferenza per la Sicurezza e la Cooperazione in Europa (CSCE, divenuta OSCE dal 1° gennaio 1995), quali ad esempio il Documento conclusivo della Conferenza di Copenhagen del 1990 sulla dimensione umana (cap. IV), in *International Legal Materials*, 1991, pp. 222-223, e la Carta di Parigi del 1990, nella quale si rileva espressamente che "the rights of persons belonging to national minorities must be fully respected as part of universal human rights", *ibidem*, p. 199. In senso analogo l'art. 1 della Convenzione-quadro adottata dal Consiglio d'Europa.

le anche con riferimento alla natura degli obblighi internazionali imposti agli Stati per una effettiva tutela dei gruppi minoritari. Se in passato infatti prevaleva la tendenza nella prassi a stabilire a carico degli Stati soprattutto obblighi di natura negativa, prevedendo in particolare obblighi di astensione dall'adoptare comportamenti di natura discriminatoria nei confronti delle minoranze, nel diritto internazionale attuale è consolidata la tendenza a richiedere il rispetto sia di obblighi a carattere negativo, sia di obblighi di natura positiva<sup>29</sup>, che, come si vedrà<sup>30</sup>, vengono modulati in base alle caratteristiche peculiari delle singole minoranze. In proposito, è evidente l'elemento di convergenza fra il regime sulla protezione delle minoranze e quello riguardante la tutela dei diritti dell'uomo, che impone progressivamente agli Stati una serie di obblighi di *facere* per garantire un'adeguata tutela dei diritti umani.

Infine, appare di particolare interesse la tendenza, ravvisabile in alcune manifestazioni della prassi e che tuttavia non può considerarsi consolidata, ad obbligare lo Stato territoriale all'applicazione delle norme internazionali non soltanto rispetto ai rapporti "verticali", fra Stato e gruppi minoritari, ma anche con riguardo ai rapporti "orizzontali", cioè nelle relazioni interindividuali. Questa tendenza, che sembra analogamente avere origine dagli sviluppi della prassi in materia di protezione dei diritti dell'uomo<sup>31</sup>, si ricava in particolare dal *General Comment* del 1994 adottato dal Comitato dei diritti dell'uomo, nel quale si rileva che le misure positive di protezione delle minoranze *ex art. 27* del Patto del 1966 devono essere adottate dagli Stati contraenti

---

<sup>29</sup> A titolo esemplificativo, si vedano le disposizioni che prevedono obblighi positivi per gli Stati allo scopo di garantire l'uso della lingua minoritaria, in particolare l'art. 7 ss. della Carta europea sulla protezione delle lingue regionali o minoritarie; l'art. 4, par. 4, della Dichiarazione dell'Assemblea Generale sulle minoranze; l'art. 9 ss. della Convenzione-quadro sulle minoranze adottata dal Consiglio d'Europa. Sugli obblighi positivi di particolare intensità previsti nel quadro della CSCE-OSCE si veda BARBERINI, , *Le minoranze nel sistema della CSCE*, in *Rivista internazionale dei diritti dell'uomo*, 1992, p. 137 ss. (ID., *I diritti delle persone appartenenti a minoranze nazionali nel sistema della sicurezza europea*, in *Minoranze, laicità, fattore religioso*, cit., p. 72 ss).

<sup>30</sup> Si veda *infra*, par. 4.

<sup>31</sup> Ad esempio, sulla giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo in materia di efficacia orizzontale delle norme della Convenzione del 1950, si veda PUSTORINO, *L'interpretazione della Convenzione europea dei diritti dell'uomo nella prassi della Commissione e della Corte di Strasburgo*, Napoli, 1998, p. 48 ss.

“not only against the acts of the State party itself... but also against the acts of other persons within the State party” (punto 6, par. 1)<sup>32</sup>. È appena il caso di evidenziare che l’eventuale affermazione dell’orientamento concernente l’applicazione delle norme internazionali sulle minoranze ai rapporti orizzontali avrebbe l’effetto di estendere notevolmente l’ambito di attuazione della normativa internazionale, elevando in misura formidabile il livello di protezione dei gruppi minoritari.

#### **4. Individuazione delle singole norme consuetudinarie e convenzionali in tema di tutela delle minoranze. I principi di non discriminazione e di non assimilazione ed il diritto all’identità culturale delle minoranze.**

Dopo aver considerato, in termini generali, la natura e la portata degli obblighi internazionali previsti a tutela delle minoranze, occorre adesso verificare quali siano le specifiche disposizioni di carattere consuetudinario e convenzionale applicabili in materia.

Al riguardo, si può dire che vengono in rilievo sia norme o principi che non hanno la finalità specifica di proteggere le minoranze, sia norme rivolte direttamente alla tutela dei gruppi minoritari<sup>33</sup>.

Fra le norme che solo indirettamente trovano applicazione in materia di tutela delle minoranze può annoverarsi la norma consuetudinaria che vieta la commissione del crimine di genocidio, che, come è noto, si realizza in base ad una serie di atti (*actus reus*) finalizzati espressamente alla distruzione, in tutto o in parte, di un determinato gruppo etnico, religioso o razziale (*mens rea*)<sup>34</sup>.

Fra le regole di natura consuetudinaria che potrebbero trovare

---

<sup>32</sup> Sulla necessità di attribuire un’efficacia orizzontale all’art. 27 del Patto, si veda NOWAK, *U.N. Covenant on Civil and Political Rights. CCPR Commentary*, Kehl, Strasbourg, Arlington, 1993, pp. 502-503.

<sup>33</sup> Per un quadro complessivo delle norme applicabili in tema di protezione delle minoranze, si vedano SACERDOTI, *New Developments in Group Consciousness and the International Protection of Minorities*, in *Studi in onore di Giuseppe Sperduti*, Milano 1984, p. 658 ss.; CARELLA, *Le garanzie delle norme internazionali generali a tutela delle minoranze*, in *Minoranze, laicità, fattore religioso*, cit., p. 103 ss.; CATALDI, *La tutela jurídica de las minorías*, cit., p. 86 ss.

<sup>34</sup> Sugli elementi costitutivi del crimine di genocidio, si veda per tutti CASSESE, *International Criminal Law*, Oxford, 2003, p. 96 ss.

applicazione in tema di tutela delle minoranze vi è anche il principio di autodeterminazione dei popoli<sup>35</sup>, sebbene sia legittimo avanzare dubbi in materia, se si tiene conto della non coincidenza delle nozioni di “popolo” e di “minoranza” nel diritto internazionale<sup>36</sup>, fatta salva la rilevante eccezione relativa ai popoli indigeni. In ogni caso, come si è detto anche in precedenza<sup>37</sup>, è da escludere, sulla base della prassi, il ricorso al principio di autodeterminazione per fondare un diritto delle minoranze di secessione dal territorio dello Stato nel quale esse sono insediate<sup>38</sup>.

Fra le regole internazionali specificamente dirette alla protezione delle minoranze, una funzione di grandissima rilevanza deve essere riconosciuta al principio di non discriminazione.

In conformità a quanto riferito nel precedente paragrafo, riteniamo che il principio di non discriminazione, che costituisce il principio-base in tema di minoranze, abbia in passato ricevuto le sue applicazioni più significative proprio allo scopo di vietare determinate forme di discriminazione nei confronti dapprima delle minoranze religiose e successivamente degli altri gruppi minoritari. Soltanto in seguito tale principio è stato inserito nell’ambito più vasto del regime sulla protezione internazionale dei diritti umani, assumendo in tale contesto il rango di principio fondamentale.

Sulla base dell’esistenza di elementi univoci e di particolare con-

---

<sup>35</sup> In dottrina, sul rapporto fra minoranze e principio di autodeterminazione dei popoli, si vedano, fra gli altri, VILLANI, *Autodeterminazione dei popoli e tutela delle minoranze nel sistema delle Nazioni Unite*, in *Minoranze, laicità, fattore religioso*, cit., p.87 ss.; ZANGHÌ, *Tutela delle minoranze e autodeterminazione dei popoli*, in *Rivista internazionale dei diritti dell’uomo*, 1993, p. 405 ss.; DEL VECCHIO, *Giurisdizione internazionale e globalizzazione. I tribunali internazionali tra globalizzazione e frammentazione*, Milano, 2003, p. 112 ss.

<sup>36</sup> Il problema è ampiamente approfondito da TANCREDI, *La secessione*, cit., p. 621 ss.

<sup>37</sup> Si veda *supra*, par. 2.

<sup>38</sup> DEL VECCHIO, *Giurisdizione internazionale*, cit. p. 120, rileva come l’eventuale attribuzione di uno *jus secedendi* alle minoranze condurrebbe “alla parcellizzazione della comunità internazionale ed al conseguente turbamento della pace e della sicurezza internazionale”. Ad una posizione pragmatica, che riteniamo sostanzialmente ispirata allo sviluppo progressivo del diritto internazionale, sembrerebbe iscriversi il parere della Corte suprema canadese reso il 20 agosto 1998 nel caso *Reference re Secession of Quebec from Canada* (in *International Legal Materials*, 1998, p. 1340 ss.), nel quale la Corte, dopo avere escluso la legittimità della secessione sia dal punto di vista del diritto interno canadese, sia del diritto internazionale, aggiunge tuttavia che, nel caso di richiesta di distacco formulata attraverso un referendum popolare, sorgerebbe per il Governo federale ed i governi locali l’obbligo di negoziare una soluzione concordata.



sistenza della prassi, sia a livello universale<sup>39</sup> che sul piano regionale<sup>40</sup>, riteniamo che almeno il contenuto essenziale del principio di non discriminazione abbia ormai valore di regola consuetudinaria<sup>41</sup>.

Fra le applicazioni specifiche più rilevanti del principio di non discriminazione nell'ambito della tutela delle minoranze viene in rilievo, allo scopo particolare di preservare l'identità culturale dei gruppi minoritari, l'obbligo per lo Stato di non procedere all'assimilazione delle minoranze nella società statale<sup>42</sup>. Già la Corte Permanente di Giustizia Internazionale nel parere reso il 6 aprile 1935 nel caso *Minority Schools in Albania*, distinguendo specificamente il concetto di assimilazione da quello di integrazione delle minoranze nel tessuto statale, sostenne la necessità per le minoranze "of living peaceably" insieme alla maggio-

---

<sup>39</sup> Nel sistema delle Nazioni Unite, si vedano ad esempio la Convenzione UNESCO sulla lotta contro le discriminazioni nel campo dell'insegnamento del 14 dicembre 1960; la Convenzione internazionale sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione razziale del 21 dicembre 1965; la Convenzione internazionale sull'eliminazione e repressione del crimine di *apartheid* del 30 novembre 1973; la Convenzione sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione nei confronti della donna del 18 dicembre 1979; per un esame più dettagliato si veda THOMPSON, *The protection of Minorities Within the United Nations*, in *Minority Rights in Europe*, cit., p. 117 ss.

<sup>40</sup> Si vedano, nel quadro del Consiglio d'Europa, l'art. 14 della Convenzione europea dei diritti dell'uomo ed il Protocollo n. 12 alla suddetta Convenzione, che fa espresso riferimento al divieto di discriminazione per ragioni di appartenenza ad una minoranza nazionale (art. 1); nel quadro dell'Unione europea, gli articoli 21 e 22 (quest'ultimo prevede il rispetto della diversità culturale, religiosa e linguistica) della Carta dei diritti fondamentali del 7 dicembre 2000 e gli articoli I-2, I-3 e I-4 del Trattato che adotta una Costituzione per l'Europa; nel quadro della Convenzione americana sui diritti umani del 22 novembre 1969, l'art. 24 e l'art. 1, par. 1, che impone il rispetto dei diritti contenuti nella Convenzione "sin discriminación alguna por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, opiniones políticas o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social".

<sup>41</sup> Nella giurisprudenza italiana, il carattere di "principio generalmente riconosciuto nella comunità internazionale" è stato ad esempio attribuito al principio di non discriminazione, con particolare riguardo alle discriminazioni linguistiche, nella decisione del 3 ottobre 1990 n. 730 resa dal Consiglio di Stato (IV sezione), nel caso *Provincia di Trieste c. Regione autonoma Friuli Venezia Giulia*, in *Rivista di diritto internazionale privato e processuale*, 1991, p. 792.

<sup>42</sup> Il principio di non assimilazione, pur avendo ormai acquisito una sua autonomia nella prassi (in questo senso FOIS, *Il principio di «non assimilazione» e la protezione delle minoranze nel diritto internazionale*, in *Divenire sociale e adeguamento del diritto, Studi in onore di Francesco Capotorti*, Milano, 1999, vol. I, p. 187 ss.), sembrerebbe avere origine dal più ampio principio di non discriminazione, tenendo conto del duplice significato attribuito nella sua attuazione pratica al principio di non discriminazione, che viene infatti violato non soltanto nel caso in cui gli Stati riservino un trattamento diverso a soggetti che si trovano in situazioni analoghe, ma anche "when States without an objective and reasonable justification fail to treat differently persons whose situations are significantly different" (si veda la sentenza del 6 aprile 2000 adottata dalla Corte europea dei diritti dell'uomo nel caso *Thlimmenos v. Greece*, par. 44).

ranza della popolazione, riconoscendo nello stesso tempo il diritto dei gruppi minoritari “[of] preserving the characteristics which distinguish them from the majority and satisfying the ensuing special needs”<sup>43</sup>.

Il principio di non assimilazione ha subito un’applicazione particolarmente ampia nella prassi recente, che ne ha modulato la portata ed il significato sulla base della natura, della consistenza numerica e soprattutto del radicamento sul territorio della minoranza (sia sotto il profilo storico dell’insediamento che dal punto di vista della stabilità effettiva sul territorio del gruppo minoritario)<sup>44</sup>.

Ad esempio, nella Convenzione-quadro del 1995 il riconoscimento di alcuni diritti a favore delle minoranze viene concesso esclusivamente in base ai criteri rispettivamente dell’insediamento rilevante o tradizionale in determinate aree geografiche e dell’effettiva esigenza di tale specifico diritto per quel determinato gruppo minoritario (art. 10, par. 2, relativo all’uso della lingua minoritaria nei rapporti con la pubblica amministrazione). Diversamente, nel quadro della Convenzione sulle popolazioni indigene e tribali, si può notare un’applicazione assai estensiva del principio di non assimilazione, considerato funzionale al rispetto dell’identità culturale, sociale ed economica di popolazioni che vantano un particolare radicamento sul territorio. Di conseguenza, alle popolazioni indigene vengono riconosciute prerogative di particolare intensità, quali la proprietà dei territori nei quali sono stabilite, nonché, come si è detto<sup>45</sup>, forme limitate di sovranità, sotto il profilo legislativo e giurisdizionale<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> In *PCIJ Reports*, 1935, Series A/B, n. 64, p. 17.

<sup>44</sup> Un’applicazione particolare dei diritti riconosciuti ai gruppi minoritari in base ai criteri sopra indicati è offerto da alcuni trattati bilaterali sulla protezione delle minoranze: si veda ad esempio l’accordo De Gasperi-Gruber del 1946 in merito alla minoranza di lingua tedesca in Trentino Alto Adige (in materia si veda CONETTI, *L’accordo De Gasperi-Gruber nel quadro dei trattati europei sulla condizione delle minoranze*, in CONETTI, *Studi sulle minoranze nel diritto internazionale*, Parma, 2004, p. 125 ss.) e l’accordo fra Italia e Croazia del 1996 (in materia si vedano RONZITTI, *Il Trattato sulle minoranze tra Italia e Croazia e la sua attuazione nell’ordinamento italiano*, in *I rapporti di vicinato dell’Italia con Croazia, Serbia-Montenegro e Slovenia* (a cura di Ronzitti), p. 36 ss.; MANCINI, *La tutela della minoranza italiana in Slovenia Croazia: lo stato dei rapporti internazionali*, in *L’autoctonia divisa*, cit. p. 268 ss.).

<sup>45</sup> *Supra*, par. 2.

<sup>46</sup> Assai interessante, sotto il profilo della repressione penale, risultano gli articoli 9 e 10 della Convenzione OIL n. 169 del 1989, che prevedono il rispetto degli usi delle popolazioni indi

Il diritto all'identità specifica dei gruppi minoritari, che in base ad alcune manifestazioni della prassi sarebbe contenuto in una regola di carattere consuetudinario<sup>47</sup>, ha trovato un'ampia ed interessante applicazione nel quadro della giurisprudenza della Corte interamericana dei diritti dell'uomo relativa alla protezione delle popolazioni indigene. In tale contesto, la Corte ha anzitutto messo in luce la relazione fondamentale fra l'attribuzione di diritti di proprietà territoriale alle popolazioni indigene e la tutela della loro identità, rilevando che “la estrecha relación que los indígenas mantienen con la tierra debe de ser reconocida y comprendida como la base fundamental de sus culturas, su vida espiritual, su integridad y su supervivencia económica. Para las comunidades indígenas la relación con la tierra no es meramente una cuestión de posesión y producción sino un elemento material y espiritual del que deben gozar plenamente, inclusive para preservar su legado cultural y transmitirlo a las generaciones futuras”<sup>48</sup>.

Nel successivo caso *Comunidad indígena Yakye Axa v. Paraguay*, la Corte conferma la propria convinzione circa il carattere funzionale dei diritti di proprietà territoriale rispetto al diritto a salvaguardare l'identità culturale delle popolazioni indigene ed a proteggerne la sopravvivenza stessa dei membri della comunità<sup>49</sup>, precisando inoltre che,

---

gene per quanto concerne gli strumenti e le sanzioni tradizionalmente utilizzate da tali popolazioni nei confronti dei propri membri.

<sup>47</sup> La corrispondenza al diritto internazionale consuetudinario della regola che tutela l'identità dei gruppi minoritari è stata sostenuta nel parere n. 2 dell'11 gennaio 1992 reso dalla Commissione di arbitrato istituita dalla Conferenza di pace per la Jugoslavia, in *Revue générale de droit international public*, 1992, p. 265.

<sup>48</sup> Si veda la sentenza del 31 agosto 2001 adottata nel caso relativo alla *Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni v. Nicaragua*, par. 149, concernente il ricorso presentato da una comunità indigena, insediata in prossimità della costa atlantica del Nicaragua, e relativo alla violazione da parte dello Stato convenuto di diverse norme della Convenzione americana del 1969, in particolare per non avere provveduto a delimitare le terre appartenenti alla comunità e per non aver adottato misure effettive di tutela dei relativi diritti di proprietà, nonché per avere autorizzato una concessione per lo sfruttamento di tali territori senza il consenso della popolazione indigena.

<sup>49</sup> Secondo la Corte, infatti, “la cultura de los miembros de las comunidades indígenas corresponde a una forma de vida particular de ser, ver y actuar en el mundo, constituido a partir de su estrecha relación con sus territorios tradicionales y los recursos que allí se encuentran, no sólo por ser estos su principal medio de subsistencia, sino además porque constituyen un elemento integrante de su cosmovisión, religiosidad y, por ende, de su identidad cultural”: si veda la sentenza del 17 giugno 2005, par. 135, relativa al ricorso, presentato in proprio nome ed in

anche in sede di determinazione dei limiti al godimento dei diritti di proprietà delle comunità indigene, occorre tenere in massima considerazione gli effetti conseguenti all'eventuale disconoscimento del "derecho ancestral de los miembros de las comunidades indígenas sobre sus territorios", quali appunto "el derecho a la identidad cultural y la supervivencia misma de las comunidades indígenas y sus miembros"<sup>50</sup>. Per verificare, nel caso di specie, la legittimità del comportamento dello Stato convenuto circa la compressione dei diritti di proprietà spettanti alla comunità Yakye Axa, è assai interessante notare come la Corte abbia adottato il metodo dell'interpretazione evolutiva delle norme della Convenzione americana sulla base del coordinamento specifico con altre convenzioni internazionali, richiamando in particolare la Convenzione OIL n. 169 del 1989<sup>51</sup>, che sembra progressivamente assumere nella prassi una funzione-guida nel delineare la disciplina normativa a tutela delle popolazioni indigene. Si è quindi applicato il criterio previsto dall'art. 16, par. 4, della convenzione OIL, che, nell'ipotesi di impossibilità per lo Stato territoriale di concedere alle popolazioni indigene la restituzione dei territori da esse tradizionalmente occupati, prevede l'attribuzione di territori "au moins égaux à ceux des terres qu'ils occupaient antérieurement", oppure, con il consenso della popolazione indigena, la corresponsione di un adeguato indennizzo "en espèces ou en nature"<sup>52</sup>.

Con riferimento ad un'applicazione particolarmente estensiva del diritto all'identità culturale dei popoli indigeni, viene infine in rilievo la sentenza della Corte interamericana, adottata il 15 giugno 2005 nel caso della *Comunidad Moiwana v. Suriname*. In questa decisione si desume infatti la violazione del diritto all'integrità personale previsto

---

rappresentanza dell'intera collettività, da un membro della comunità indigena Yakye Axa, insediata nei pressi della riva occidentale del fiume Paraguay ed appartenente alla comunità più ampia di lingua Enxet-Sur. Nel ricorso si lamentava soprattutto la violazione dei diritti di proprietà "ancestral" della comunità e del diritto alla sopravvivenza dei membri del gruppo minoritario, che dipendeva esclusivamente dallo sfruttamento dei territori nei quali la comunità si era da tempo stabilita.

<sup>50</sup> *Ibidem*, par. 147.

<sup>51</sup> *Ibidem*, paragrafi 127 ss. e 150 ss.

<sup>52</sup> Sulla base di tale criterio, la Corte ha riscontrato la violazione da parte del Paraguay del diritto di proprietà previsto dall'art. 21 della Convenzione americana.

dalla Convenzione americana (art. 5), in ragione sia del mancato accertamento da parte delle autorità statali delle responsabilità relative all'aggressione subita dalla comunità durante il conflitto interno avvenuto in Suriname negli anni "80 (che aveva provocato la morte di numerosi membri della comunità e la perdita del piccolo territorio, situato nella parte orientale del Suriname, nel quale essa era insediata)<sup>53</sup>, sia dell'impossibilità per i membri della comunità di rispettare i propri usi tradizionali in caso di morte di uno di essi<sup>54</sup>.

##### **5. Cenni relativi all'incidenza della disciplina internazionale sulla normativa interna. L'applicazione, in sede giurisdizionale, della normativa internazionale: esame della giurisprudenza italiana.**

La disciplina normativa internazionale, di natura consuetudinaria e convenzionale, che si è sinteticamente analizzata in precedenza produce effetti negli ordinamenti nazionali degli Stati, sia sotto il profilo dell'adattamento del diritto interno alle regole internazionali, sia in sede di applicazione giurisprudenziale della normativa internazionale. Sul primo punto, è noto che gli Stati sono tenuti ad adeguare i propri sistemi normativi alle norme generali ed ai trattati da essi stipulati. Con riferimento agli strumenti convenzionali, occorre mettere in luce l'efficacia particolare degli accordi che prevedono forme accentrate di controllo che, pur non dando sempre luogo a decisioni di natura vincolante, risultano attivabili attraverso iniziative individuali (quale la verifica esercitata, sulla base del protocollo opzionale, dal Comitato per i diritti dell'uomo in relazione al Patto sui diritti civili e politici), o sono fondate sull'obbligo dello Stato parte di inviare rapporti periodici circa lo stato di attuazione delle disposizioni convenzionali (come previsto dal-

---

<sup>53</sup> Il diritto all'identità culturale rilevava in quanto l'inerzia degli organi statali circa l'accertamento delle responsabilità aveva implicato una grave offesa all'intera comunità Moiwana (che discende dalla più ampia comunità N'djuka), per la circostanza che "si un miembro de la comunidad es ofendido, sus familiares... están obligados a buscar justicia para la ofensa cometida. Si ese familiar ha muerto, los N'djuka creen que su espíritu no podrá descansar en paz hasta que se haga justicia" (par. 95 della sentenza).

<sup>54</sup> *Ibidem*, par. 98 ss. Inoltre, gli usi e le tradizioni della comunità Moiwana ne impedivano il ritorno stesso nei propri territori, in quanto prevedevano che ciò potesse avvenire soltanto successivamente all'accertamento delle responsabilità per l'aggressione subita ed al ritrovamento dei corpi dei membri della comunità, ai quali dovevano essere tributate le onoranze funebri.

l'art. 24 ss. della Convenzione-quadro del Consiglio d'Europa)<sup>55</sup>, in modo tale che vi sia per gli Stati contraenti un monitoraggio continuo circa il rispetto dei relativi trattati, riscontrandosi inoltre in alcune ipotesi una funzione di progressivo "svecchiamento" delle norme convenzionali da parte degli stessi organi di controllo.

La rilevanza delle norme internazionali all'interno degli ordinamenti nazionali è inoltre evidente se si prende in considerazione il contributo offerto dalla giurisprudenza interna. Riferendoci a titolo esemplificativo al ruolo svolto dalla giurisprudenza italiana, si può osservare che i tribunali nazionali hanno operato un coordinamento fra le disposizioni costituzionali a tutela delle minoranze (art. 6) e le disposizioni dei trattati conclusi in materia dall'Italia, allo scopo di realizzare un'interpretazione estensiva delle norme da applicare al caso di specie. Sotto un profilo generale, si è statuito che gli accordi internazionali sulla protezione delle minoranze "costituiscono sicuri parametri di interpretazione delle norme di diritto interno in materia di tutela delle minoranze"<sup>56</sup>. Analogamente, con riferimento alla funzione specifica attribuita ai trattati internazionali sulla protezione delle minoranze nel quadro del giudizio di costituzionalità delle leggi italiane, si è rilevato che, pur non essendo tali accordi utilizzabili quali parametri normativi diretti in tema di controllo della legittimità costituzionale delle norme interne, ciò "non impedisce di attribuire a quelle norme grande importanza nella stessa interpretazione delle corrispondenti, ma non sempre coincidenti, norme contenute nella Costituzione"<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> Il meccanismo istituito dalla Convenzione-quadro, che affida al Comitato dei Ministri del Consiglio d'Europa il controllo sull'osservanza delle disposizioni convenzionali, appare di particolare interesse in quanto dalla recente prassi applicativa sembra emergere il dato relativo al carattere dettagliato di siffatto controllo, che si estende alla valutazione dei singoli comportamenti, di natura positiva o negativa, assunti dagli Stati contraenti in relazione ad ogni regola sostanziale contenuta nella Convenzione, distinguendo inoltre specificamente la situazione dei diversi gruppi minoritari stabiliti nel territorio statale: si vedano ad esempio il secondo parere espresso sull'Italia il 24 febbraio 2005 dall'*Advisory Committee on the Framework Convention for the Protection of National Minorities*, ed il secondo parere emesso il 26 maggio 2005 dal medesimo organo sulla Slovenia.

<sup>56</sup> In questo senso la sentenza del Tribunale amministrativo regionale del 12 agosto 1992, n. 382, nel caso *Comune di Doberdò del Lago c. Regione Friuli Venezia Giulia*, in *Foro Amministrativo*, 1993, I, p. 2499.

<sup>57</sup> Si veda la sentenza del 29 gennaio 1996, n. 15, adottata dalla Corte costituzionale, in *Rivista di diritto internazionale*, 1996, p. 504.

Inoltre, con riferimento ai singoli diritti che devono essere riconosciuti alle minoranze sulla base di trattati internazionali, particolare rilevanza sembra assumere nella giurisprudenza italiana la necessità di attribuire alle minoranze linguistiche presenti in Italia, ai fini di una loro protezione effettiva, il diritto all'uso della lingua minoritaria nei procedimenti giudiziari che coinvolgono membri del gruppo minoritario<sup>58</sup>.

## **6. Conclusioni circa l'esistenza, nel diritto internazionale consuetudinario, di uno standard minimo di trattamento delle minoranze e modulazione della tutela più specifica alla luce della natura e delle caratteristiche particolari della minoranza.**

Al termine di questi brevi considerazioni sulla tutela internazionale delle minoranze è possibile svolgere alcune riflessioni finali che sembrano fondate sugli elementi della prassi esaminati in precedenza. Si è visto anzitutto che il diritto internazionale prevede una serie articolata di norme o principi, di natura consuetudinaria e convenzionale, che garantiscono, almeno in linea di principio, una protezione estesa ed effettiva dei gruppi minoritari.

Più specificamente, sembra che il regime normativo di natura consuetudinaria stabilisca uno *standard* minimo di protezione per la tutela di tutti i gruppi minoritari (rilevando in particolare il principio di non discriminazione ed i principi collegati di non assimilazione e di difesa del diritto all'identità culturale della minoranza). Inoltre, dalla prassi internazionale rilevante in materia sembra emergere chiaramente l'orientamento in base al quale la determinazione degli ulteriori obblighi internazionali, di natura positiva e negativa, assunti nei confronti della

---

<sup>58</sup> Sull'importanza delle regole pertinenti stabilite dal Trattato di Osimo del 10 novembre 1975 ai fini del riconoscimento del diritto all'uso della propria lingua da parte della minoranza slovena in Italia, considerata quale "minoranza linguistica riconosciuta" (così la sentenza della Corte costituzionale del 24 febbraio 1992, n. 62, in *Rivista di diritto internazionale*, 1992, p. 794), si vedano l'ordinanza della Pretura di Trieste del 2 marzo 1995, nel caso *Servizio riscossione tributi – Concessionario per la Provincia di Trieste*, in *Archivio civile*, 1995, p. 1215 e soprattutto la già richiamata sentenza della Corte costituzionale del 29 gennaio 1996. Sull'uso della lingua minoritaria nei procedimenti giudiziari si veda CONETTI, *L'impiego della lingua materna nei procedimenti giudiziari come diritto dell'uomo*, in *Studi in onore di Giuseppe Sperduti*, cit., p. 501 ss.

singola minoranza presa in considerazione deve essere effettuata non soltanto in relazione alle norme convenzionali specifiche che vincolano lo Stato nel cui territorio si trovano i gruppi minoritari, ma anche alla luce del tipo di minoranza da proteggere e delle sue caratteristiche particolari, quali ad esempio l'origine storica dell'insediamento territoriale (elemento di rilievo soprattutto per le popolazioni indigene), gli usi e le tradizioni del gruppo minoritario, il numero e la nazionalità dei suoi componenti (venendo in rilievo al riguardo lo *status* di cittadino dello Stato territoriale), il livello di stabilità e di integrazione nel Paese nel quale la minoranza è insediata.

Ne consegue che la disciplina internazionale a tutela delle minoranze viene ad assumere, nella sua attuazione concreta, un carattere particolarmente flessibile, tale da potersi modulare ed adeguare in base alle circostanze del caso specifico. Ciò non pregiudica affatto il principio della certezza del diritto, bensì consente di soddisfare le esigenze poste da fenomeni minoritari in continua evoluzione e così diversi fra loro, come dimostrato ad esempio dalle diversità, sulle quali ci si è soffermati più volte, fra minoranze e popolazioni indigene.



## DIBATTITO

**Renzo Carlini:** Sono rimasto impressionato da alcuni elementi che sono venuti a galla durante l'ultima relazione. Soprattutto mi sono chiesto per quel che riguarda l'incidenza della disciplina internazionale nella legislazione nazionale, cosa succede per quel che riguarda quel concetto di *drittwirkung* in relazione alla presenza di minoranze nazionali che godono di gradi di tutela molto differenziati. Quello che mi viene subito in mente è la questione di due minoranze che possiamo prendere come paradigmatiche all'interno del sistema giuridico italiano: la minoranza sudtirolese e la minoranza slovena. La minoranza slovena soprattutto per quel che riguarda una certa differenziazione di tutela che mi sembra esista e che in qualche misura ha attinenza al problema che sembrava superato nelle parole del relatore: quello del riconoscimento che viene dato a una determinata minoranza da parte dello Stato che questa minoranza contiene. Sembrerebbe, dal discorso che abbiamo udito, che le minoranze sono tali e per essere tali non hanno bisogno di un riconoscimento; pur tuttavia notiamo che ci sono minoranze di prima classe, di seconda classe e di terza classe. Una minoranza che gode di un trattamento notevolmente di favore all'interno del nostro Paese è senza dubbio la minoranza di lingua tedesca, trattamento in buona parte dovuto al fatto che lo Stato italiano si è forse visto costretto a risarcire quasi questa minoranza per il fatto che l'Alto Adige è stato conquistato dopo la Prima Guerra Mondiale, e l'Italia, dopo la Seconda Guerra Mondiale, era uno Stato perdente.

Per quel che riguarda la minoranza slovena, ci sono elementi di questa minoranza che si trovano situati nelle Valli del Natisone che hanno un grado di tutela inferiore, o forse talvolta vengono addirittura ignorati, rispetto a quella minoranza slovena che ha sede nella provincia di Trieste. Cosa succede nel momento in cui la legislazione nazionale in prospettiva penetra nella legislazione nazionale? Viene da pensare che queste diversità di trattamento, almeno in prospettiva storica, dovrebbero essere appiattite. Domani come giustificare, in un sistema europeo di trattamento uguale delle minoranze, la disparità evidente di

trattamento che c'è tra alcune minoranze ed altre? Potrebbe succedere domani che se si applicasse un regime giuridico identico a tutte le minoranze, la minoranza di lingua tedesca verrebbe a perdere privilegi che adesso si vede riconosciuti, e minoranze non riconosciute, o che godono di un trattamento di minor favore, potrebbero domani vedersi riconosciuti i diritti che oggi vengono negati. Mi interesserebbe sapere come vede il relatore questo problema, e se domani potrebbe essere fonte di grosse difficoltà il far combaciare la legislazione nazionale con la legislazione comunitaria.

**Pietro Pustorino:** Nell'ambito dell'identificazione della natura degli obblighi internazionali vi è una tendenza assolutamente consolidata ad identificare questi obblighi in obblighi di natura positiva e negativa. Sul piano internazionale vi è una tendenza limitata a garantire una efficacia orizzontale, limitata al Comitato per i Diritti dell'Uomo. Non mi pare che sul piano interno questa *drittwirkung* sia particolarmente seguita, però è una tendenza che speriamo possa aver un consolidamento nella prassi sia nazionale che interna.

A proposito del riconoscimento, come accennavo, il riconoscimento della minoranza per quanto riguarda il diritto internazionale non ci deve essere, cioè l'esistenza della minoranza è una questione di fatto, sia per lo Stato sia per quanto riguarda il diritto internazionale, perché in caso contrario questo potrebbe portare ad un atteggiamento assolutamente discrezionale dello Stato nazionale che potrebbe negare l'esistenza di minoranze; quindi la necessità di accordare una tutela alle minoranze. Il riconoscimento, quando c'è, da parte dello Stato nazionale è un riconoscimento di natura politica. Lei ha pienamente ragione quando parla di minoranze di prima e seconda classe, il che vale per moltissimi altri Paesi. Questo però mi pare almeno in parte giustificato sulla base del fatto che esiste una modulazione della tutela internazionale, ma in parte anche di una tutela interna, in base al tipo di minoranza presente nel territorio, sia alle caratteristiche distintive della minoranza rispetto al resto della popolazione, sia in base alle questioni storico - politiche legate alla minoranza. È chiaro che ci siano delle discriminazioni tra minoranza e minoranza, perché alcune minoranze

hanno ottenuto, sulla base di elementi storico - politici, un radicamento, una stabilità territoriale molto più forte di altre, questo mi allaccia all'ultimo punto: questo può rappresentare una discriminazione. Qui è complicato, perché si sa che il diritto internazionale da soltanto un quadro generale - pensate per esempio alla Convenzione Quadro sulle Minoranze, che è appunto molto generale, quindi non entra nel particolare, ma non potrebbe farlo perché non conosce le specificità dei singoli Stati. Direi che però l'interpretazione del principio di non discriminazione deve essere fatta in questo modo, non è che la discriminazione non si possa mai fare; la discriminazione, o meglio il trattamento diverso di un minoranza rispetto ad un'altra si può fare a patto che ci siano delle circostanze obiettive per trattare una minoranza in modo diverso da un'altra, e quindi bisogna vedere nel caso specifico se questo trattamento diverso che può essere di maggiore o minore tutela delle minoranze è fondato su ragioni obiettive (che possono essere anche ragioni politico - storiche). Quanto alla coda di questa osservazione, cioè alla compatibilità della normativa italiana, come le normative di altri Stati membri, con il diritto comunitario, con il principio di non discriminazione a livello comunitario, anzitutto va detto che in Europa esiste una tutela piuttosto estesa di minoranza, ciò vale sia per il Consiglio d'Europa, con la Convenzione Quadro sulla Protezione delle Minoranze, ma esiste anche una protezione indiretta offerta dalla Convenzione Europea per i Diritti dell'Uomo e da una convenzione aggiuntiva alla CEDU che è il Protocollo n. 12, entrato in vigore recentemente, sulla non discriminazione, che ai primi articoli fa riferimento proprio alla discriminazione collegata alle minoranze. Quindi c'è un settore esterno al diritto comunitario, e poi esiste ovviamente il diritto comunitario. Qui direi che all'interno del sistema comunitario, negli ultimi tempi, per esempio nella Carta dei Diritti Fondamentali e nella stessa Costituzione Europea, vi è un riferimento non specifico alle minoranze, però un riferimento alle identità linguistiche, culturali, ecc. Lei mi chiede se la tutela differenziata delle minoranze a livello nazionale possa contrastare col diritto comunitario: non mi pare un'indagine molto semplice, io tendenzialmente direi di no, nel senso che bisogna vedere nel caso concreto la normativa nazionale e gli scopi di questa

normativa; sostanzialmente non c'è prassi. Bisogna vedere, quando queste norme entreranno in vigore, come verranno interpretate. Credo che il criterio sarà proprio la ragione di questa discriminazione; cioè il trattamento differenziato è basato su ragioni obiettive? Se viene riscontrata una diversità effettiva, allora è legittimo questo trattamento differenziato; in caso contrario, si tratterebbe di una violazione. Però mi pare difficile in questo momento ritenere incompatibili le legislazioni nazionali sulle minoranze dal punto di vista generale.

**Giuseppe Cataldi:** La questione che ha sollevato Renzo Carlini è molto interessante, e più volte anch'io mi sono posto questo problema. Mi permetto quindi di aggiungere qualcosa alla risposta, che condivido, del collega Pustorino. Due osservazioni molto semplici. La prima è che la disciplina normativa a livello internazionale sulle minoranze non è molto sviluppata, e comunque prevede degli obblighi molto generici. Questa disciplina a livello internazionale non costituisce che il c.d. standard minimo di tutela, nel senso che uno Stato che si obbliga a questa disciplina sul piano internazionale non può andare al di sotto di questi obblighi, ma può attribuire delle forme di tutela maggiori. Ora, se queste forme di tutela maggiori possano essere attribuite solo ad una minoranza e non ad un'altra nell'ambito dell'ordinamento nazionale è una questione delicata, perché a livello nazionale come a livello internazionale quella che si è sviluppata è la tutela dei diritti dell'uomo, la tutela dei diritti del singolo, cioè il centro di gravità è sempre individuale; forme di tutela di gruppo ce ne sono veramente poche, dato che a un certo punto si è dovuta operare una scelta, quindi sviluppare quello anziché quell'altro tipo di tutela possibile. Sappiamo tutti che in altre culture è il gruppo che va tutelato, anche a discapito della tutela del singolo, il singolo deve mettere da parte le sue aspirazioni in favore di una tutela del gruppo. Quindi quando si è affermata questa tutela a livello individuale, chiaramente ne ha fatto le spese la tutela di gruppo. Oggi io, esponente eventuale di una minoranza dell'ordinamento italiano, che ritengo non tutelata nella stessa misura di un'altra minoranza - ad esempio io sloveno in Italia che vedo che gli esponenti della minoranza altoatesina hanno forme di tutela maggiore - cosa posso fare?

Ritengo che al momento l'unica cosa che si possa fare è tentare una forma di ricorso ai sensi dell'art. 3 della Costituzione, ma sul piano individuale, cioè appunto una discriminazione eventualmente non fondata da motivi logici, da motivi fattuali. Come ricordava il Prof. Pustorino la discriminazione è possibile quando vi siano degli elementi che la giustificano, ma se non ci sono questi elementi, perché discriminare, perché fare un provvedimento a favore di quella minoranza e non farlo invece per l'altra? In questo troverei forme di tutela a livello internazionale, anch'esse spendibili a livello nazionale perché una convenzione, una volta ratificata e resa esecutiva è legge nello Stato. In questo momento non credo che ve ne siano a garanzia di un mio diritto di esponente di una minoranza non tutelata come un'altra, perché appunto queste convenzioni non sono dettagliate e sviluppate a sufficienza per poter fornire la base per un'eventuale forma di tutela di gruppo.

**Pietro Pustorino:** Sulla compatibilità della normativa italiana con il diritto comunitario vi sono dei casi risalenti al 1999, i casi Bickel e Franz, di cui si è occupata la Corte di Giustizia delle Comunità Europee, nei quali il problema giuridico era proprio la compatibilità con il diritto comunitario – principio di non discriminazione, ma anche principi in materia di libera circolazione delle persone – della normativa italiana relativa alla tutela della minoranza altoatesina, in particolare la possibilità per i cittadini italiani di lingua tedesca di utilizzare questa lingua nei rapporti con la pubblica amministrazione, in particolare nell'ambito di procedimenti giurisdizionali. La Corte ha detto che questa normativa italiana è discriminatoria, ma non tanto rispetto ad altre minoranze italiane, ma rispetto agli altri cittadini comunitari. In altre parole, la Corte ha detto che un qualsiasi cittadino comunitario può andare in Alto Adige e utilizzare la lingua tedesca per quelle stesse materie per le quali questo diritto è accordato agli Altoatesini di lingua tedesca. Questo crea un effetto boomerang, molto grave, perché mi pare che ciò non sia molto sensato, oltre ad una serie di considerazioni logiche, per cui mi sembra difficile che il cittadino di uno Stato membro venga in Italia e voglia utilizzare la lingua tedesca in un procedi-

mento giurisdizionale in Alto Adige. Ma lo stesso diritto non sarebbe riservato agli altri cittadini italiani, perché il diritto comunitario si disinteressa delle questioni puramente interne. Questo mi pare una discriminazione alla rovescia, una possibile discriminazione che pone problemi anche ex art. 3 della Costituzione proprio perché sarebbe una chiara discriminazione verso i cittadini italiani.



**Mario Conejo Maldonado**  
Alcalde de Otavalo, Ecuador

## **INTERCULTURALIDAD E IMPORTANCIA DE UNA COMUNICACIÓN MULTILINGÜE**

Voy a hablarles como un alcalde de una ciudad donde convivimos indios y blanco-mestizos, tratar de respondernos a una inquietud, a una pregunta que nos habíamos planteado desde la necesidad del desarrollo local. ¿Cómo lograr el desarrollo local en una sociedad dividida en medio de conflictos interétnicos, de discriminación, de exclusión, de racismo? Entendemos que el desarrollo es posible cuando los ciudadanos son conscientes de lo que son, ciudadanos con obligaciones y derechos, un nivel de conciencia elevado puede permitirnos girar y avanzar alrededor de objetivos y metas comunes.

Uno de los problemas, de los obstáculos al desarrollo en sociedades como la nuestra precisamente es esa división marcada de la sociedad por temas religiosos, políticos, regionales, étnicos, culturales, etc.; ésa es una de las realidades que vivimos en nuestra ciudad. Otavalo es una ciudad de unos 100.000 habitantes, 50% es población quichua y el otro 50% población blanco-mestiza. La población urbana y rural se distribuye en igual porcentaje, dos pueblos atravesados por muchos prejuicios, complejos, tensiones.

Históricamente la sociedad ha generado un imaginario de sí mismo y del otro, el indio asociado a la idea de pobreza, de ignorancia, de salvajismo, etc., y los otros asumidos como la sociedad con cultura, inteligente, superior. En esa perspectiva el movimiento cultural quichua del Cantón Otavalo, el movimiento indígena, su intelectualidad ha hecho un aporte importante a su desarrollo, en el fortalecimiento de su identidad, de elevar su autoestima.

Estos aspectos son similares a todos los pueblos indígenas que hemos vivido la tragedia de la dominación, de la conquista, de la invasión, sin embargo lo que le hace particular a Otavalo es que surge un



sector indígena que logra desarrollarse a partir de sus propios valores culturales, de sus tradiciones y habilidades como es el tejido, el arte, desarrollar un proceso económico que va a determinar cambios profundos en la sociedad otavaleña, un sector de la población indígena que luego de un largo proceso de inmigración logra recuperarse económicamente al punto que en la actualidad se ha constituido en el sector económico más importante de la sociedad otavaleña, con lo cual han alterado profundamente las relaciones interétnicas tradicionales.

Este fenómeno económico, social, cultural sucede en los años 60, con los viajes al exterior y los posteriores procesos de migraciones temporales que se generan durante toda la década de los 90, incluso hasta la actualidad, lo que ha provocado que el quichua otavaleño termine comprándose las propiedades al interior de la ciudad, marcándose una serie de reacciones de la sociedad blanco-mestiza. Este proceso de recuperación económica da lugar a una inversión en las relaciones de trabajo, así por ejemplo, si antes el indio era considerado servidumbre, ahora resulta que el indio es dueño de un hotel, de un negocio, de una empresa y contrata mano de obra blanco-mestiza, lo que consecuentemente genera reacciones, lo cual es normal que suceda porque somos sociedades que no hemos logrado superar esa visión disminuida del indio como un sujeto “inferior”.

En una sociedad como ésta, el quichua otavaleño ha estado compitiendo permanentemente en todos los espacios y ha logrado posicionarse con mucho orgullo y dignidad. Lo único que faltaba para que la presencia de los indios en la ciudad se consolidara era tomarse el poder político o nombrar a la reina de la ciudad. Lo primero lo hemos logrado, lo que no se ha logrado es nombrar a la reina de la ciudad.

Conscientes de estos conflictos interétnicos, cuando estuvimos participando en el proceso electoral nos planteamos varias preguntas, entre ellas las siguientes: ¿cómo lograr el desarrollo de una sociedad indígena y mestiza que se debate en medio del conflicto interétnico? Porque no se trata de que los indios nos tomamos el poder únicamente para solucionar nuestros problemas, se trata de saber qué propuestas nos planteamos para lograr un desarrollo con objetivos que contribuyan a mejorar la calidad de vida de toda la sociedad. ¿Cómo evitar un racis-

mo revertido? También estábamos conscientes de que en la población indígena existen sectores, por suerte minoritarios, con una cierta dosis de venganza india, que piensan que ahora que tenemos la posibilidad, tenemos que vengarnos de quienes nos han maltratado, que nos han pisoteado durante 500 años, entonces ¿qué hacemos nosotros para poder lograr que esta sociedad conflictiva, que esta sociedad que no se ha visto de frente pueda mirarse a sí misma, pueda mirar al otro con el mismo valor y respeto y así aprendamos a mirar juntos hacia un mismo lado?

En esta perspectiva lo que nos hemos planteado es fortalecer el diálogo intercultural, es decir, aprender a superar mutuamente los prejuicios racistas, los complejos de todo tipo y fundamentalmente, aprender a conocernos y valorarnos mutuamente. Yo como indio necesito conocer mi pasado, estar orgulloso de mis tradiciones y costumbres, y al mismo tiempo yo mestizo tengo que estar orgulloso de lo que soy. Partimos de que dos pueblos orgullosos están en capacidad de comunicarse, en capacidad de darse a conocer, y en el espacio de diálogo intercultural que estamos planteando la idea es ésta, que uno le conozca al otro.

En esta perspectiva hemos desarrollado algunas actividades que creemos ayudan a ese acercamiento, a esa comunicación. Por ejemplo, más que una charla, más que una conferencia, talleres, seminarios nos han dado resultados positivos la organización de un festival de música, danza, con niños indígenas, para que ellos presenten sus mejores tradiciones y costumbres, frente a un público de niños mestizos, con un nivel de orientación mínima para que los niños participen en ese encuentro, que sientan en ese espacio, el encuentro de dos pueblos, de dos culturas, con esta acción logramos que mutuamente interioricemos los valores culturales de nuestros pueblos.

En estas actividades los maestros y los niños comienzan a trabajar para recuperar la memoria histórica de nuestra población, en esta experiencia los maestros envían a sus niños, a sus alumnos a que pregunten a sus padres, a sus abuelos cómo se desarrollaba tal o cual fiesta o en su defecto alguna costumbre. En estas acciones creemos que estamos haciendo un proceso de retroalimentación entre distintas generaciones

porque provocamos el reencuentro de padres e hijos, nietos y abuelos y cuyos testimonios se van documentando y permiten refrescar la memoria. Un ejemplo de nuestras tradiciones es el *Coraza*, tradición y personaje importante que simboliza poder, la majestuosidad cultural de los quichua Otavalo.

En esta misma dinámica los niños blanco-mestizos presentan también sus tradiciones y costumbres frente a un público indígena, de niños indígenas con lo cual generamos los mismos efectos, aprender a valorar y a apreciar el patrimonio de los otros. Otro ejemplo es la banda municipal, la banda es un símbolo de la cultura blanco-mestiza, de hecho es un producto cultural occidental, sin embargo es un símbolo que está apropiado por todos, por indios y por blanco-mestizos. No hay fiesta de indios sin banda. La municipalidad tiene una banda municipal que acompaña todos los eventos sociales, cívicos, etc., pero al mismo tiempo nosotros los otavaleños tenemos un grupo de música de los que ustedes habrán visto en las calles de Nápoles, Roma, y cualquier parte, que están tocando en los parques, en las calles. Tenemos grupos, unos mejores que otros, lo cierto es que hay uno que es el más representativo en lo que se refiere a la música tradicional otavaleña, que se llama grupo *Ñanda Mañachi*, que es muy reconocido, muy apreciado por la sociedad blanco-mestiza. Entonces estamos hablando de dos símbolos locales compartidos, cada uno por su lado, pero reconocidos por ese conjunto diverso de la sociedad otavaleña.

Una fecha importante que la municipalidad aprovecha para promover los valores culturales con estos mismos propósitos es la fiesta cívica de Otavalo que se realiza el 31 de octubre, conmemorando la acción del libertador Simón Bolívar que en el año 1829, elevó a la Villa de Otavalo a la categoría de ciudad. Esta fiesta cívica es un momento oportuno para presentar algo distinto. Por ejemplo hemos fusionado la banda municipal con los grupos de música indígena, han ensayado tres meses, trabajando piezas musicales de autores otavaleños, mestizos e indígenas, y los hemos puesto para que se presentaran ante su pueblo que es indio y mestizo. Se ha logrado una fusión muy linda, muy rica que toca nuestra sensibilidad, que toca el alma de los otavaleños. Otra actividad similar es la rondalia organizada con 75 músicos otavaleños,

desde un niño de 8 años hasta un otavaleño jubilado de 75 años, pero indios y mestizos, hombres y mujeres juntos. La idea es que se reconozca, en ese otavaleño indio y mestizo, se reconozca en eso que está en el escenario presentándose ante nosotros. De una manera sutil logramos que llegara el mensaje en el sentido de que es importante estar juntos, entregando todo lo bueno que somos, todo lo bueno que tenemos, que juntos podemos hacer cosas bonitas.

De esto tenemos muchos ejemplos, de como podemos fortalecer la unidad en la diversidad. Hemos trabajado estos espacios de diálogo intercultural: poetas indígenas, poetas blanco-mestizos. Se han traducido al quichua obras de poetas mestizos otavaleños contemporáneos, y al español poemas de autores quichuas, trabajos realizados por los estudiantes para los estudiantes. Tratamos de esa manera de construir espacios de diálogo intercultural.

¿Cómo podemos plantearnos una unidad de objetivos y una unidad de metas para el futuro? Con ese propósito promovemos los encuentros ciudadanos, tratamos de ir construyendo desde esa sociedad diversa una visión de futuro conjuntamente, una visión de futuro en la que nos reconozcamos todos. Esa ciudad que antes fue pensada solamente por una élite de la sociedad blanco-mestiza, ahora es pensada por indios y mestizos del campo y la ciudad, hombres y mujeres, jóvenes, niños, gente adulta que comenzamos a conjugar, a fusionar nuestras visiones, nuestras aspiraciones, nuestros sueños.

### **Idioma y comunicación**

La falta de comunicación es un gran obstáculo para el desarrollo. Los otavaleños estamos en el mundo, pero ésa es una parte de los otavaleños, la otra gran parte está en Otavalo y una buena parte de ellos son todavía monolingües o tienen dificultades para entender claramente el idioma. Lo que hemos tratado es de animar, motivar a los funcionarios de la municipalidad y al público en general a aprender el idioma quichua, con ese propósito ofertamos cursos gratuitos para la ciudadanía que tienen el aval académico de la Universidad Andina Simón Bolívar.

El municipio que antes era básicamente blanco-mestizo, en la

actualidad cuenta con funcionarios quichuas, el objetivo es que estén los mejores otavaleños, indígenas o mestizos. Hemos abierto el espacio para que desde el máximo nivel de directores, jefaturas, empleados, secretarías, lo que sea, entren a trabajar jóvenes profesionales indígenas - y también mujeres, porque antes el Municipio era varón - ahora los espacios se están compartiendo, éste me parece que es un buen mensaje de comunicación, es decir, es una sociedad que se comunica mejor con su municipio, que se reconoce, se identifica con su institución.

En esa misma perspectiva promovemos el proyecto denominado jugando con el abuelo, que consiste en la recopilación de cuentos, leyendas, tradiciones y costumbres del pueblo indígena y del pueblo blanco-mestizo, estos trabajos los estamos incluyendo en el programa de estudios de los centros educativos infantiles para que los niños conozcan su patrimonio cultural. Todas estas actividades las realizamos con el objetivo de superar los conflictos interétnicos y de construir una conciencia ciudadana basada en la promoción de valores que fomentan la interculturalidad.

## DIBATTITO

**Encarnación Sánchez:** Quería preguntar dos cosas al Alcalde: la primera el porcentaje de personas blanco-mestizas que conocen el quichua en su ciudad, y la segunda el porcentaje de votos que ha tenido usted de cada una de las comunidades.

**Mario Conejo:** no tenemos estadísticas para determinar el porcentaje de otavaleños blanco-mestizos que hablen quichua, pero creo que es mucho menos de lo que antes se hablaba porque antes el blanco-mestizo hablaba mucho más que ahora. Antes la sociedad blanco-mestiza cumplía un rol en la sociedad un poco intermediario entre el poder hacendatario y el indio. que era peón de hacienda. Por lo tanto el manejo del idioma para ellos era básico, y también para sus negocios (de hecho el mestizo de la ciudad tenía las cantinas por donde los indios pasaban, entonces necesitaban comunicarse con el indio para hacer su negocio, no digo explotarlo porque total: negocio es negocio).

Desde la perspectiva de la construcción de esta sociedad intercultural también mi rol de alcalde lo he asumido tratando de ser consciente del rol que yo puedo cumplir. Otavalo es una ciudad importante en nuestro país, es pequeña pero es muy emblemática, después de Quito y Guayaquil, que todos seguramente conocen porque son grandes y manejan los negocios del país, Otavalo es una ciudad muy conocida. En esa perspectiva no solamente porque los indios viajan y porque seguramente Otavalo ha contribuido a dar al país personalidades en todos los ámbitos. Por lo tanto mi paso por el Municipio lo he asumido también como un reto desde la perspectiva de la construcción de esa sociedad intercultural.

Si yo fuera un alcalde ladrón, corrupto, estaría contribuyendo a acentuar, a profundizar los prejuicios de la sociedad blanco-mestiza en relación a la sociedad indígena, porque siempre dijeron que somos los indios ladrones, porque en la época de la hacienda, si su vaquita, su oveja se pasaba un poquito a los terrenos de la hacienda, o tomaba agua

de las quebradas de la misma, automáticamente era acusado de ladrón. Y en la realidad el ladrón siempre fue el otro. Entonces, si yo fuera un alcalde corrupto yo estaría contribuyendo a fortalecer ese prejuicio.

Si yo fuera un vago, un alcalde que se pasa sentado en el sillón, o atendiendo invitaciones solamente, yo contribuiría a afirmar ese prejuicio del indio vago. Entonces en esa perspectiva he hecho conciencia de que soy un alcalde indígena. Y también porque en el país somos parte de todo un movimiento social, en general de indios y mestizos de la sociedad ecuatoriana que está hastiada de la política tradicional. También nos hemos planteado el reto de practicar una nueva forma de hacer política, y recuperar y reivindicar el rol de la autoridad. Yo hice una campaña electoral sin ofrecimientos, lo cual no es normal; el político tradicional lo que plantea es “vote por mí yo le doy ...”. Hicimos todo lo contrario supuestamente para comenzar desde la campaña electoral cambiando las cosas, no ensuciamos paredes, no pegamos nuestras propagandas en las fachadas de las casas, para mandar ese mensaje de respeto al ciudadano.

También nos hemos planteado que una autoridad tiene que ser imparcial, porque el trauma que hemos vivido los indios en estos 500 años, es precisamente que las autoridades nunca fueron imparciales, siempre estuvieron parcializadas. El indio siempre perdió los juicios, entonces en una sociedad como la nuestra tenemos que reivindicar el rol de la autoridad, sea ésta india, o mestiza, o blanca; la imparcialidad tiene que ser un principio, un valor y más todavía en una sociedad diversa y compleja como la nuestra.

Saber tomar decisiones es otro de los problemas de la política en nuestro país: no sabemos tomar decisiones. El político cuida mucho su popularidad, el proyecto personal con cálculos electorales o en su defecto cuida sus propios intereses a cambio de la miseria del pueblo; esta situación es secundada de alguna forma por la misma sociedad, porque esta tampoco está acostumbrada a que se le exija el cumplimiento de sus obligaciones, en esas circunstancias prefiere autoridades demagógicas. En estas circunstancias saber tomar decisiones es un riesgo y un reto.

El año pasado hubo elecciones, yo he practicado una política de

eliminar subsidios en los servicios municipales, poner los costos de los servicios donde tienen que estar: si la sociedad quiere un buen servicio, entonces debe pagar. El año pasado subimos el agua en nuestra ciudad para los de bajo consumo en un 700% y para los de alto consumo en 1200%, que fue año electoral. Elevamos los impuestos en un 300% y así una serie de medidas. Entonces todos mis compañeros de trabajo me decían “con esas medidas perderemos cualquier elección”. Pero el pueblo otavaleño duplicó la votación que tuvimos nosotros hace cinco años. Esto lo hemos logrado en la medida en que la población otavaleña participa en el proceso de gobernabilidad y fundamentalmente porque constata las obras que se realizan en la ciudad y en el campo.

**Maurizio Gnerre:** Quería hacer referencia a tres temas que usted ha mencionado y lo digo sólo en orden alfabético para no decir lo que yo más prefiero: primero es lengua, segundo mujer, tercero música. Lengua: me parece que la cuestión del aprendizaje y de la política del aprendizaje del quichua por parte de los mestizos tiene que llegar a ser algo como en todas las cosas del mundo, incluyendo mujer y música, algo deseable, algo que la gente realmente quiere, y nunca jamás debe ser una imposición. Entonces hay que encontrar las estrategias, las formas para que despacito se supere todo este prejuicio y discriminación, para que haya mucha más gente que desee aprender el quichua no solamente por cuestiones que después a lo mejor van a tener él como un burócrata para tener certificado, pero también porque se pueden poner en evidencia las dimensiones estéticas, las dimensiones poéticas, de un montón de cosas que a lo mejor, no en una generación pero tal vez en diez años o más tiempo, van a ser posibles y de lograrlo serán muy positivas.

Segunda: mujer y género; creo que es sumamente importante trabajarlo por la importancia que esto implica para América Latina. Estuve muchas veces en Otavalo y escuché hablar de lo buena que era la administración y la alcaldía. No sabía nada de esta cuestión de género que se está tratando. Allá creo que podríamos hablar mucho de algunas otras experiencias que conozco de otras partes, donde realmente abrir lo más posible una alcaldía como usted dijo antes que era mero varón, abrirle para una presencia femenina y también relaciones entre



mujeres indias y mujeres mestizas. Todo esto es un camino y seguro que usted lo hará mucho mejor que yo, pero hay mucho que hacer y es muy positivo.

Tercero, y esto también está muy cerca de mi corazón y de mi deseo estético, es la cuestión de la música. Éste también creo que es un camino sumamente importante. He escuchado bastante, he estudiado, sé lo que ustedes tienen allá en el Instituto Otavaleño de Antropología. Ustedes tienen una tradición muy grande allá en Otavalo, en Cotacachi, en otras partes hay mucha tradición, y esto es un acervo muy importante que ustedes tienen.

**Mario Conejo:** Yo creo que hay otros temas. Ariruma, por ejemplo, como es un apasionado de esos temas, ha impulsado en Otavalo una institución educativa trilingüe: el quichua, el castellano y el inglés, que es una herramienta básica en estos tiempos. En Otavalo va creciendo el número de las instituciones educativas que comienzan a pensar de una manera positiva: implementar el idioma quichua como parte de los programas de estudio es importante, no en el marco de una educación bilingüe intercultural, sino ya por una iniciativa y necesidad de la propia población.

También hay escuelitas que por congraciarse con el alcalde que es indio dicen “estamos enseñando el quichua en la escuela y necesitamos una aula más”, es también una estrategia de gestión de los profesores, pero lo están haciendo. Yo también tengo conflictos y problemas, porque soy de los pocos otavaleños que no he aprendido a cantar el himno al Ecuador en quichua. En cambio, las escuelitas se han generalizado en el canto del himno nacional del Ecuador en quicha. Son elementos muy simples pero que dan la idea de que hay una nueva actitud, una toma de conciencia de la importancia de la diversidad cultural.

El idioma es una forma de como un pueblo descubre el mundo, descubre la naturaleza, se comunica con el medio. Creo que hay una riqueza y entender esas nuevas dimensiones de la vida a través del otro es importante, eso puede mejorar la condición de mejores seres humanos y al final es lo único que importa.

**Antonio Luigi Palmisano**  
Università di Trieste, Italia

## **MULTICULTURALITÀ E DIRITTO NEL MONDO POSTGLOBALE**

### **L'ordine postglobale**

Le società moderne fanno riferimento costante nella loro autorappresentazione al modello del mercato autoregolatore. Questa autorappresentazione offrirebbe in sé, nella prospettiva di queste società, garanzia di legittimità all'azione sociale e politica di uno Stato, per definizione non invadente la vita quotidiana dei suoi cittadini e non lesiva dei diritti individuali. La stessa struttura sociale della UE, ad esempio, è rappresentata in termini di mercato, e non solo. L'Occidente rappresenta il mondo intero come mercato; ma lo rappresenta comunque ancora come mercato di scambio (commerciale) e non come mercato finanziario, mantenendo dunque la valenza dello scambio sociale e politico implicita nel concetto di mercato di scambio, meno evidente in quella di mercato finanziario.

Nella rappresentazione di un “mercato comune”, prodotto recente della ri-organizzazione degli Stati nazionali, si riflette la struttura del contratto, come risulta inscritto in tutti i trattati stipulati a partire dal Trattato di Roma nel 1957: intesa, e congruente interazione fra i partecipanti.

La prassi del “mercato interno” media, invece, la rigida geometria del contratto e il radicale individualismo inerente alla stessa logica del contratto: istituzionalizza fattualmente gli incessanti tentativi di superare il dominio (Herrschaft) degli Stati nazionali, ovvero la sovranità, richiamando ad una fondazione in chiave solidaristica del cittadino. La solidarietà permetterebbe una unificata gestione della *res pubblica*: questa è l'ideologia corrente.

L'indiscutibile presenza di un “mercato globale”, infine, costituisce il nuovo palcoscenico giuridico sul quale performano oggi gli atto-

ri sociali postglobali. Questo mercato globale sostituisce la struttura di relazioni determinata da ciò che è definito nazionalmente e situazionalmente come comportamento rispettoso delle norme: paradossalmente, anche una azione giudicata in precedenza come non propriamente etica diviene così, agevolmente, una azione legittima... e chi subisce questa azione diviene un fuorilegge, se vi si oppone.

Ci troviamo dunque di fronte ad un nuovo ordine giuridico transnazionale: l'ordine del mercato. L'ordine dato dalle relazioni fra attori economici diviene ordine giuridico. E le società (nazionali)? e le etnie? e le minoranze, linguistiche e non linguistiche, fino all'unità di minoranza per eccellenza che è l'individuo? In quale costellazione di riferimento trovano un principio ordinatore?

Società, etnie, minoranze e individui ordinano e si ordinano secondo solidarietà: ordine giuridico/ordine di mercato, da una parte, e ordine solidaristico/ordine della *pietas*, dall'altra. Tale sembra essere per ora la risposta a questa nuova giuridificazione, secondo mercato, del mondo; una giuridificazione che inizia in aree politiche, sociali e culturali che manifestano specificità storiche e di pensiero, come l'Europa, l'America Latina e l'Africa.

Vediamo allora cosa accade.

L'enfasi implicita sulla solidarietà accompagna l'importanza sempre crescente delle organizzazioni internazionali. Sono un esempio di questo richiamo alla solidarietà, intesa come iniziale e timida risposta alla giuridificazione operata dal mercato, tutti i tentativi di applicazione di un diritto sopranazionale che verte su valori sopranazionali. Tale richiamo alla solidarietà, prima ancora che alla *pietas*, mostra come la stessa solidarietà potrebbe rappresentare la forza maggiormente unificante della quale UE, Mercosur e OUA disporrebbero per i loro scopi: la sopravvivenza, ovvero l'espansione politica, economica e sociale delle società delle quali sono espressione. Per UE, Mercosur e OUA si intendono organizzazioni sopranazionali che sono ordini di mercato, certamente. Ma si tratta appunto di mercati di scambio prima che di mercati finanziari; dunque, di mercati che cercano di superare l'ordine di mercato stesso con il sostegno di altri principi dell'ordine, di un ordine per ora non strettamente giuridico. La solidarietà sembrerebbe, così,

la forza unificante: la solidarietà sarebbe la maggior forza di cui UE, Mercosur e OUA dispongono nel processo di formazione di un'identità e di una cittadinanza nuova, proprio in interazione di cooperazione fra tutti gli Stati membri.

L'enfasi sulla solidarietà come principio dell'ordine sopranazionale, del resto, caratterizza da tempo il sistema del diritto civile in tutto il mondo Occidentale, soprattutto quando vogliamo considerare il diritto civile in giustapposizione alla *common law* del mondo anglosassone, ed in particolare statunitense. Una delle ragioni che, nel suo trattato del 1992, la UE ha fornito alla propria esistenza era stata del resto la seguente: “...*desiderando rafforzare la solidarietà fra i suoi popoli, nel rispetto della loro storia, della loro cultura e delle loro tradizioni.*”

Proprio quando il diritto s'incontra con la nozione di solidarietà entrano in scena questioni fondamentali relative alla visione del mondo, all'azione sociale, all'ordine sociale. Questioni che mostrano definitivamente la differenza fra un Occidente anglosassone e un Occidente latino.

L'interpretazione del mercato, con le implicite relazioni giuridiche, ispirata alla nozione di Stato nazionale, infatti, contrasta con l'ideologia di un mercato globale che, nel mondo appunto postglobale, dichiara 1. di voler essere controbilanciato dalla solidarietà, al di là di ogni individualismo formale e liberale, e 2. di tendere all'integrazione di una società multiculturale.<sup>59</sup> E per mondo postglobale intendo il mondo nel quale le grandi recite e le ideologie non sono estinte ma sono semplicemente nascoste: un esempio è dato dalle imperiture ideologie del razzismo, dell'individualismo e, più recentemente, del superindividualismo corporativo, come pure dell'eguaglianza identitaria “sviluppo economico è sviluppo”.

### **Un diritto senza Stati?**

Si pone allora una domanda complessa, relativa al diritto e alla antropologia. Una domanda che può essere espressa così: può esserci

---

<sup>59</sup> Broekman 2000, pag. 3

mai un *diritto senza Stato*? ovvero un diritto nel quale le società nazionali, le etnie, le minoranze ecc. si sentano e siano attori primari? Questa domanda comporta la confrontazione con alcuni temi che influenzano specificamente la pratica giuridica contemporanea e le politiche correlate di UE, Mercosur e OUA.

Innanzitutto, vi è l'unità di un determinato sistema giuridico: ma se lo Stato non è più la giustificazione ultima né la forza d'unione per un sistema giuridico, come si può sostenere e mantenere un diritto unificato ed uniforme nella vita pubblica quotidiana?

Quindi, sembrerebbe che nuove strutture normative vengono chiamate a rimpiazzare lo Stato nazionale quando questo ultimo non è più riconosciuto come il potere (*Gewalt*) che fa scaturire e legittima il diritto: ma come avviene, pur nel riconoscimento, questo cambiamento? e quali sono le norme in grado di performare tale compito? La domanda, in effetti, pare essere la seguente: vi è un sistema normativo che rimpiazza davvero lo Stato o si tratta soltanto di una sostituzione estetica? Infine, come e perché si avrebbe bisogno di riferimento (*Referenz*) alle immediate forme sociali e politiche specifiche della vita sociale per mantenere un sistema giuridico? è forse perché un tale riferimento sembra necessario, che lo studioso di diritto dell'Europa contemporanea si riferisce talvolta alla Regione come al più appropriato sostituto dello Stato? e come questo riferimento potrebbe cambiare veramente la teoria giuridica?

Siamo insomma di fronte a un cambiamento di paradigma. Il teorema *diritto senza Stato* porta dal diritto dello Stato all'antropologia del diritto, invitandoci a rifuggire definitivamente ogni formalismo.<sup>60</sup>

Due aspetti di questo teorema *diritto senza Stato* determinano allora UE, Mercosur, ma anche OUA.

L'UE è costituita come un contratto, nella forma di trattati, per il trasferimento *de facto* di sovranità nazionali ad istituzioni sopranazionali. E' allora interessantissimo considerare i Trattati dell'UE come tendenti a realizzare una sorta di *diritto senza Stato*.

Più precisamente, forse, i trattati realizzano un *diritto senza Stati*.

---

<sup>60</sup> Broekman 2000, pag. 6

Questo è di fatto accaduto quando gli Europei si sono messi a contrattare sovranità. “Contrattare” è la realizzazione del pensiero giuridico nei suoi fondamenti; “trasferire sovranità” è quanto invece scuote le fondamenta della legittimità del diritto, propria degli Stati nazionali.<sup>61</sup> Ora, può un trasferimento del genere venire realizzato seguendo le regole del contratto, e del mercato, traslando e istituendo la sua fonte di autorità e di legittimazione proprio attraverso e nello specifico atto di trasferimento? un atto, insomma, che diverrebbe fonte normativa, tale da costituire un nuovo *diritto senza Stato*.

Insomma, può il *diritto senza Stato*, o meglio il *diritto senza Stati*, essere realizzato attraverso l’applicazione di un diritto iniziato dallo Stato, o meglio dagli Stati, attraverso la proliferazione di trattati? La risposta per me è “sì!”. Il riferimento costante al *contesto istituzionale individual-nazionale (single institutional framework)* dell’UE potrebbe davvero essere inteso come un tentativo di rimpiazzare uno Stato unificato con quella singola e semplice sovranità istituzionale iniziale precedentemente descritta.

La formazione dell’identità dei cittadini di UE, Mercosur e OUA è evidentemente uno dei problemi maggiori nella vita pubblica di questi Paesi. Il teorema *diritto senza Stato* è probabilmente l’espressione più appropriata di questo processo di fondazione delle identità.<sup>62</sup> Un’analisi dei trattati enfatizza le questioni giuridiche formali correnti, come se nel contesto postglobale la formazione d’identità appartenesse alla dimensione antropologica. L’attenzione al “multiculturalismo” come attenzione ad un processo di formazione d’identità europea e/o latino-americana e/o africana costituisce una delle più grandi ed importanti sfide ai soggetti giuridici in Europa, in America Latina e in Africa.

I soggetti giuridici in questi continenti sono stati educati all’evidenza di un diritto basato sullo Stato. A questa idea siamo stati formati; mentre oggi di fatto concretizziamo un nuovo diritto che non è espressione di uno Stato nazionale. Ma adesso tutti i Paesi della UE, ad

---

<sup>61</sup> Broekman 2000, pag. 6

<sup>62</sup> Broekman 2000, pag. 6

esempio, fanno esperienza di una situazione ben diversa, come se uno scisma fondamentale, all'interno del paradigma giuridico stesso, fosse al lavoro; uno scisma che non è stato pienamente compreso dalle amministrazioni di questi Paesi, né dall'amministrazione di organismi quale UE, Mercosur e OUA. I voti di non-adesione alla UE cosa avrebbero mostrato altrimenti? Sarebbero stati un banale aspetto negativo del "multiculturalismo"? sarebbero stati una semplice forma di intolleranza che accompagnerebbe la perdita di potere degli Stati nazionali nel momento in cui cercano di garantire l'ordine?

### **Multiculturalismo politica e cittadinanza**

Il "multiculturalismo" è proprio di una società composta da gruppi di differente origine (etnica, culturale, religiosa) ma tutti impegnati a ottenere posizioni quantomeno eguali sul mercato del lavoro, dei beni, dei capitali.

Perché dunque questa espressione "multiculturalismo", insieme al suo correlato "interculturalità", è considerata da molti cittadini così carica di connotazioni negative? Per rispondere a questa domanda, guardiamo alle due maggiori componenti di questa situazione. Analizziamo con attenzione le nozioni di differenza e di eguaglianza:

Reconocer la diferencia y la igualdad, implica: "Definir qué alcance tiene para el gobierno, para los pueblos Indígenas y para la sociedad el hecho de que se asuma plenamente, y no formalmente, la diversidad cultural. Esto lleva a debatir cómo se articulan las transformaciones del Estado-Gobierno y sus estructuras, con las autonomías, culturales, territoriales, jurisdiccionales, administrativas y políticas de los Pueblos Indígenas. Sin duda que para que esto sea posible no sólo es necesario la protección y la garantía de los derechos como Pueblo Originario Mapuche sino que exige una nueva articulación social y política para un nuevo modelo de Estado".<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> Documento de la Coordinadora de Organizaciones Mapuche de Neuquén: Documento Base Posición Mapuche Frente al Estado Nacional, 2003, p. 2-3

Ed ancora:

El concepto de democracia adquiere: “nuevas significaciones con relación a nuevas relaciones entre igualdad y diferencia. Ya no se limita formalmente al buen gobierno de la mayoría, sino también a un nuevo tipo de articulación entre sujetos de derecho diferentes”.<sup>64</sup>

“Multiculturalismo” è di chi ha radici percepite come differenti, radici culturali e di pensiero; stili di vita percepiti come differenti. L’espressione è usata spesso a proposito di differenze immediatamente percettibili e non di differenze fra idee in contrasto le une con le altre, fra individui che si rassomigliano l’uno all’altro. Eppure, anche le differenze ideologiche creano una forma di “multiculturalismo”.<sup>65</sup>

Insomma, la immediata percezione gioca un ruolo dominante per quanto riguarda la cosiddetta differenza. E’ per questo che la varietà delle radici culturali in una società multiculturale è in se stessa meno preoccupante che non la sua manifestazione in pubblico. In effetti, proprio la manifestazione della differenza mette a dura prova la tolleranza, indipendentemente dal fatto che le differenze siano inerenti al linguaggio, a sistemi di credenze o a pratiche riguardanti l’etnicità o riguardanti quella immagine stessa dell’uomo che è riscontrabile nella struttura delle relazioni familiari e nella differenza fra i sessi, così come nelle occupazioni lavorative e nelle espressioni della vita quotidiana (*Lebenswelt*).<sup>66</sup>

Le differenze possono dare luogo a problemi acuti all’interno di una società multiculturale proprio attraverso la loro manifestazione pubblica.<sup>67</sup>

E la manifestazione pubblica per eccellenza è la manifestazione politica della differenza:

---

<sup>64</sup> Documento de la Coordinadora de Organizaciones Mapuche de Neuquén: Documento Base Posición Mapuche Frente al Estado Nacional, 2003, p. 4

<sup>65</sup> Broekman 2000, pag. 12

<sup>66</sup> Cfr. Schütz, Alfred 1981 (1932), 1981, 1982

<sup>67</sup> Broekman 2000, pag. 13



Democracia e multiculturalidad “son principios disputados en cuanto hoy el Estado neuquino intenta neutralizar la demanda mapuche por sus derechos fundamentales sobre la base de una política asistencialista, parcializada, reproductora de ancestrales sometimientos. Nuestra concepción de multiculturalidad implica un Estado, una democracia y una nación redistributiva, *solidaria* e intercultural. Éste será el único camino que permite superar el escepticismo actual desde la base de que sin derechos, la justicia es una mentira y la democracia, una farsa.”<sup>68</sup>

Il destino dell’Europa e dell’America Latina, come pure il destino dell’Africa, dipende da quando e in che misura la tolleranza verrà ad esaurirsi prima di condurre a giustizia ed equilibrio sociale. La tolleranza, dunque, è divenuta una questione politica. Per i cittadini, il discorso del contrasto sulla base della scarsità delle risorse e della limitatezza dei beni e delle posizioni di ruolo disponibili, qualunque esse siano, ecc. ha comportato una *escalation* di apprezzamenti negativi sulle differenze percepite, ovvero una decrescita della tolleranza. Secondo Broekman, ad esempio, questo discorso ha polarizzato gli interessi sociali proprio all’interno del cuore di una neo-concepita cittadinanza all’interno dell’UE, a partire dal Trattato di Roma nel 1957, proprio mentre ha scavato e scava ancor più l’abisso fra gli autoctoni e gli immigrati nell’UE.<sup>69</sup> Per il cittadino della UE, i processi migratori sono diventati il banco di prova della percezione delle differenze ed un test per la tolleranza; mentre i processi di dialogo politico con le minoranze etniche e linguistiche, ovvero il pieno riconoscimento degli immigrati in quanto attori sociali e giuridici, sono il banco di prova della percezione delle differenze e il test per la tolleranza nella società democratica e postglobale in America Latina.

Tolleranza reciproca, immigrazione, dialogo con le minoranze: ecco come si presenta la questione della cittadinanza, ovvero la que-

---

<sup>68</sup> *Documento de la Coordinadora de Organizaciones Mapuche de Neuquén: Documento Base Posición Mapuche Frente al Estado Nacional*, 2003, p. 13.

<sup>69</sup> Broekman 2000, pag. 13.

stione del riconoscimento dell'attore sociale come soggetto giuridico insieme alla e nella sua comunità di origine.

### **Istituzionalizzazione del riconoscimento dell' "altro"**

L'Europa discute della cittadinanza agli immigrati, attraverso la cittadinanza degli Stati membri. L'Europa dibatte sulla allocazione dell'uguaglianza mentre condivide spazi ed impiego. L'Europa si confronta con un grande numero di diverse lingue, come pure con le *performances* scadenti della sua amministrazione a livello degli Stati membri. Questo confrontarsi si esprime in diversi livelli di tolleranza: la tolleranza, infatti, intesa come base della solidarietà, presuppone una percezione dell'altro nel suo specifico, differente carattere. Una nuova percezione costituisce poi la base per un dialogo con le minoranze.

Questo punto ha più conseguenze, tutte difficili da comprendere nei termini delle filosofie dominanti, nei termini delle filosofie che vedono l'ordine sociale come ordine di mercato; filosofie dominanti particolarmente nel mondo dell'economia dei mercati finanziari.

Prendiamo ad esempio le fondamenta filosofiche per la nozione di Rawls di un individuo che è *unencumbered self*: un "sé senza ipoteche". Una nozione sconcertante! Rawls comprende questo sé come l'agente primo nel performare le scelte, nell'eleggere valori e assumere posizioni morali originate dalla storia, dal contesto e dall'ambiente sociale e biologico in cui vive.<sup>70</sup> La determinazione di questo sé come *unencumbered individual agent* denuncia la priorità politica e sociale delle scelte che gli individui compiono nella vita sociale, lasciando intendere la vita come il totale di tali scelte. Anche la cittadinanza e l'uso stesso del linguaggio è una questione di scelte, come l'educazione, la formazione, la religione e le stesse emozioni. E' in questo individualismo che consiste, per Rawls, la libertà: libertà nel senso di assoluta autonomia.

Sandel propone allora un nuovo progetto formativo (*formative project*), basato su una comprensione della società e delle sue politiche

---

<sup>70</sup> Broekman 2000, pag. 14

meno individualista.<sup>71</sup> Sandel rileva l'impossibilità fattuale, ieri come domani, dell'instaurarsi di un ampio consenso sulle questioni etiche e sulle desiderate strutture sociali fino a quando l'economia di mercato finanziario e la sua filosofia individualista domineranno la società Occidentale. Sandel naturalmente muove dall'idea che vi sia un solo Occidente: qui, comunque, è il caso di distinguere fra due Occidenti!

Lo scopo del progetto formativo di Sandel è la fondazione di nuove forme della cittadinanza e l'emergere di nuove identità.

Si tratta allora di una identità generata all'interno della persona, soprattutto attraverso l'educazione, secondo Taylor; una identità generata all'interno che poi diviene portatrice di politiche dirette verso l'esterno: il "multiculturalismo", insomma, inizierebbe in noi stessi.<sup>72</sup>

Ma l'antropologia osserva. Il multiculturalismo inizia in noi stessi –e concordo–, ma solo se ce lo permette il mercato. Ovvero, solo nella misura in cui ogni società fa sì che il mercato lo permetta. Ed è questo oggi il ruolo dell'antropologia nella società moderna: nel multiculturalismo, contrastando il principio del mercato finanziario che giuridifica il mondo della vita (*Lebenswelt*),<sup>73</sup> ovvero sostituendo socialmente e politicamente ordini giuridici differenti dall'ordine di mercato!

Il "multiculturalismo", comunque, non appare come esclusivo risultato delle indicazioni dei politici –e concordo; la formazione di identità è un prerequisito essenziale per realizzare tolleranza e permettere una gestione creativa delle differenze percepite –e concordo ancora. Così, condivise tali riflessioni, la questione può dunque essere formulata in modo radicale: in cosa consiste il "multiculturalismo"? E' un *io* nella mia autonomia e nei miei diritti inalienabili oppure è un *sé* come ricettore d'indicazioni costitutive, da parte di politici, costituito insieme agli altri *sé*? Insomma, è un *sé* come vero e proprio essere sociale?

Certamente riconosco che la cittadinanza attiva viene alla luce

---

<sup>71</sup> Sandel 1966, pp. 344-351

<sup>72</sup> Per Taylor la tolleranza ha comunque una dimensione politica, ed è una questione di riconoscimento politico in grado di fondare identità. Ma proprio la formazione di identità appare un prerequisito per realizzare tolleranza. Cfr. Taylor 1994

<sup>73</sup> E' sufficiente proseguire nella direzione della *Umkehrung des subjekts*. Cfr. Palmisano 1996, pag. 190 e 2006, pagg. 17-23

quando riusciamo a sviluppare queste basi dirette verso l'interno, per la fondazione del multiculturalismo. Certamente devo riconoscere questo dialogo dell'*io* rivolto al suo interno, ma le *herrschenden Verhältnisse* sono lì: sono le *Verhältnissen der Herrschenden*, ovvero delle *transnational holdings*. Sono proprio queste ultime a svolgere un ruolo di primo piano nel processo di giuridificazione del mondo, attraverso l'ordine del mercato finanziario.

La questione dunque verte su una politica del riconoscimento diretto verso l'interno, nel mio dialogo interno, ma che prepara all'accettazione della pluralità degli altri. La questione, insomma, verte sulla istituzionalizzazione di questo riconoscimento, e non può disconoscere la struttura delle relazioni sociali imperanti in Occidente; almeno, in un certo Occidente.

### **L'educazione e la lingua nel mondo postglobale**

La cittadinanza attiva viene alla luce quando riusciamo a sviluppare queste basi, dirette verso l'interno, per la fondazione del multiculturalismo, senza però dimenticare che questo ultimo non è una merce. I contesti culturali ci sfidano a percepire diversamente, e ci invitano a parlare più di una lingua. Le idee che l'Europa e l'America Latina hanno su una società che inizia a prestare attenzione alle lingue sono le idee che più in questo contesto ci interessano. Ogni lingua nativa rappresenta un *sé* in mezzo ad altri *sé*, rappresenta quindi una sfida a trascendere i limiti dei *sé* particolari. Così sono da intendere le lingue, e non come merci che possono o meno destare interesse nel consumatore.

Del resto, ascoltare gli altri implica questa duplice domanda: “perché la cultura è un plurale e non un singolare? perché la cultura non può essere venduta né acquisita ma solo condivisa?”. Ognuno può tentare di trovare una risposta a tali domande. “La pluralità conduce all'armonia che è invece impossibile al singolare”, secondo Broekman.<sup>74</sup> Così rispondendo, l'*uomo multiculturale* non solo realizzerebbe il riconoscimento della pluralità in se stesso, ma trasformerebbe anche il discorso giuridico ed amministrativo in un discorso di tolleranza quantomeno al

---

<sup>74</sup> Broekman 2000, pag. 17

livello della comunicazione e della democrazia,<sup>75</sup> che non è un discorso di mercato.

Per affrontare questo discorso, l'educazione svolge certamente un ruolo primario, fermo restando che il "multiculturalismo" non si riduce nella educazione dell'individuo.

La Educación Multicultural [Intercultural] en esta perspectiva no se reduce a la enseñanza bilingüe, ni a la incorporación de elementos de la cultura 'material' o 'espiritual' indígena. Implica otros desafíos, quizás más complejos, pero también más políticos. Ante las posibilidades de estatuir la cultura mapuche, y codificar sus rasgos más pertinentes para establecer políticas o programas culturales y educativos, sería más político asumir la multiculturalidad como un problema a actuar, actualizar, y transformar tanto a nivel del Estado como en la sociedad en su conjunto, aspecto este último muy vinculado a la educación. No es el caso, en este sentido, de promulgar una educación intercultural que haga ortodoxa la cultura mapuche y la haga funcional a los modelos hegemónicos despolitizando, (o desestructurando) la relación de la identidad con la lengua, la cultura y la política. Pienso en la [interculturalidad] multiculturalidad como estrategia y no como programa educativo.<sup>76</sup>

E' un processo lungo; anzi, molto lungo. Soprattutto quando si tiene presente che- l'Occidente non è uno, ma se ne contano almeno due. Ricordare poi che *die herrschenden Verhältnisse sind die Verhältnissen der Herrschenden*, ovvero i rapporti imperanti sono i rapporti imposti dalle *multinational holdings* e dalle *transnational holdings*, contribuisce a fare comprendere le difficoltà di gestione democratica di un tale processo. Del resto, il diritto nazionale ha sovrapproliferato: in questo contesto, trionfano il diritto imposto dal mercato finanziario e i diritti sopranazionali, che però rimangono deboli di fron-

---

<sup>75</sup> Broekman 2000, pag. 17

<sup>76</sup> Cfr. Diaz 2003, pag. 9

te al diritto imposto dal mercato finanziario. Per di più, gli stessi diritti nazionali non possono disconoscere i diritti di fronte allo Stato né, in particolare, i diritti consuetudinari; non possono insomma disconoscere tutti i diritti che rientrano nel movimento internazionale di riconoscimento dei diritti dei gruppi e dello “uomo in quanto tale”: il movimento dei diritti umani.

### **Il mercato e la giuridificazione**

In questa epoca postglobale, così come definita, è dunque in corso un processo di grande interesse: la fondazione e formazione di un diritto senza Stato. Questo processo è a uno stadio molto avanzato, più di quanto si riconosca e si immagini. E questo è molto preoccupante. Stiamo assistendo difatti ad una trasformazione negli attori e soprattutto nella produzione normativa, muovendoci verso una moltiplicazione degli attori e della produzione normativa. Tutto ciò appare inquietante, specialmente quando si considera la virtualità dei mezzi di comunicazione: spesso non si conosce da chi sia prodotto effettivamente questo ordine-diritto né cosa sia realmente prodotto, con quali effetti e in quale momento tali effetti saranno riconoscibili.

I diritti umani sono parte di questa negazione delle grandi recite che è in se stessa una grande recita. In questo contesto analitico, i diritti umani possono perfino apparire come una ideologia preoccupante, forse pericolosa per le democrazie e per la vita sociale di miliardi di persone.

Se abbiamo difatti ben presente la teoria giuridica, non possiamo ignorare la filosofia del diritto: von Jhering chiarifica che non esiste altro nel diritto se non una *Interessenjurisprudenz*,<sup>77</sup> e cioè non vi è mai stato nella storia dell’umanità un diritto che non sia stato rivendicazione di interessi. Allora, rivendicazione dei diritti umani è rivendicazione di quali interessi? da parte di chi? Oggi più che mai ha senso porsi questa domanda: da chi nasce tale ideologia? da chi vuole uno Stato sempre più debole? da chi oggi pensa che il potere dello Stato sia ormai superabile proprio in termini di giuridificazione? Le etnie, a questo

---

<sup>77</sup> Von Jhering 1963 (1872)

punto, sono totalmente schiacciate dal macchinario che si è messo in moto. Ma chi gestisce attualmente questa policentrica e frammentata macchina giuridica? Ora, abbiamo un diritto senza Stato; ma solo perché l'ordine che abbiamo è l'ordine del mercato finanziario, e non per scelta consensuale dei cittadini del mondo.

Se è plausibile quanto qui affermato, siamo di fronte a qualcosa di nuovo; e cioè che anche l'ideologia dei diritti umani sia proprio ideologia, in un mondo di grandi recite nascoste, e cioè una ideologia che nasconde interessi. Ma di chi sono questi interessi? dei gruppi etnici? delle minoranze? Risulta difficile credere in questo battersi negli interessi delle minoranze da parte di attori di dubbia identità. Se nella prassi giornaliera, durante il mio lavoro all'interno delle organizzazioni internazionali, guardo a chi si batte per questi diritti, resto sconvolto nel riconoscere gli attori... C'è una burocrazia nella gestione dei diritti umani che ha una chiara matrice.

Al contempo rilevo che anche il relativismo culturale è una grande recita.

Il multiculturalismo contrasta con il mercato, con la logica del mercato: la cultura è plurale, non si può né vendere né comprare. Ma anche il multiculturalismo è, infine, esposto al mercato.

Esiste insomma una differenza fra il mercato di scambio e il mercato finanziario, e l'ordine mondiale attuale è un ordine di mercato prima ancora che un ordine giuridico in senso stretto, perché la giuridificazione passa attraverso le relazioni di mercato. Quindi lo stesso multiculturalismo, che pure è una possibilità di libertà, ricade in questa problematica: far parte di strumentalizzazioni di questo genere e quindi subire anche esso processi di mercificazione.

### **Una risposta emica**

Ho seguito con grande attenzione ciò che avviene ad Otavalo, perché penso che sia di notevole interesse per la riflessione in antropologia politica e giuridica.

Molte delle mie considerazioni si basano in effetti su osservazioni relative all'azione sociale, economica e politica riscontrata in Otavalo. Cito i Mapuche, infine, perché offrono un esempio straordinario per

come contestualizzare l'etnografia e la autoetnografia nei nuovi processi economici e politici in corso nell'epoca postglobale. Non esiste infatti possibilità di etnografia se non in una contestualizzazione nazionale e internazionale.

Per ciò che ho osservato ad Otavalo, dunque, si rileva una grande capacità di interpretare le difficoltà in chiave positiva, addirittura come stimoli o perfino come risorse per potenziare le relazioni interetniche all'interno di quella comunità particolare. Rilevo poi una netta non chiusura di fronte al mondo esterno; addirittura una disponibilità a battersi all'interno di quelli che sono i mercati nazionali e internazionali; una disponibilità, potrei osare, ad andare nella bocca dei leoni... Ad Otavalo i cittadini si impegnano attivamente nel mercato di scambio, un mercato che permette relazioni sociali forti. Nel caso specifico, ritengo che l'ingresso nel mercato di scambio internazionale abbia incrementato le relazioni sociali e l'identità etnica e l'identità interetnica, costituendo una visione forte, in prospettiva locale e nazionale, dei ruoli e degli status in quanto "cittadini di Otavalo". Il richiamo dei dirigenti della comunità alle obbligazioni dei cittadini e non soltanto ai diritti dei cittadini, dimostra che la comunità locale risponde, al di là di ogni dubbio, attivamente e congruentemente alle sfide provenienti dall'esterno. Gli attori sociali non praticano solo il continuo riferimento ai loro diritti: ciò significa che ci troviamo di fronte ad attori sociali di primaria grandezza... Dunque, se questi attori sociali compiono operazioni di successo all'interno del mercato di scambio internazionale, operazioni che di fatto rafforzano le identità oltre a fornire crescita economica, mostrano che ad Otavalo sono state trovate soluzioni, nate all'interno di Otavalo, a problemi economici "internazionali". La mia domanda provocatoria a Conejo è allora la seguente: state pensando a trasformarvi in una *transnational holding* o no? Il vostro passo successivo è la vostra trasformazione in una *transnational holding*, la prima su base etnica anziché nazionale? In questo caso, se così fosse, mi auguro che voi vogliate appoggiare lo Stato dell'Ecuador, anche perché una delle funzioni primarie delle *transnational holdings* è quella di fungere da quinta colonna, almeno nel caso di certi Stati...



## BIBLIOGRAFIA

Broekman, Jan M.

- *Recht und Anthropologie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1979
- "Juristischer Diskurs und Rechtstheorie", in *Rechtstheorie*, Vol. XI, 1, 1980
- "Changes of Paradigm in the Law", in Peczenik, A.; Lindahl, H.; v. Roermund, B. (eds.), *Theory of Legal Science*. Dordrecht, Reidel: Synthese Library, 1984
- "Justice as Equilibrium", in *Law and Philosophy*, V, 1985a:369-391
- "Legal Subjectivity as a Precondition for the Intertwinement of Law and the Welfare State", in Teubner, G. (ed.), *Dilemmas of Law in the Welfare State*. Berlin: de Gruyter, 1986
- "Holism, Law, and the Principle of Expressibility", in *Rechtstheorie*, Vol. XXI, 4, 1990
- *Recht en Anthropologie*. Brussels: E. Story-Scientia, 1991
- "Poetic Justice and Perelman", in *Rechtstheorie*, Vol. XXIII, 2, 1992:177-187
- *Intertwinements of Law and Medicine*, Leuven: University Press, 1996
- *A Philosophy of European Union Law*, Paris/Leuven: Peeters, 1999
- "Solidarity and Multiculturalism". Paper presented at *The 1999 World Congress*, New York May 2000

Diaz, Raoul

- *La interculturalidad en debate. Apropiaciones teóricas y políticas para una educación desafiante*. Universidad Nacional del Comahue (Argentina), 5 de marzo de 2003, [http://www.aulaintercultural.org/article.php3?id\\_article=80](http://www.aulaintercultural.org/article.php3?id_article=80)

Fiss, Owen

- The immigrant as Pariah, in *Boston Review*, October-November 1998

Habermas, Jürgen e Taylor, Charles

- *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*. Feltrinelli, Milano 1988
- *Faktizität und Geltung*. Suhrkamp, Frankfurt/M., 1992

von Jhering, Rudolf

- *Der Kampf ums Recht*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963 (1872)

Palmisano, A. L.

- "Cultura e libertà in prospettiva antropologica", in *Giovani realtà*, 35-36, 1990
- "Sein and Mimesis", in *Law, Life and the Images of Man. Modes of Thought in Modern Legal Theory*. Festschrift for Jan M. Broekman, Fleerackers, F., van Leeuwen, E. and van Roermund, B. (eds.). Berlin: Duncker and Humblot, 1996
- *Tractatus ludicus. Antropologia dei fondamenti dell'Occidente giuridico*. CNR, Istituto di Studi Giuridici Internazionali. Monografia 6. Napoli: Editoriale Scientifica, 2006

Rawls, John

- *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1971

Rousseau, J. J.

- *Du Contrat Social*.

Sandel, Michael, J.

- *Democracy's Discontent*. Harvard University Press, 1966

Schütz, Alfred

- *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981 (1932)
- *Theorie der Lebensformen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981
- *Das Problem der Relevanz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982

Taylor, Charles

- "The Politics of Recognition", in Amy Gutman (Ed.), *Multiculturalism*. Princeton University Press, 1994



**Vaclav Belohradsky**

Università di Trieste, Italia

## **LA GLOBALIZZAZIONE E I PARADOSSI DEL MULTICULTURALISMO**

Assieme alla parola “globalizzazione, la parola multiculturalismo è oggi una parola-tuttofare che indica una serie di fenomeni eterogenei e spesso contraddittori. Con questo termine vengono indicate ad esempio le soluzioni pacifiche e durature date ai problemi creati dalla presenza dei residui delle minoranze linguistiche negli Stati nazionali (i Baschi, gli altoatesini, gli ungheresi in Transilvania e Slovacchia), alle conseguenze del colonialismo e della fallita decolonizzazione - fallita perché strumento della guerra fredda – nel Terzo mondo, le riforme del diritto alla cittadinanza che mirano a renderla più inclusiva, aperta anche agli “stranieri culturali” come li chiama Sartori).

Nell’insieme si tratta di una parola che esprime ed elabora politicamente la differenza tra l’universalizzazione e la globalizzazione. La prima significa l’espansione di un modello di vita condiviso come universale da un numero crescente di etnie e culture; la seconda indica invece le conseguenze socio-culturali della vicinanza senza somiglianza, la caduta delle frontiere senza che questa sia compensata dall’espansione di un comune modello culturale di riferimento effettivamente condiviso.

La globalizzazione non solo aumenta le differenze ma diminuisce contemporaneamente le possibilità di sottrarsi al confronto con esse, di evitare il conflitto - le distanze di sicurezza tra le culture diverse si sono accorciate radicalmente. Claude Levi-Strauss nel suo *I tristi tropici*, uno dei testi più importanti del Ventesimo secolo, mostra come intersecarsi ed intrecciarsi delle culture diverse in un contesto non-universalizzante e di sovrappopolazione porta alle aberrazioni antropologiche come il razzismo o il sistema delle caste impure, alla tentazione cioè di negare l’umanità ad intere etnie o razze perché la vicinanza del diver-

so, dello “straniero culturale” suscita panico morale ed incontrollabile ansia.

Voglio riflettere ora sulla situazione politico-sociale in cui oggi la parola “multiculturalismo” circola come programma politico assumendo progressivamente un significato più problematico e contraddittorio rispetto a quello che aveva invece negli anni Ottanta e Novanta, quando veniva considerato un’evoluzione naturale della “politica del riconoscimento e dei diritti umani”.

In tutte le sue varianti, il termine “multiculturalismo” ha un nucleo semantico consistente e questo è la differenza radicale tra la società multirazziale e quella multiculturale. *Una società è multirazziale quando la ansia che la diversità razziale o etnica necessariamente suscita, viene compensata dall’accettazione, da parte di tutte le minoranze etniche e razziali componenti lo Stato, di un modello culturale comune, interiorizzato, condiviso e difeso come universalmente valido.* L’universalismo culturale, il modello unico di riferimento, compensa il particolarismo razziale o etnico: un ufficiale nero saluta la bandiera francese, ecco un’immagine eloquente della multirazziale Repubblica francese.

La società *multiculturale* è radicalmente diversa: in essa la differenza razziale o etnica fonda anche il diritto di rivendicare “una diversità culturale”, coerente con la propria “differenza razziale o etnica” e così dà ad essa una legittimità culturale rafforzandola. *Multiculturali* sono dunque quelle società in cui viene meno la funzione compensativa del modello culturale universalistico, la cui condivisione generale rassicurava gli appartenenti alle maggioranze dominanti che le differenze razziali o etniche non saranno fonte di disintegrazione della società. L’aspirazione di tutte le minoranze “diverse” ad accettare, condividere ed attivamente difendere il modello culturale unico era la fonte di sicurezza e di legittimità in tutta la società, anzi ne costituiva un punto di orgoglio collettivo.

Dalla differenza tra la società multirazziale e quella multiculturale discende la differenza tra le politiche di integrazione e quelle di assimilazione. Nella prospettiva *multiculturale* l’ideale di integrazione doveva essere ripulito dalle immagini svalutate di sé, imposte ai popo-

li non europei dal 1492, e così distinto chiaramente dall'ideale di assimilazione. L'assimilazione si basava sul disconoscimento e sulla svalutazione dell'identità culturale indigena, considerata un *handicap* da superare accettando l'identità più universale, quella occidentale; l'integrazione deve basarsi invece sul riconoscimento dell'altro, sulla volontà di integrare nella società la sua diversità e di condividere come ricchezza collettiva la comprensione della sua identità culturale e storica. Codificato nei concetti considerati neutrali o apolitici, il disconoscimento spinge le sue vittime al disprezzo di sé - da qui l'importanza del movimento "politically correct" che cerca di correggere le tracce del disconoscimento dei diversi nel linguaggio quotidiano. L'assimilazione è il risultato del disconoscimento, mentre l'integrazione dovrebbe essere il risultato del riconoscimento, della comunicazione libera da dominio in virtù della quale la differenza dell'uno viene condivisa da tutti.

Il termine "multiculturalismo" assunto come programma politico indica dunque l'insieme di politiche basate sul riconoscimento della differenza culturale, anziché sulla promozione dell'assimilazione dei diversi alla cultura definita come superiore o "universalmente valida". La trasformazione dell'EU da un'alleanza stabile di Stati nazionali in una *res publica*, fondata su una costituzione europea fortemente condivisa e su una cittadinanza europea garantita da una legalità cogente, è la preconditione della capacità dei paesi europei di integrare - non di assimilare - gli "extra-comunitari. Ma l'Europa attuale è contraria a questo sviluppo, le ondate del nazionalismo che percorrono non solo i paesi di recente adesione - dove le ondate nazionalistiche non sono spesso che reazioni infantili alla riconquistata indipendenza dalla Russia - ma anche la Francia, l'Olanda o la Danimarca, hanno sepolto la costituzione. Bisogna comunque riconoscere che l'antiassimilazionismo potrebbe essere usato da parte della maggioranza dominante come pretesto per giustificare il rifiuto di creare le condizioni sociali e culturali necessarie per le politiche efficaci di integrazione, ad esempio di riformare i programmi scolastici, il diritto alla cittadinanza e l'estensione dei diritti sociali.

I sociologi americani usano l'espressione "frame" per indicare il quadro della situazione verso cui tendono le sue diverse definizioni

individuali o di gruppo; il *master frame* è poi il quadro dei quadri, ovvero il quadro più trasversale ed unificante (o sinergico) della situazione.

Cercherò ora di definire cinque aspetti o fattori che determinano, credo almeno, il quadro attuale della discussione sul multiculturalismo – cioè il suo *master-frame*. Credo inoltre che questi cinque punti illuminano anche la intrinseca contraddittorietà del termine “multiculturalismo” che spiega il progressivo declino, caratteristico di questi ultimi vent’anni, delle politiche basate sul riconoscimento.

### **1. L’avvento della società della comunicazione**

Il primo fattore di ambiguità e di contraddittorietà del concetto di multiculturalismo è la sua relazione costitutiva alla cultura postmoderna che ha messo in rilievo il filosofo italiano Vattimo (1988, 21-41). Secondo lui il multiculturalismo è una conseguenza culturale della forma che la società industriale ha assunto in seguito all’avvento della società della comunicazione, cioè dell’enorme espansione della comunicazione e del ruolo dei *mass media* che la rende irrimediabilmente caotica e complessa. Questo “caos comunicativo” rende impossibile pensare la storia come un corso unitario; la dissoluzione dell’universalismo modernista e la nascita del multiculturalismo è dunque una conseguenza dell’espansione della comunicazione di massa che dissolve “i punti di vista centrali ancorati ai grandi racconti della modernità”. La tecnologia delle comunicazioni di massa hanno provocato l’avvento di una società in cui, in virtù dell’abbondanza comunicativa, si è resa trasparente la relatività di ogni identità culturale, la sua storicità, le sue origini mitiche, il suo radicamento nella storia di un popolo, la contingenza storica del suo linguaggio e del suo particolarismo comunitario. Gli appartenenti alla società della comunicazione sono costretti a far esperienza – ciascuno a modo suo - dei limiti storici delle proprie versioni del mondo, e nessuno può sottrarsi a quest’esperienza di relativizzazione, a meno di non crearsi un mondo fittizio, protetto da barriere artificiali e da un *credo* fondamentalista. Il fondamentalismo infatti non è che un tentativo di evitare l’esperienza di relativizzazione della propria identità e del mondo storico che l’ha generata.

Nella prospettiva di Vattimo sono trasparenti tutte quelle società *in cui è diventato impossibile camuffare come universali o “sovra-storici” gli interessi particolari e i presupposti storici limitati che stanno alla base della pretesa di alcuni gruppi di imporre la loro versione del mondo come “oggettiva” e “universalmente valida”*; in cui è diventato evidente che non possiamo raggiungere un fondamento ultimo e stabile della storia, ma “possiamo però esplicitare il carattere plurale dei racconti, farlo agire come elemento di liberazione dalla rigidità dei racconti monologici, dai sistemi dogmatici” (cf. Vattimo, 1988, 40).

La logica del mercato di informazione richiede che “tutto”, in qualche modo, diventi oggetto di comunicazione e questa moltiplicazione vertiginosa della comunicazione, questa “presa di parola” di un numero crescente di sub-culture, è l’effetto più evidente dei *mass media*, “ed è anche il fatto che - intrecciato con la fine, o almeno la trasformazione radicale, dell’imperialismo europeo - determina il passaggio della nostra società alla postmodernità. Non solo nei confronti con altri universi culturali, ma anche al proprio interno, l’Occidente vive ... una pluralizzazione che appare irresistibile, e che rende impossibile concepire il mondo e la storia secondo punti di vista unitari” (Vattimo, 1989, 13).

La conseguenza dell’avvento della società trasparente e del conseguente intrecciarsi contaminante tra i linguaggi e vocabolari appartenenti alle culture e civiltà diverse, è il generale indebolimento, a partire dagli anni Ottanta, delle definizioni della realtà. Quest’interpenetrazione dei vocabolari, esasperata dai *mass media*, porta necessariamente alla consapevolezza collettiva in Occidente che la pretesa all’universalità che noi associamo alle definizioni della realtà egemoniche, è irrimediabilmente violenta e priva di legittimità. La possibilità di informarsi sulla realtà nei suoi più vari aspetti porta necessariamente alla dissoluzione di una concezione unitaria della storia. E questa dissoluzione deve essere considerata come “senso” della storia di questi ultimi trent’anni e la pre-condizione del multiculturalismo.

Riassumiamo dunque la tesi di Vattimo: l’esperienza del “relativismo culturale” cui nessuno può sottrarsi nella società della comunicazione di massa è il fondamento legittimante del multiculturalismo,



ovvero delle politiche basate sul riconoscimento che hanno segnato l'ultimo terzo del Ventesimo secolo. Sono dunque le scienze umane, in alleanza con le reti di comunicazione in veloce espansione, a dissolvere la visione unitaria della storia e la pretesa dell'Occidente industriale ad imporre a tutti i propri valori come universalmente validi e vincolanti.

Ora da queste considerazioni discende una domanda che rende contraddittorio il concetto di multiculturalismo: il celebrato "multiculti" è forse semplicemente la cultura della società trasparente (nel senso di Vattimo), ovvero della società della comunicazione, delle reti, dell'abbondanza comunicativa per cui è impraticabile nelle società che non hanno ancora raggiunto lo stadio dello sviluppo industriale caratterizzato dall'abbondanza comunicativa? Se rispondiamo sì, come ci suggeriscono le circostanze storiche, il "multiculti" elevato a norma generale della vita collettiva non è che uno dei volti del predominio dell'Occidente industriale sul resto del mondo, una specie di costruzione occidentale legata al fatto che le nostre società sono costruite dalla comunicazione. Una società che non è stata frantumata, relativizzata e pluralizzata dall'esperienza dell'abbondanza comunicativa, non può essere multiculturale.

Ecco dunque il primo paradosso: il multiculturalismo non è che una cultura particolare, non universale, accessibile nel suo senso effettivo solamente a quelle società che sono passate attraverso l'indebolimento generale dei concetti unitari e delle identità forti, generato dalla società della abbondanza comunicativa.

## **2. L'Iperborghesia: la spoliticizzazione delle culture**

Il secondo fattore di contraddittorietà riguarda l'egemonia (nel senso gramsciano che vuole dire la capacità di direzione fondata sulla identificazione degli interessi di una classe particolare con gli interessi di tutta la società) conquistato da una nuova classe che indico con un termine preso in prestito dal sociologo francese Duclos – *iperborghesia*. Nella "città del comando" della crescita economica questa classe sostituisce definitivamente, sul finire degli anni Novanta, la vecchia borghesia legata allo Stato nazionale e i suoi valori; si tratta di un *cor-*

*porate actor*, di un attore collettivo che, invocando la globalizzazione come valore normativo, considera come semplici vincoli da sciogliere le risposte che lo Stato nazionale ha dato, lungo il suo percorso storico, ad una serie di questioni riguardanti lo sviluppo economico.

Queste risposte includono anzitutto l'inclusione dei diritti sociali nel concetto di cittadinanza, l'istituzionalizzazione dello stato sociale e l'istituzione nel dopoguerra dei regimi di negoziazione collettiva sulle politiche industriali legittimate in termini di solidarietà nazionale, di fiducia pubblica, di aspettative generalizzate di collaborazione. La globalizzazione si configura, agli occhi dell'*iperborghesia*, come un'opportunità storica di sciogliere finalmente i vincoli politici che gli Stati nazionali hanno creato per governare la crescita economica e per distribuire, secondo criteri morali, i suoi effetti; nell'era dell'economia globalizzata questi vincoli vengono percepiti dagli "iperborghesi" solamente come "freni irrazionali della crescita economica".

Forse sarà utile un piccolo excursus nella storia italiana.

Nella cultura politica italiana è ancora vivo il ricordo di un influente saggio dal titolo "Il vuoto di potere in Italia" pubblicato sul *Corriere della Sera* nel 1975 dallo scrittore e regista italiano Pierpaolo Pasolini. La scomparsa delle lucciole dalla campagna italiana, avvenuta nei primi anni Settanta a causa dell'inquinamento, è per Pasolini la metafora di una mutazione politico-economica-antropologica epocale, che ha messo totalmente fuori gioco l'egemonia politica della borghesia nazionale, fondata sulla "centralità della Democrazia Cristiana".

Agli occhi di Pasolini la scomparsa delle lucciole dalla campagna italiana è un sintomo premonitore del processo attraverso cui s'afferma un'egemonia politico-antropologico-economica di tipo radicalmente nuovo: un *tecno-bio-potere* in totale rottura con i vecchi universi di valore, intrisi di nazionalismo e di valori religiosi, essenzialmente "paternalisti e patriarcali". Questa mutazione "incommensurabile", questa *ipermodernizzazione* guidata da un'*iperborghesia a-nazionale*, genera secondo Pasolini un nuovo tipo di potere, fondato sulla conoscenza specializzata controllata da potenti *lobbies* finanziarie internazionali, sempre più capaci di determinare le politiche pubbliche; questo nuovo potere promuove una crescita industriale non più governabi-

le dallo Stato *nazionale* democratico nelle sue diverse versioni e nemmeno da una borghesia nazionale, rappresentativa di un'egemonia culturale e politica, fondata ancora sulla fiducia illuminista nell'universalità della ragione e nei valori democratici. La crescita economica all'interno dello Stato nazionale è legittimata da un modello culturale incarnato dalla borghesia nazionale, mentre nell'economia globalizzata la crescita economica si è sottratta ad ogni senso e riferimento culturale – l'ulteriore crescita diventa l'unica fonte di legittimità. Ecco il nucleo del passaggio dalla borghesia alla iperborghesia.

Pasolini riconobbe allora, nel lontano 1975, i prodromi dell'incombente globalizzazione e della crisi irreversibile degli Stati nazionali "come luoghi propri della politica" che questo processo provocherà dappertutto, ma in Italia nel modo più visibile. Il blocco storico nazionale, formatosi nel secondo dopoguerra in continuità con molti valori del fascismo, ha perso negli anni Settanta la capacità di imporre i propri interessi come interessi universali della nazione e dunque la direzione della società. La sua egemonia si dissolve "nei fatti", perde ogni rilevanza politica reale, per sopravvivere solamente come un teatrino locale.

La parola "omologazione" che, assieme all'espressione "transumanar ed organizzar", ha avuto una grande risonanza in Italia negli anni Settanta, esprime bene l'idea che è ora tutta la tradizione politica occidentale ad essere superata. La civiltà formatasi sull'eredità greca e romana, attraverso il Cristianesimo, l'Illuminismo borghese, la rivoluzione industriale, il mercato libero che allocca le risorse razionalmente mediante *voluntary exchange* tra un'infinità di partecipanti, la società del benessere basata sulla promozione dei consumi di massa, la democrazia sociale incarnata nello stato assistenziale, la società socialista e l'economia pianificata - tutto questo è ormai retorica inattuale, irrimediabilmente svuotata.

Secondo la severa diagnosi di Pasolini, *questo* vuoto di direzione politica è epocalmente nuovo. La sua novità consiste nell'impossibilità di superarlo, nel processo politico basato sull'alternanza, dall'imporsi di un'egemonia *politica* alternativa, capace di rilevare il posto del vecchio blocco storico nella Città del Comando. E' entrato in crisi lo

stesso processo socio-culturale in cui le proposte politiche alternative, legittime e razionali, potrebbero affatto formarsi. E' entrata in crisi la politica come tale.

Torniamo però alla questione del rapporto paradossale tra l'iperborghesia e il multiculturalismo. L'iperborghesia rifiuta infatti come "retrogradi" i modelli culturali legati agli Stati nazionali e investe nelle strategie comunicative che mirano alla loro totale delegittimazione politiche. La "ideologia unificante" di questa classe è infatti l'ostilità preventiva verso i modelli di comunicazione capaci:

- (i) di difendere il valore che le comunità autonome hanno attribuito ad esempio ai paesaggi, agli stili di vita, agli oggetti, alle relazioni sociali, ai luoghi e ai loro significati tradizionali e
- (ii) di opporsi - in nome di questo valore condiviso - ai repentini cambiamenti che impone il capitalismo finanziario estremamente volatile e svincolato da ogni contesto storico proprio dell'epoca delle reti telematiche.

La vecchia borghesia nazionale ha acquisito, nel processo di formazione della cultura nazionale, la capacità di elaborare forme di responsabilità sociale e morale collettiva e di negoziare con la società nel suo insieme i mutamenti necessari per accelerare la crescita industriale. Il problema politico dell'iperborghesia è quello di colmare, dopo la messa fuori gioco dello Stato nazionale, il vuoto di istituzioni che sono capaci di imporre vincoli benefici al mercato per tenere a freno le tendenze suicide - di tipo ecologico e sociale - inerenti alla società in cui la ulteriore espansione del mercato diventa l'unica fonte di legittimità politica.

Complessivamente le invocazioni in termini normativi della globalizzazione legittimano la dissoluzione del contratto sociale "che gli Stati nazionali avevano garantito nell'ultimo secolo, un legame fondato sulla regolazione pubblica dei rapporti di lavoro e sull'integrazione delle classi lavoratrici ... (*il che*) pregiudica le stesse giustificazioni culturali ed ideologiche degli Stati moderni" (Dal Lago 1999, 200).

Riassumendo possiamo dire che la globalizzazione è un costrutto politico che serve per legittimare le strategie politiche dell'*iperborghesia* promuovendo i suoi interessi economici - non si tratta di un pro-

cesso “senza centro e senza méta”. La globalizzazione è quel processo in cui si costituisce l’egemonia dell’*iperborghesia*, la quale ha spodestato dappertutto l’egemonia delle borghesie nazionali che hanno rappresentato per più di due secoli un modello culturale universale, capace cioè di legittimare la crescita economica e di mobilitare le masse nazionali per sacrificarsi per essa. Dal punto di vista di questa nuova classe egemonica, dell’*iperborghesia*, tutte le culture sono uguali nella misura in cui nessuna di queste può ormai pretendere di diventare un modello legittimante della crescita economica; nell’era dell’economia globalizzata questa non si richiama più a nessun modello culturale radicato nella storia di un popolo.

Il rapporto tra la fine della borghesia nazionale e il multiculturalismo è un aspetto repressivo del *multiculturalismo* che bisogna approfondire. Non paghiamo l’uguaglianza delle culture con la loro totale *spoliticizzazione* da parte dell’iperborghesia?

Da queste considerazioni deriva un paradosso: il multiculturalismo non è che uno strumento di dominio della iperborghesia, la quale vede tutte le culture uguali in quanto nega a ciascuna un qualsiasi ruolo politico. La pubblicità italiana, dove in questi ultimi tempi abbondano i dialetti, è forse l’esempio più eloquente - come spesso accade in Italia, un paese in cui i difetti del sistema diventano evidenti come sotto una lente di ingrandimento - di questa uguaglianza delle culture spoliticizzate, castrate che non hanno più alcun peso nel dialogo che, per trovarne un “senso umano” come disse Papa Giovanni Paolo II una volta, conduciamo con le forze anonime che guidano la crescita economica.

E’ stato il filosofo Slavoj Zizek (1998, 64) a mettere in luce questo punto con particolare radicalità:

“All’inizio... c’è il capitalismo chiuso entro i confini dello Stato nazionale, che si accompagna anche al commercio internazionale (scambio di merci tra Stati nazionali sovrani); a questa fase segue quella del rapporto di colonizzazione, in cui il paese colonizzatore assoggetta (economicamente, culturalmente, politicamente) quello da colonizzare e lo sfrutta; il momento finale di questo processo è quindi il paradosso della colonizzazione, in cui ci sono solo colonie e non esistono più paesi co-

lonizzatori. Il potere coloniale non è più esercitato da uno Stato nazionale, ma da un 'impresa globale. ... l'ideologia ideale per un capitalismo del genere è il multiculturalismo, una visione che, da una posizione di vuota globalità, tratta *qualsiasi* cultura locale come il colonizzatore tratta i propri colonizzati: «aborigeni» di cui bisogna studiare con cura gli usi e costumi e «rispettarli». Ovvero: il rapporto tra il tradizionale colonialismo imperialista e l'autocolonizzazione globale capitalista corrisponde esattamente a quello tra l'imperialismo culturale dell'Occidente e il multiculturalismo. Come il capitalismo globale implica il paradosso di una colonizzazione senza metropoli, senza Stati nazionali colonialisti, il multiculturalismo ha in sé la distanza e/o il rispetto condiscendente dell'eurocentrismo nei confronti delle culture locali che non nascono dalla propria cultura specifica. .. Il multiculturalismo è un razzismo che ha svuotato la propria posizione da qualsiasi contenuto positivo (il multiculturalista non è direttamente razzista, in quanto non contrappone all'Altro i valori specifici della propria cultura)...”

Da questo punto di vista il multiculturalismo sembra, paradossalmente, un'ideologia inventata, divulgata e imposta dall'*iperborghesia* per poter confrontarsi solamente con le culture incapaci di delegittimarla, utili al massimo come veicolo di pubblicità; in riferimento alle culture spolicizzate non è possibile legittimare alcuna egemonia politica alternativa. Il “multiculti”, anziché rappresentare un approfondimento della democrazia, consegnerebbe la città del comando della crescita economica definitivamente nelle mani della *iperborghesia* aculturale ed anazionale.

### **3. Dalle differenze negate alle differenze comunicate: perché le culture diverse in una società multiculturale non possono rimanere diverse**

Terzo punto è la contraddittorietà intrinseca del concetto di multiculturalismo che riassumo in questa formula: se sono capace di comunicare la mia diversità a quelli da cui mi distingo sono ancora diverso? Una domanda simile a quella più antica: se so di credere credo ancora? Il verbo “sapere” cambia radicalmente il verbo credere, almeno nella visione illuminista. In un senso assai simile comunicare la propria diversità con successo agli altri ci fa entrare in uno spazio fatto

di “differenze comunicate e comprese” e dunque condivise. La diversità si riduce.

Peter Blau (1995) nella sua ricerca sul “paradosso del multiculturalismo” mette in luce con semplicità un aspetto essenziale di questa contraddizione.

“Per essere pienamente vittorioso, il multiculturalismo richiede che i membri delle varie culture non soltanto prendano parte alle espressioni artistiche di altre culture o di loro modi di vestire e di mangiare, ma partecipino attivamente alla loro vita sociale. Questo implica che le persone selezionino i colleghi o addirittura gli amici non esclusivamente o principalmente scegliendo nella propria cultura, ma cercandoli spesso in altre. Se questo è il caso, ci sono buone probabilità che alcune di queste relazioni interculturali diventino amicizie strette o anche legami d’amore, e qualcuno di questi ultimi facilmente finirà in un matrimonio interculturale. Questo è il paradosso del multiculturalismo. Il suo successo (l’accreciuta comunicazione e legami tra le culture diverse) può portare (alla situazione in cui) la popolazione multiculturale non è più multiculturale ma si è amalgamata in un crogiuolo”.

Il paradosso di Blau può essere riformulato in questi termini: più successo ha il multiculturalismo come un modo condiviso di essere degli appartenenti ad una società, meno probabile è che le culture diverse possano rimanere diverse – una contaminazione reciproca diventa inevitabile.

Un altro aspetto di questa contraddizione verte sul problema che il politologo Giovanni Sartori ha indicato con la formula “stranieri culturali nella società democratica”. Egli parte da questa osservazione: la comunità pluralistica su cui si fonda la società democratica ha una struttura che i difensori del multiculturalismo tendono a rompere. Perché?

Ecco come Sartori spiega questo esito del “multiculti”:

“la domanda è: ... può il pluralismo accettare la rottura della comunità pluralistica?” La comunità pluralistica è caratterizzata dal fatto che le linee divisorie tra i gruppi sono multiple, basate su associazioni volontarie che non coincidono con le divisioni razziali, regionali, religiose o sociali. Laddove invece coincidono, e dove questa coincidenza è eleva-

ta a fonte suprema di legittimità del potere politico, vengono a mancare le basi di una coesistenza pacifica tra i “diversi” - le linee di divisione s’irrigidiscono e tutta la comunità pluralistica crolla. La convivenza pacifica è impossibile nelle comunità chiuse che impongono cioè, di sommare le linee di divisione (chi è cinese in Indonesia deve essere cattolico, chi è irlandese in Irlanda deve essere cattolico, chi è bianco deve essere protestante ecc.)” (cf. 1997, 492).

La rottura della comunità pluralistica consiste dunque nella ricomposizione delle linee divisorie tra i gruppi nel senso antitrasversale, nel senso cioè che una divisione rimanda ora necessariamente in modo vincolante un’altra. I gruppi vengono così ridefiniti in termini di coerenza culturale e politica; la trasversalità delle lealtà viene respinta e resa gerarchica - l’identità etnica implica obbligatoriamente una lealtà ideologica e politica. Le lealtà non sono più multiple ma si rafforzano reciprocamente per formare un’unità che non deve essere disaggregata o scomposta – e questo è un imperativo morale.

Peter Blau (1995, 63) sostiene, partendo da una prospettiva sociologica empirica, una tesi simile:

“In termini astratti, un prerequisito per il successo del multiculturalismo è l’intersecarsi delle differenze di classe e culturali, non la forte correlazione che si verifica attualmente. Si tratta di qualcosa di simile a quanto si verifica per le fratture politiche tra i partiti antagonisti, che sono essenziali per la democrazia. Se i conflitti su questioni differenti sono altamente correlati, possono causare difficoltà che minacciano tanto l’oppressione di chi perde, quanto la stessa esistenza della democrazia, mentre fratture intersecanti di tipo trasversale su questioni diverse modificano l’antagonismo e di conseguenza sostengono la democrazia. In modo corrispondente, solo quando le differenze subculturali della società non sono strettamente correlate, ma intersecano differenze di classe di vario tipo, ci si può aspettare lo sviluppo di una società multiculturale integrata.”

Il punto importante è questo: tra le culture che comunicano l’una con l’altra nasce una area di intelligibilità che possiamo chiamare “civiltà”. Così come l’insieme di dialetti di una lingua sono appunto comprensibili “in qualche misura” dai parlanti la stessa lingua, esiste



anche una competenza *civilizzazionale* che ci rende capaci di comprendere le culture che si intrecciano dentro uno spazio d'intelligibilità, cioè dentro una civiltà. Non esistono criteri universalmente accettati per discriminare le “lingue” dai “dialetti”, le varietà linguistiche sono spesso definite “dialetti” piuttosto che “lingue” perché i loro parlanti nativi non hanno uno Stato autonomo o perché il loro idioma manca di prestigio - spesso la lingua è il dialetto della classe superiore. Nel contesto della nostra riflessione il termine *dialetto* potrebbe essere usato semplicemente per riferirsi a variazioni nella prassi linguistica che sono considerate mutualmente intelligibili.

La differenza “lingua – dialetto” è così legittimata in termini politici. Pensiamo ad esempio all'inglese ed il serbo-croato. Sia l'inglese che il serbo-croato hanno due varianti principali (*British English* ed *American English*, serbo e croato, rispettivamente) insieme ad altre varianti minori. Per ragioni politiche, *British* ed *American English*, parlati da stretti alleati politici e militari, sono quasi universalmente considerati dialetti di una lingua unica, mentre le lingue *standard* di Serbia e di Croazia, le differenze tra le quali sono del tutto paragonabili alle differenze tra i dialetti dell'inglese, sono considerate come lingue distinte, dato che i rapporti tra i due paesi sono di aspra contrapposizione.

Ora la distinzione “lingua – dialetto” è simile a la differenza “civiltà - cultura”. La parola “civiltà” indica infatti l'area di intelligibilità tra le culture così come la parola “lingua” indica un'area di intelligibilità tra i dialetti. La competenza *civilizzazionale* nasce dalla condivisione di certi elementi – tecnica, diritto, mezzi di comunicazione (pensiamo all'*internet*) - ma può essere chiusa o inibita per ragioni politiche o di lotta per la supremazia come capita sovente nei rapporti tra il dialetto e la lingua (i parlanti il dialetto si rifiutano di appartenere alla stessa “lingua”).

L'integrazione presuppone, a differenza da mera assimilazione, dare voce e peso a questa area di intelligibilità, rappresentarla politicamente.

In margine forse possiamo riflettere brevemente su un'interpretazione molto riduttiva della parola “civiltà” nella teoria di *clash of civi-*

*lizations* proposta nel 1993 dal politologo americano Huntington. Egli definisce la civiltà come “the highest cultural grouping of people and the broadest level of cultural identity people have short of that which distinguishes humans from other species”. La civiltà poi dovrebbe essere definita dagli elementi comuni condivisi oggettivamente come lingua, storia, religione, costumi, istituzioni, e dall’identificazione soggettiva con certi simboli del popolo.

“People have levels of identity: a resident of Rome may define himself with varying degrees of intensity as a Roman, an Italian, a Catholic, a Christian, a European, a Westerner. The civilization to which he belongs is the broadest level of identification with which he intensely identifies. People can and do redefine their identities and, as a result, the composition and boundaries of civilizations change.”

Huntington poi prevede che i prossimi conflitti saranno quelli tra le civiltà. Per i primi secoli della modernità – pace di Westphalia – i conflitti erano principalmente tra i principi, i monarchi che cercavano di espandere le loro burocrazie, i loro eserciti, la forza dell’economia mercantile e il territorio che dominavano; dalla Rivoluzione francese i conflitti riguardavano gli Stati nazionali - “The wars of kings were over; the wars of peoples had begun”; la guerra fredda segna l’inizio del conflitto tra le superpotenze, o blocchi ideologici sostenuti dalle superpotenze; dopo la fine dei blocchi inizia l’era delle guerre tra le civiltà.

Che Huntington ha inquinato il concetto di civiltà con una pretesa implicita al predominio ideologico dell’Occidente non giustifica però un rifiuto di questo concetto. Penso che se diamo al concetto di “civiltà” (e a quello di competenza *civilizzazionale*) il significato di area di intelligibilità che nasce dall’esperienza di relativizzazione delle identità culturali diverse, esso diventa utile. La competenza *civilizzazionale* è un presupposto essenziale dell’integrazione, la rende possibile.

Il paradosso che risulta da queste considerazioni, semplificato all’estremo, può essere formulato così: quando il multiculturalismo ha successo, le identità culturali diventano condivise, le une si convertono a volte nelle altre, vi sono relazioni sociali transculturali; di conseguenza, le diverse identità culturali si contaminano, frantumano, si

forma un'area di intelligibilità che genera una competenza *civilizzazionale* in virtù della quale il processo di integrazione diventa inarrestabile - non è più possibile alzare barriere protettive per mantenere le culture separate e pure.

Bisogna dunque imparare a pensare il multiculturalismo a partire dal concetto di civiltà, non a partire dal concetto di cultura. Il concetto di civiltà nella nostra interpretazione si riferisce all'area di intelligibilità che si crea nel momento in cui il multiculturalismo ha successo, diventa cioè una cultura condivisa. Se pensiamo il "multiculti" a partire dal concetto di civiltà, dobbiamo anche opporci alla mitologia protezionistica che è forse l'aspetto più pernicioso della politica multiculturale.

Al Convegno di Quito (2005, 215-222) proponevo di sostituire al termine *multiculturalismo* quello di *logodiversità*. Dobbiamo difendere non le culture nella loro purezza o autenticità, ma una pluralità di *logos*, di razionalità diverse, così come difendiamo la *biodiversità*, la pluralità delle forme di vita sul nostro pianeta.

La ragione è ragionevole solo nella misura in cui ammette il plurale, la pretesa di essere "mono-logica" la trasforma in una forza disumana ed anche inefficace.

#### **4. Il proprio dell'Occidente: la cultura come abolizionismo**

Il quarto punto fu messo in evidenza nelle discussioni provocate dai recenti disordini nelle periferie parigine. Il dibattito cui le "rivolte delle banlieues" hanno dato luogo solleva una questione politica di grande importanza in tutti i paesi europei. Formuliamola in questo modo: "che cosa è il proprio dell'Occidente?". Ad esempio il Papa dice che "La multiculturalità, che viene continuamente e con passione incoraggiata e favorita, è talvolta soprattutto abbandono e rinnegamento di ciò che ci è proprio, fuga dalle cose proprie."

Che cosa è il proprio dell'Occidente?

Al di là di un antirazzismo superficiale e gratuito - quale è il rapporto tra la democrazia e l'universalismo culturale? Può essere giustificato il rifiuto del multiculturalismo dal richiamo ai valori universalistici insiti nella democrazia occidentale?

Riformuliamo la domanda in questo altro modo: può sopravvivere la democrazia industriale alla dissoluzione del ruolo compensativo delle differenze etniche e razziali che ha svolto nelle società multirazziali l'universalismo culturale? E' corretto trattare oggi ogni pretesa all'universalismo degli europei alla stregua di un rigurgito dell'imperialismo coloniale?

In Francia ha suscitato una discussione violenta la tesi del filosofo Alain Finkielkraut secondo cui le rivolte delle *banlieues* francesi non sono riconducibili alle questioni sociali o economiche ma ad un rifiuto degli ideali della Repubblica francese che aspirava dalla rivoluzione ad incarnare un valore universale di origine illuminista. Questa sfida alla Francia sarebbe alimentata e fomentata da un uso illegittimo delle memorie coloniali che consiste nell'equiparazione della sofferenza degli indigeni colonizzati all'Olocausto. Questo è illegittimo, sostiene Finkielkraut, perché l'universalismo illuminista, del quale il colonialismo è una propaggine, cercava di integrare tutti gli uomini nati liberi ed uguali nella *catholicité des Lumières* - e questo è una cosa diversa dalla volontà di sterminio. E' falso sostenere che il colonialismo è una impresa "solamente" criminale". Ecco la tesi di Finkielkraut:

"Come occidentale che deve confrontarsi con l'era del vuoto non ho alcun senso di superiorità. Ma mi disturba la crescente ondata di nuove rivendicazioni delle memorie. Si chiede, qualche volta per curare le ferite *identitarie*, un insegnamento nuovo della schiavitù e del colonialismo. Perché no? Salvo che questa richiesta si formula sempre di più in termini di un diritto alla *Shoa*. Come se, per risolvere una terribile competizione tra le memorie, bisognasse allargare la *Shoa*. Di conseguenza, la colonizzazione non è che un crimine contro l'umanità. Ma essa in realtà era *ambigua* e non può essere ricondotta solamente a crimini."

Che cosa dobbiamo intendere per "ciò che è proprio dell'Occidente"?

Alain Finkielkraut propone di considerare come proprio dell'Occidente l'*abolizionismo*. Con questo termine egli vuole riferirsi ad una caratteristica generale della cultura occidentale, rappresentata dalla volontà di abolire non solamente la schiavitù ma ogni tipo di ser-

vitù verso tutto ciò che è legato ad un tempo ed un luogo particolare come i costumi, tradizioni particolari o territori. Nel passato Finkelkraut (particolarmente nel libro *La disfatta della cultura*) sottolineava che la cultura nel senso occidentale caratterizza essenzialmente la volontà imperativa (sconfinante a volte nella violenza pedagogica e nel disprezzo delle identità altrui) di emancipare gli individui da tutte le dipendenze temporali e spaziali, di conquistare un punto di vista libero dalle servitù verso le autorità sacre o quelle tradizionali legate al passato e per questo non giustificabili davanti al tribunale della ragione umana. Per indicare questo nucleo della cultura occidentale, Finkelkraut usava allora la parola “arrachement”, ovvero sradicamento.

Questo abolizionismo nel senso forte caratterizzava anche l’era dei nazionalismi in Europa a cui il colonialismo è strettamente legato: la lealtà verso il clan, l’etnia, i costumi, la famiglia viene sostituita dalla lealtà verso l’identità nazionale fondata su un modello culturale astratto, su un’ideologia o mitologia “universalistica”.

La pretesa all’universalità contenuta nel concetto di abolizionismo ed incarnata nello Stato quale comunità di cittadini liberi e razionali non può essere ridotta a “meri crimini”; dal punto di vista di Finkelkraut bisogna opporsi con decisione all’uso della memoria coloniale per delegittimare o distruggere “ciò che è proprio dell’Occidente” – l’emancipazione dalle servitù verso il locale e il particolare, verso le sacre verità, verso l’autorità dei padri di fronte alla quale si ha il dovere di tacere.

Questa tesi ci mette di fronte ad una concezione peculiare della cultura occidentale che non possiamo respingere alla leggera: la cultura è sempre in opposizione a ciò che è dato, ovvio, che è quotidiano e naturale e che si ripete da sempre. La realtà è nascosta e bisogna svelarla, scoprirla e la cultura si fonda sempre su questo gesto liberatorio. E’ una mitologia, d’accordo, ma essa ha una funzione importante – produce la società multirazziale o multiethnica in cui gli individui “usano liberamente la loro ragione” chiedendo ad ogni autorità di giustificare le sue pretese davanti al “tribunale della ragione”.

A questo concetto forte o ribellistico di cultura come “abolizioni-

smo permanente” proposto da Finkelkraut, corrisponde perfettamente la società multirazziale, con quello di società multiculturale è invece in totale contrasto. La società multiculturale non è infatti una continuazione o uno sviluppo della società multirazziale, come invece vorrebbero i suoi sostenitori; al contrario, tra la società multirazziale e quella multiculturale vi è una radicale discontinuità, una opposizione di cui abbiamo ragionato all’inizio di questa nostra riflessione. La società multiculturale infatti si fonda sul rifiuto dell’abolizionismo quale caratteristica costitutiva dell’Occidente.

Le società occidentali democratiche sono dalla fine della seconda guerra mondiale sempre più *multirazziali* - o eventualmente multietniche - ma non *multiculturali*; anzi, il passaggio dalla società multirazziale a quella multiculturale sta fallendo proprio in questi primi anni del nuovo Millennio; e non per ragioni superficiali, oso dire.

Ora, se riflettiamo sulla discussione suscitata in Francia dalle rivolte delle periferie ci troviamo di fronte ad una questione grave ed essenziale: il multiculturalismo è veramente in contrasto con ciò che è proprio dell’Occidente, ovvero con la cultura concepita come “abolizionismo” che si oppone ad ogni servitù verso il passato, le autorità sacre, l’ovvio e il tradizionale? Possiamo abbandonare questo concetto di cultura – inventato dai Greci – sostituendola con il rispetto di ogni identità del passato legittimata da una qualche tradizione? Possiamo accettare l’implicazione più importante del passaggio dal multirazzismo al multiculturalismo, ovvero che l’*ethos*, fondato nel senso occidentale sulla ragione universale, si ridurrà ora a mero *ethnos*?

Rispondere no a questa domanda rivendicando per noi europei una relazione privilegiata alla *ratio* universale, è sicuramente pericoloso, potenzialmente violento ed imperialista. Ma tutto ciò che percepiamo e viviamo come “proprio dell’Occidente” si è formato a partire da questo ruolo anti-identitario riconosciuto alla cultura a partire dai greci, ovvero è “vera cultura” solamente ciò che emancipa gli uomini da tutte le servitù verso il locale, il particolare, il vecchio. Bisogna anche riconoscere che la lunga storia di questo concetto “abolizionista” di cultura non ci permette di ridurlo a mero imperialismo – infatti essa ha avuto nella storia un’energia emancipante universale che trascendeva i confi-

ni geografici dell'Occidente; non possiamo rinunciare a questa rivolta contro la servitù implicita nel concetto europeo di cultura, senza “tradire noi stessi”, per usare un'espressione cara agli anti-multiculturalisti - difensori fanatici della supremazia occidentale nel mondo.

La stessa parola “imperialismo” contiene in sé il richiamo implicito alla tradizione imperiale che non era solamente violenza: l'imperatore era guidato da un ideale di emancipazione dalle proprie origini nazionali, per diventare espressione universale dell'idea di unità dell'umanità europea – pensiamo ad esempio al celebre libro di Kantorowicz su Federico II. Questa visione emancipante sopranazionale era presente, secondo Alain Finkielkraut, anche nel colonialismo; egli è arrivato a dire che il colonialismo deve essere visto - nonostante tutte le violenze ed ingiustizie - come una forza di emancipazione e per questo non è assimilabile a Olocausto.

Il paradosso che risulta da queste considerazioni è il seguente: noi europei siamo alla fine costretti a difendere come nostra tradizione particolare, come il proprio dell'Occidente, la cultura concepita come permanente rivolta contro tutto ciò che è proprio di un popolo o di una tradizione.

## **5. La svolta della Chiesa cattolica: il patriottismo europeo del Vaticano**

Quinto fattore che problematizza radicalmente le politiche multiculturali è la svolta identitaria della Chiesa cattolica, in seguito della quale il cristianesimo dovrebbe essere concepito come fondamento dell'identità europea. Il Papa ha lanciato un forte appello contro il multiculturalismo, abbiamo visto, in difesa di ciò che è “proprio dell'Occidente”, particolarmente dell'identità europea cristiana. Si tratta di una vera svolta, preannunciata dai conflitti sulla opportunità di menzionare le radici cristiane dell'Europa nel preambolo della Costituzione europea. Questa svolta pro-identitaria europea della Chiesa cattolica accelera prepotentemente il processo di svuotamento dell'idea di multiculturalismo.

Prima di essere eletto Papa Benedetto XVI, il Cardinale Ratzinger ha letto, in occasione della messa *Pro eligendo Romano Pontifice*,

un'omelia in cui dichiarò che “avere una fede chiara secondo il Credo della Chiesa, è spesso etichettato come “fondamentalismo”. Il relativismo invece, ... sembra essere l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi. Si introduce una dittatura del relativismo che non riconosce niente come definitivo e che lascia come unico criterio solamente il proprio Io e i propri appetiti”.

Nella riflessione sul multiculturalismo in Europa, o meglio sui suoi limiti, il Papa dice:

“C'è qui un odio di sé dell'Occidente che è strano e che si può considerare solo come qualcosa di patologico; l'Occidente tenta sì in maniera lodevole di aprirsi pieno di comprensione a valori esterni, ma non ama più se stesso; della sua storia vede oramai soltanto ciò che è deprecabile e distruttivo, mentre non è più in grado di percepire ciò che è grande e puro. L'Europa ha bisogno... di una nuova accettazione di se stessa, se vuole davvero sopravvivere. La multiculturalità, che viene continuamente e con passione incoraggiata e favorita, è talvolta soprattutto abbandono e rinnegamento di ciò che è proprio, fuga dalle cose proprie” (Rantinger J., Pera M. 2005, 70-71).

Poche settimane fa ha suscitato molte discussioni in Italia questa sua frase – formulata durante l'Angelus domenicale in piazza San Pietro e dunque destinata ad un pubblico di massa: “in alcuni casi (*la libertà religiosa*) è negata per motivi religiosi o ideologici; altre volte, pur riconosciuta sulla carta, viene ostacolata nei fatti dal potere politico oppure, in maniera più subdola, dal predominio culturale dell'agnosticismo e del relativismo”. Ed ha aggiunto che “la cultura occidentale tende a bandire Dio dalla vita pubblica” e che “la tolleranza che rifiuta a Dio il dominio pubblico è ipocrisia”.

Nel suo commento sul *Corriere della Sera* il filosofo Emanuele Severino ne trae tutte le conseguenze:

“La libertà religiosa deve essere garantita da uno Stato democratico... ma se fosse vero che l'agnosticismo e il relativismo ostacolano (*la libertà religiosa*), e in modo tanto più grave perché subdolo, ne verrebbe che per garantire la libertà religiosa e quindi la democrazia si dovrebbe bandire dallo Stato ogni forma di pensiero che si ponga in contrasto



con il cristianesimo o con la religione in generale. Addirittura bisognerebbe bandire anche una forma sostanzialmente innocua di opposizione al cristianesimo come l'agnosticismo, che si limita a dire "io non so!"... Un discorso simile auspica – oggettivamente si badi – uno Stato teocratico ed assolutista che bandisce la libertà di pensiero.”

I discorsi del Papa illustrano nel modo più chiaro la svolta anti-multiculturale della Chiesa cattolica di questi ultimi tre anni: il multiculturalismo viene bollato come una dottrina che minaccia l'Occidente “in ciò che gli è proprio” mettendo in serio pericolo la sua sopravvivenza come sistema politico, economico e sociale, legittimato da un riferimento culturale forte.

La tesi del Papa secondo cui “l'Europa ha bisogno di una nuova accettazione di se stessa se vuole davvero sopravvivere” è un fatto politico di primaria importanza - il cristianesimo vuole avere una sua patria privilegiata, l'Europa, la cui identità storica non deve essere diluita o inquinata dal multiculturalismo o dal relativismo culturale che è “il nemico mortale” dell'Europa e del cristianesimo.

Il giornalista Guido Rampolli commenta su “La Repubblica (11/3/2006)” questa svolta *identitaria* della Chiesa cattolica in un modo particolarmente illuminante. Si tratta, secondo lui, di una “deriva ottomana”, ovvero si profila una specie di “democrazia ottomana” che era organizzata come una gerarchia di comunità, ciascuna titolare di diritti collettivi e tutte identificate secondo la propria religione – “l'opposto d'un sistema liberale”:

“V'è nella curia un'ala ottomana che da tempo osserva con entusiasmo, e in qualche modo incoraggia, un presunto *risveglio identitario* delle popolazioni occidentali impaurite dal terrorismo islamico. Secondo il cardinal Ruini, per effetto di questo soprassalto la fede cristiana torna ad essere la base dell'identità nazionale e dei suoi valori. In altre parole il cristianesimo sarebbe per l'Italia ciò che l'Islam sannita per l'impero ottomano: il fondamento spirituale della nazione, come tale in diritto di pretendere una posizione dominasnte rispetto alle altre religioni. Ma tutto questo non è nella nostra Costituzione... Questa ideologia identitaria certamente conviene a quella destra che si aggrappò ai *neocons* ma non conviene alla Chiesa, che rinuncia all'universalismo e si rinchiede

in un recinto etnico. E ancor meno conviene all'Italia ... rafforzerebbe le identità collettive degli esclusi, aumenterebbe la frammentazione e incentiverebbe il multiculturalismo rigido verso cui stiamo slittando.”

Il cattolicesimo italiano come la base dell'identità nazionale è intriso di superstizioni, particolarmente nel Sud italiano, ma lasciamo da parte il problema di un cattolicesimo nazionale; la religione cattolica non può svolgere la funzione di una “civic religion” nel senso anglossassone o scandinavo proprio perché è organizzata come una Chiesa universale – *urbi et orbi*. E questa è una differenza strutturale con i protestantesimi europei che si sono nazionalizzati.

La svolta pro-identitaria introduce una discontinuità nella storia della Chiesa cattolica rispetto agli anni precedenti - chi potrebbe dimenticare il Papa Giovanni Paolo II con in testa la tiara del sacerdote di un popolo nativo del Canada – di cui dobbiamo tener conto. Non vi è dubbio che dietro alla richiesta di “una nuova accettazione di se stessa”, nuova alleanza tra l'identità nazionale e la Chiesa, si nasconde anche la ricerca di una nuova innocenza dell'Occidente che possiamo concedere solamente a prezzo di tradire la memoria del male come imperativo morale.

Il paradosso legato a questa svolta della Chiesa cattolica sta nel fatto che il messaggio radicalmente universale del cristianesimo si rinaZIONALIZZA, si riduce cioè al patriottismo europeo, alla lealtà verso una cultura particolare, definita storicamente e geograficamente come “Europa”; la maggioranza dei cattolici vivono inoltre fuori dell'Europa.

### **In conclusione una breve meditazione sul nichilismo di Nietzsche: la verità come valore morale**

La resistenza al multiculturalismo viene spesso legittimata in termini di lotta al nichilismo, cui porterebbe inevitabilmente il relativismo culturale. Cos'è il nichilismo, che ruolo svolge nella cultura occidentale?

Nietzsche, il filosofo del nichilismo nell'interpretazione banalizzata - mediatica predominante, è infatti il primo filosofo citato, per metterci naturalmente in guardia contro il suo pensiero, dal Papa

Ratzinger nella sua enciclica *Deus caritas est*. Il “nichilismo” viene interpretato – particolarmente dalla Chiesa cattolica – come una estrema minaccia contro “ciò che è proprio degli europei”; lottare con tutte le proprie forze contro questa minaccia è il dovere supremo dell’Occidente. Questa però è un’interpretazione arbitraria e superficiale della celebre profezia di Nietzsche sull’avvento del nichilismo in Occidente.

Nella sua visione infatti il nichilismo non significa semplicemente una perdita o dissoluzione o negazione violenta dei valori del passato e della fede metafisica nella realtà come leggiamo invece nel dizionario Devoto della lingua italiana alla voce “nichilismo”: “posizione filosofica relativa alla radicale svalutazione o all’annullamento della realtà o di un aspetto di questa.”

Il nichilismo non è per Nietzsche una negazione dei valori dell’Occidente, di ciò che è proprio dell’Occidente, bensì una conseguenza necessaria della nostra difesa di questi valori: il nichilismo è coerente con i valori dell’Occidente. Questo ospite ingombrante che ci spaventa e non vuole lasciarci, è in realtà un ospite invitato: la ricerca della verità fu interpretata in Occidente come valore morale e questo ci impone di respingere – in nome della verità - le favole che ci raccontiamo per dare un senso alla nostra vita. I valori sono legittimati dalle favole - tutti i valori, non solamente quelli degli “altri”, dei popoli “meno evoluti”, le cui religioni e definizioni della realtà erano “favole” agli occhi dei gesuiti o dei colonialisti illuminati di cui parla Finkielkraut!

In Occidente abbiamo incluso tra i valori morali anche la verità, per cui abbiamo un dovere morale di respingere le favole da cui deriviamo il senso della vita: l’umanità europea si sente moralmente obbligata a distinguere tra ciò che è mera favola e ciò che è valore vero. Così la verità come valore morale si rivolge contro i valori in generale, particolarmente contro il cristianesimo, contro la forza consolatoria delle favole che ci permettono di far fronte alla morte e la paura. Per Nietzsche dunque il nichilismo è lo sbocco della morale dell’Occidente. Nella sua visione l’uomo moderno deve imparare a superare la nostalgia delle favole, particolarmente la nostalgia del cri-

stianesimo. Per riuscirvi deve però diventare un *bermensch*, “oltreuomo”.

La negazione dei valori, della religione, delle “favole” cui la gente fa ricorso per dare un senso alla propria vita, non è dunque un gesto cinico o determinato dall’odio verso i valori altrui; al contrario, il nichilismo è la conseguenza del valore attribuito in Europa alla ricerca della verità. Il nichilismo invade l’Europa nel momento in cui non solamente le culture inferiori, primitive, selvagge, ma anche la cultura occidentale viene trattata come una favola.

Nietzsche riassume la genesi del nichilismo in Europa in questo modo:

“Tra le forze che la morale ha coltivato, vi era anche la ricerca della verità: e questa infine si rivolge contro la morale, denuncia la sua teleologia, la partigianeria del suo modo di giudicare – e ora l’effetto di questo disvelamento della menzogna che l’uomo non riesce a scrollarsi d’addosso è che stimola al nichilismo. Scopriamo ancora dentro di noi i bisogni che ci sono stati trasmessi dall’interpretazione morale del mondo durata per millenni, ma questi ora ci sembrano i bisogni della menzogna. D’altra parte però sono proprio questi bisogni che sembrano essere i portatori dei valori, per i quali vale la pena di vivere. E’ questa contraddizione a mettere in moto il processo di dissoluzione dei valori: a quello che conosciamo non sappiamo dare un valore e a quello che vorremo raccontarci ormai ci è vietato di dare un valore”.

Il fondamentalismo, sia quello musulmano che quello dei *neocons* rappresentato dall’amministrazione Bush, non è che una risposta semplificata (e un po’ vigliacca) al nichilismo: difendiamo le nostre favole senza alcuna remora, difendiamo di nuovo la favola della creazione contro Darwin, sosteniamo con nuova innocenza che i nostri valori ci sono stati comunicati direttamente da Dio! La svolta incarnata da Bush consiste in una difesa aggressiva delle nostre favole (ri)espellendo la ricerca della verità dalla tavola dei valori. Possiamo però accettare questa via d’uscita? Non ci obbligano i nostri valori europei a preferire piuttosto il nichilismo, questo ospite ingombrante, perché più coerente con il valore morale che abbiamo attribuito alla verità?

Il multiculturalismo, ecco l’ultima contraddizione, è però in con-

trasto con quest'interpretazione morale della verità; se questa è il proprio dell'Occidente, lo è anche il nichilismo. La neutralità dello Stato ad esempio è una conseguenza del valore attribuito alla ricerca della verità che non ammette che lo Stato sia fondato sulle favole di chiunque sia – verso le favole di chiunque lo Stato è neutrale.

Il valore che attribuiamo alla rivolta contro le favole, contro i miti, è inconciliabile con il multiculturalismo. Una conseguenza dell'abolizionismo (nel senso di cui parlava Finkelkraut) insito nel concetto europeo di cultura è la negazione dell'idea secondo cui ciascun popolo e ciascun individuo ha diritto alla sua “falsa coscienza”, alla sua favola consolatoria.

## DIBATTITO

**José Angel Fernández:** Se le cito al profesor con su tesis de multiculturalismo y logodiversidad. Resulta que precisamente reflexionando al punto preparé un papel de trabajo que dice lo que hay más allá del biculturalismo y de la interculturalidad. Pienso que realmente uno de los elementos más visibles de la multiculturalidad hoy es la virtualidad misma, la globalización. Si no soy inglés, si no soy francés, si no soy italiano, piso un botón, tengo frente a mí ese formato multicultural o multilingüe. Sin embargo quiero sostener aquí como partiendo de la filosofía o de la antropología algo se como una antítesis. Vamos a discutir del biculturalismo o de la interculturalidad sosteniendo la logodiversidad. Hay una antítesis que es la alteridad alterada. Suena muy rimado pero es algo serio, creo. Como ustedes aquí se van a poner en mi lugar si no saben mi lengua, mi cosmovisión, mi sueño, mi utopía, y viceversa. En este sentido vemos eso: que corremos el gravísimo error de nadar en una especie de alteridad alterada. La única manera es avanzar, y avanzar es ir a los formatos compactos, que están ya procesados y no permiten ser amplios, diversos. Un autor colombiano dice, sosteniendo la tesis del multiculturalismo, lo siguiente: desde algunos enfoques de la psicología conectiva y de la pedagogía resalta que el aprendizaje de una segunda lengua en espacios escolarizados no garantiza la competencia del aprendiz; por lo tanto el bilingüismo escolar se convierte en ocasiones en práctica forzadas y descontextualizadas que se repercuten negativamente en la formación y adquisición de competencias culturales de los estudiantes de educación básica. Igualmente comunidades con alta diversidad étnica y cultural podrían encontrar considerables ventajas en los enfoques multiculturales para el enriquecimiento de sus proyectos educativos trascendiendo las tradicionales políticas de interculturalidad. Parece que este autor resume lo que estamos exponiendo o estamos polemizando, se llama William García Bravo de la Universidad de ...

**Vito Galeota:** Vedrei una relazione tra il quinto ed il secondo punto come conseguenza uno dell'altro. La Chiesa vede nemico il multicultu-

ralismo, ritrovandosi in questo con una certa politica occidentale guidata da Bush, si ritrova con varie impostazioni, come quelle dei filosofi francesi che ha citato, ecc. Cioè il pericolo che corre l'Occidente nel negare se stesso contrasta con l'egemonia della *iperborghesia*, non nazionale, ma multinazionale anche a livello economico, che svolgerebbe un'azione contraria a questo. Ciò comporterebbe che se la politica prevale sui modelli economici finirebbe col negare il capitalismo. Se così fosse noi di vecchia formazione marxista ci troveremmo a dover appoggiare per assurdo la politica di Bush ed il nuovo Papa; ovviamente è una provocazione, che ci fa riflettere su quello che è il nuovo mondo. Davvero ci troviamo in una svolta, in cui non è facile, e non possiamo più procedere con le coordinate che avevamo. Occorre davvero capire di più e meglio, sia in rapporto alle multinazionali, sia in rapporto al recupero che c'è ancora dell'egemonia politica mondiale, sia in rapporto soprattutto ai nuovi sistemi di comunicazione che hanno cambiato il mondo. Noi dovremmo anche cambiare mentalità fino ad arrivare al punto di dover appoggiare un Papa come quello attuale o una politica come quella di Bush, per esempio, se crediamo che questo possa contribuire alla distruzione dell'egemonia dell'*iperborghesia*, che è poi la causa di fondo storica di tutte le conseguenze di cui abbiamo parlato.

**Vaclav Belohradsky:** La parola *iperborghesia* indica semplicemente il fatto che la grande coincidenza di interessi tra la borghesia industriale e la costruzione degli Stati nazionali europei è finita. Tutti i modelli di crescita economica - pensiamo a Gran Bretagna, Francia, ma la stessa Italia - erano legittimati dal richiamo all'identità nazionale, ai diritti della nazione e alla *élite* borghese che la rappresentava; il consenso di cui godeva la borghesia nazionale era legato alla credibilità del modello culturale cui si richiamava per legittimare la crescita economica.

Oggi la crescita non ha bisogno di essere legittimata da alcun modello culturale, sicuramente non dai modelli del passato, ovvero legati alla identità nazionale, alla lingua, ecc. La crescita economica è oggi del tutto auto-referenziale, il problema del suo senso "umano" (una espressione del Papa Giovanni Paolo II) non è oggi proponibile nello spazio pubblico, se non in modo antagonista.

Può avere un senso la crescita economica che causa cambiamenti climatici, l'influenza aviaria, il buco d'ozono, la desertificazione degli interi continenti, rende invivibili le nostre città? In riferimento a quale modello culturale possiamo però legittimamente contestare il senso di una tale crescita?

Ora l'*iperborghesia* è una *élite* che non si preoccupa più della ricerca di un modello culturale per legittimare la crescita economica, per dare ad essa un senso. Di fronte ad una classe simile tutte le culture sono uguali, nessuna ha la forza e l'energia sufficiente per diventare modello culturale antagonista, un punto di partenza per chiedere più senso e più legittimità dei processi di crescita. Il multiculturalismo concepito come ideologia della *iperborghesia* significa che essa fa collocare tutte le culture in uno spazio di uguaglianza sostanziale, le riduce tutte ugualmente all'impotenza, nessuna può pretendere di chiedere, in nome delle sue categorie interne, quale è il senso della crescita.

Sotto la parola *flessibilità* si nasconde il programma politico di questa *élite*, semplice ma efficace: slegare la crescita economica da tutti quei vincoli che lo Stato nazionale, guidato dalla egemonia della borghesia nazionale impegnata nella costruzione dello Stato nazionale, ha creato nella sua storia.



## BIBLIOGRAFIA

- BELOHRADSKY Vaclav, *La sociedad multicultural entre la ilusión y realidad*, in “Identidad lingüística de los pueblos indígenas de la región andina”, 2005, Quito, Ediciones Abya-Yala
- BLAU Peter, *Il paradosso del multiculturalismo*, in “Rassegna italiana di sociologia”, 1995
- DAL LAGO A., *Il disagio della globalizzazione*, in “Aut-Aut”, 1999, f. 289-290, pp. 195-206.
- DUCLOS D., *La nascita dell’iperborghesia*, 1998, *Errore. Riferimento a collegamento ipertestuale non valido.*
- DAL LAGO A., *Il disagio della globalizzazione*, in “Aut-Aut”, 1999, f. 289-290, pp. 195-206.
- HUNTINGTON Samuel P., *The Clash of Civilizations*, in “Foreign Affairs” 1993, n. 3, p. 22-28
- RATZINGER Joseph, PERA Marcello, *Senza radici*, Milano 2005, Mondadori
- SARTORI Giovanni, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*, in “Rivista italiana di scienza politica”, n.3, 1997, pp. 477-492
- VATTIMO G. *La società trasparente*, Milano(1989), Garzanti,.
- ZIZEK S., *Difesa dell’intolleranza*, Troina 2003, Città Aperta Edizioni

**Giuseppe Cataldi**

Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", Italia

## **PLURALITÀ DI CULTURE E UNIVERSALITÀ DEI DIRITTI UMANI: ALCUNE OSSERVAZIONI**

### **1. La ricerca del punto di equilibrio tra affermazione della diversità dei valori culturali e principio del rispetto dei diritti umani fondamentali.**

Spiace rilevare che alle volte l'importanza del dialogo non è ben compresa. Per esempio, c'è un articolo del giornalista Magdi Allam che è comparso sul «Corriere della Sera» del 25 luglio scorso, dal titolo *Amicizie sbagliate*, nel quale si parlava della firma del Protocollo istitutivo dell'OSCU, (Comitato accademico italo-egiziano di studi comparati per il progresso delle scienze umane nel Mediterraneo) come di un errore nel quale sarebbero incorse le Università italiane coinvolte nel progetto (*L'Orientale* di Napoli, *La Sapienza* di Roma, la *Bocconi* di Milano, l'IUAV di Venezia, l'Istituto Pontificio Orientale di Roma) a causa della partecipazione anche dell'Università *Al-Azhar* del Cairo. Di quest'ultima, infatti, si sottolineavano alcune derive fondamentaliste, senza dubbio presenti in questa Università, tuttavia prestigiosa e antica. Ma, come hanno avuto modo di rispondere i Rettori delle Università italiane nominate, come possono il confronto e la collaborazione culturale e scientifica essere fonte di pericolo? Di questi tempi, se non si dialoga con le Università, con chi si dialoga? Credo che la prospettiva del dialogo sia sempre quella da preferire<sup>78</sup>.

Una vicenda per molti versi simile è quella che ha coinvolto un intellettuale arabo moderato, Tariq Ramadan, al quale, invitato negli Stati

---

<sup>78</sup> Sconcerta soprattutto, nell'articolo di Allam, la frase iniziale: «Di solito, prima di portare qualcuno a casa nostra, ci si informa quantomeno su chi sia». Come se nelle Università italiane citate operassero degli sprovveduti! Sul «Corriere della Sera» del 28 luglio 2005 è pubblicata la replica dei Rettori, dal titolo significativo *Amicizie pericolose. La necessità del dialogo, l'imperativo dei valori*. Si vedano anche, nel «Corriere del Mezzogiorno» del 26 luglio 2005, le dichiarazioni del Rettore de "L'Orientale" di Napoli.

Uniti dalla *Notre Dame University* dell'Indiana, è stato negato il visto d'ingresso dal Dipartimento per la sicurezza interna perché «persona non grata». Proprio da questo intellettuale voglio partire nella mia analisi, o meglio, dalla sorprendente coincidenza di alcune sue osservazioni, riportate dalla stampa italiana, con i contenuti della *lectio magistralis* tenuta dal prof. Sabino Cassese, illustre giurista italiano, il 23 marzo 2005 nell'Università *La Sapienza* di Roma in occasione dell'inaugurazione dell'Anno Accademico, dal titolo *Universalità del diritto*. Afferma il prof. Cassese che «la globalizzazione giuridica ammette la diversità dei diritti nazionali, e anzi riserva a questi un diritto alla differenza, o lasciando interi campi scoperti, a disposizione del diritto statale, oppure attraverso misure derogatorie, o con altre tecniche che lasciano spazi, margini, interstizi, creano intrecci, stabiliscono equilibri e compensazioni. L'ordine giuridico che si va costruendo si presenta, dunque, come un ordine binario, dove i particolarismi convivono con un sistema di principi comuni: da un lato, varietà estrema, e anzi crescente, di regimi nazionali e sub-nazionali; dall'altro, una maglia, che si va gradatamente infittendo di principi e procedure universali. Questo ordine binario è particolarmente evidente nel sistema della giustizia penale»<sup>79</sup>.

Esiste pertanto un 'nocciolo duro' comune di valori, al quale magari arrivare per percorsi differenti, ed è quanto sottolinea, negli stessi giorni, Tariq Ramadan quando si chiede se «condannare le pratiche delle pene *disumane e degradanti*, aderendo ad esigenze di valori universali, o riconoscere i particolarismi e il relativismo culturale che esse esprimono? E' possibile stabilire valori universali il cui rispetto non sia negoziabile (integrità persona umana, uguaglianza dei diritti, rifiuto trattamenti degradanti, ecc.) riconoscendo allo stesso tempo la diversità e la specificità dei riferimenti (religiosi e culturali) e i percorsi che possono portare a esprimerli e rivendicarli?»<sup>80</sup>.

Sulla questione della ricerca del punto di equilibrio tra diversità dei valori culturali e principio del rispetto dei diritti umani fonamen-

---

<sup>79</sup> Il testo della prolusione è pubblicato nel «Corriere della Sera» del 23 marzo 2005 con il titolo *La Carta impossibile dei diritti universali*.

<sup>80</sup> Si veda «La Repubblica» del 30 marzo 2005.

tali, come tali universali, esiste quindi un dibattito. Molto più modestamente io stesso qualche anno fa riflettevo sulla questione alla luce di un episodio significativo in materia. Mi riferisco alla stesura del «Documento finale su aborto e salute riproduttiva» in occasione della Conferenza mondiale sullo sviluppo sostenibile di Johannesburg del settembre del 2002<sup>81</sup>. Mentre gli Stati Uniti, il Vaticano e molti paesi in via di sviluppo propendevano per l'affermazione che i servizi sanitari dovrebbero essere, in materia, «in linea con le leggi nazionali e i valori culturali e religiosi», altri paesi, in particolare il Canada e gli Stati membri dell'Unione Europea, insistevano perché fosse aggiunta la formula «[...] e in conformità con i diritti umani e le libertà fondamentali». Il motivo della posizione di questo secondo gruppo di paesi è chiaro, essendo cioè costituito dal timore di avallare pratiche tradizionali come l'infibulazione, ritenute per l'appunto contrarie ai diritti umani universali<sup>82</sup>.

E' evidente quindi la necessità di cercare di stabilire quali valori siano suscettibili di diversa interpretazione ed applicazione a seconda delle tradizioni, del modo di essere, delle «specificità culturali» e quali valori, se esistenti, possano dirsi universali e come tali non derogabili, non negoziabili, non suscettibili di diversa, opposta, interpretazione.

Questa esigenza non è avvertita solo a livello internazionale, per quanto riguarda cioè il problema del rapporto tra Stati nell'ambito della comunità internazionale. Anche a livello nazionale si avverte l'urgenza di stabilire se si possa parlare di diritti umani universali, e quali in concreto essi siano. Penso in particolare al tema dell'immigrazione, e quindi della necessità di adattare l'ordinamento interno alle nuove realtà ed

---

<sup>81</sup> Cfr. G. Cataldi, *Alcune considerazioni in tema di universalità dei diritti umani e diversità culturali*, in *Studi per Giovanni Motzo*, Giuffrè, Milano 2003, pp. 39 ss. (la traduzione inglese, dal titolo *Universality of Human Rights and Cultural Diversity: Some Thoughts* è pubblicata nel volume *Alberico Gentili. L'ordine internazionale in un mondo a più civiltà. Atti del Convegno della decima giornata gentiliana, San Ginesio, 20-21 settembre 2002*, Giuffrè, Milano 2004 pp. 174 ss.)

<sup>82</sup> In proposito riteniamo utile segnalare che il 22 dicembre 2005 il Parlamento italiano ha definitivamente approvato la legge contenente *Disposizioni concernenti la prevenzione e il divieto delle pratiche di mutilazione genitale femminile*.

esigenze introdotte dalle culture di provenienza degli immigrati, difendendo però l'inderogabilità dei principi fondamentali dello Stato, principi fondamentali che in un ordinamento democratico si basano a loro volta sui diritti umani.

A questo punto occorre dare per scontato quello che scontato non è, e cioè che costituisca un dato acquisito, nella realtà internazionale, che un'efficace realizzazione delle aspirazioni individuali passi attraverso la costruzione di una posizione di diritto, contrapposta evidentemente ad un obbligo, e quindi oggetto di tutela in via giudiziaria. Si tratta invece di un modello che si è affermato, che è dominante e ormai accettato universalmente ma che non può non fare i conti, costantemente, anche con la considerazione dovuta ad altri modelli possibili, più vicini ad altre culture, ma che non si sono affermati nella realtà internazionale.

L'individualismo ed il collegamento necessario con il diritto pongono problemi a culture diverse da quelle occidentali, culture nelle quali l'affermazione individuale è subordinata a valori quali l'interesse della famiglia, del clan, dell'armonia universale, e il diritto non è necessariamente lo strumento favorito per risolvere i conflitti, né il più efficace. Le condizioni idonee per la tutela giudiziaria spesso mancano nei paesi non appartenenti all'area cosiddetta *occidentale*. Ci riferiamo, tra gli altri, ai requisiti dell'indipendenza dei giudici e alla facilità di accesso, dal punto di vista tanto economico che culturale, ad un avvocato<sup>83</sup>.

Detto questo, io credo tuttavia che sia ormai irreversibile, a livello internazionale, la scelta di affidare al diritto l'affermazione delle aspirazioni individuali, collegando all'individuo la titolarità dei diritti

---

<sup>83</sup> Sul punto, cfr. O. Yasuaki, *Towards an Intercivilization Approach to Human Rights*, in «Asian Yearbook of International Law», 7, 1997, pp. 21 ss. Per un inquadramento generale della questione delle «divergenze» e delle «convergenze» nella concezione dei diritti umani si rinvia a A. Cassese, *I diritti umani oggi*, Laterza, Roma-Bari 2005; AA. VV., *Educare alla pace. I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Esperia, Milano 1998; per alcune osservazioni sul relativismo culturale dal punto di vista del Continente africano cfr. B. Ibhawoh, *Cultural Relativism and Human Rights: Reconsidering the African Discourse*, in «Netherlands Quarterly of Human Rights», 1/ 19(2001), pp. 43-62.; dal punto di vista dell'Islam: A. Pacini, (a cura di), *L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, Dossier Mondo Islamico 5, Edizioni della Fondazione G. Agnelli, Torino 1998.

umani. A questo punto, come è stato osservato<sup>84</sup> «occorre identificare un concetto comune di cultura universalmente accettabile da parte delle diverse entità socioantropologiche che compongono la comunità internazionale», e quindi evidenziare i limiti che la legittima aspirazione alla propria identità culturale incontra a ragione dell'esigenza del rispetto dei diritti umani. In altre parole, esiste una posizione intermedia tra il relativismo culturale e l'universalismo, posizione che ci sentiamo di condividere: l'universalità esiste ma solo con riferimento ad alcuni concetti basilari in materia, particolarmente quelli relativi alla sacralità e dignità della vita umana. In proposito mi sembra importante ricordare che nella risoluzione adottata dall'Assemblea Generale dell'ONU il 18 settembre 2000 (*United Nations Millennium Declaration*), i Capi di Stato e di Governo convenuti per l'occasione a New York hanno riconosciuto, al punto 2 della risoluzione, che, in aggiunta alle «separate responsibilities to our individual societies», esiste una «collective responsibility to uphold the principles of human dignity, equality and equity at the global level»<sup>85</sup>.

Le conseguenze di quanto abbiamo appena affermato sono molteplici e significative.

Innanzitutto, l'affermazione della universalità solo con riferimento ad alcuni concetti basilari in materia di diritti umani implica l'accettazione del principio per cui non tutti i diritti umani affermati nelle convenzioni attualmente in vigore e nelle risoluzioni degli organismi internazionali sono sullo stesso piano, rivestono cioè la stessa importanza. Del resto, sia la Convenzione europea dei diritti dell'uomo (all'art. 15), sia il Patto sui diritti civili e politici delle Nazioni Unite (all'art. 4), sia la Convenzione interamericana sui diritti dell'uomo (all'art. 27) prevedono una distinzione tra diritti garantiti relativamente e diritti garantiti in assoluto. In quest'ultima categoria rientrano quei diritti rispetto ai quali non è possibile nessuna deroga, nemmeno in circostanze eccezionali quali la guerra o uno stato di emergenza dichiarato a causa di un

---

<sup>84</sup> Cfr. F. Lenzerini, *Riflessioni sul valore della diversità culturale nel diritto internazionale*, in «La Comunità Internazionale», 56 (2001), p. 671.

<sup>85</sup> Doc. A/Res/55/2.

pericolo pubblico di altra natura. La lista dei diritti inderogabili non è univoca nell'ambito delle tre Convenzioni nominate; inoltre, nei commenti dedicati alle disposizioni indicate, si è sempre messa in luce l'esistenza di disposizioni implicitamente sottratte al diritto di deroga. Ma al di là delle difficoltà insite nel compito di stilare un elenco preciso ed attendibile di diritti inderogabili anche implicitamente, ed al di là delle differenze di formulazione nei vari strumenti convenzionali, l'esistenza di un 'nocciolo duro' comune di diritti inderogabili è comunque significativo. Si tratta di diritti che si affermano, in tal modo, come essenziali alla dignità umana, presumibile espressione di principi di *jus cogens*<sup>86</sup>.

Senza avere la pretesa di un'indicazione esaustiva, è il caso di menzionare questi diritti che sembrano, alla luce delle convenzioni poco sopra nominate, affermarsi come essenziali: il diritto alla vita, il diritto a non essere sottoposto a tortura o a trattamenti crudeli disumani o degradanti, il diritto a non essere tenuto in stato di schiavitù o servitù, il diritto a non essere condannato per un'azione o un'omissione che, al momento in cui è stata commessa, non costituiva reato secondo il diritto interno o internazionale.

Soffermiamoci sul divieto di tortura. Né l'applicazione di una legge interna in materia di immunità, né altri usi o tradizioni culturali e religiose possono costituire una ragione per la violazione del diritto a non essere sottoposto a tortura, trattandosi di un diritto umano fondamentale ed universale, previsto come tale da una norma di *jus cogens*.

Un'indicazione molto netta ed autorevole nel senso della necessaria subordinazione del diritto interno alle norme consuetudinarie internazionali di carattere imperativo in materia di diritti umani è stata for-

---

<sup>86</sup> Sul punto sia consentito rinviare a G. Cataldi, *Le deroghe ai diritti umani in stato di emergenza*, in PINESCHI (a cura di), *Lezioni di tutela internazionale dei diritti dell'uomo* (in corso di stampa); si veda anche J. Oraa, *La protection des droits de l'homme dans des situations d'urgence en droit international coutumier*, in *Droit de l'homme et fonctionnement des institutions démocratiques dans des situations d'urgence, Actes du Séminaire UniDem (Wroclaw, 3-5 ottobre 1996)*, Conseil de l'Europe, Strasburgo 1997, p. 194. Più in generale si vedano le considerazioni di T. Koji, *Emerging Hierarchy in International Human Rights and Beyond: From the Perspective of Non-derogable Rights*, in «European Journal of International Law», 12/5 (2001), pp. 917 ss.

nita dal Tribunale Internazionale penale per i crimini commessi nel territorio dell'ex Jugoslavia nella sentenza nel caso *Furundija*<sup>87</sup>. Argomentando in materia di tortura, il Tribunale ha affermato che una delle conseguenze della natura imperativa delle regole internazionali sulla proibizione della tortura è che gli Stati sono vincolati a emanare leggi che a livello nazionale vietino questa pratica; l'obbligo dello Stato di adottare misure legislative costituisce, in altre parole, parte integrante dell'obbligo di perseguire la tortura, per cui la responsabilità dello Stato sorge anche solo come conseguenza della mancata emanazione della legislazione necessaria alla corretta e piena applicazione del divieto<sup>88</sup>.

Risultano pertanto davvero sorprendenti, oltre che illegittimi, i casi, per fortuna non frequenti, di affermazione esplicita da parte di un tribunale interno della legittimità di atti di tortura<sup>89</sup>.

---

<sup>87</sup> *Prosecutor v. Furundija*, sentenza del 10 dicembre 1998 della seconda Camera del Tribunale, in «International Legal Materials», 38(1999), pp. 315 ss.

<sup>88</sup> In proposito, sembra doveroso ricordare che nell'ordinamento italiano manca tuttora, nonostante i rilievi espressi dal Comitato dei diritti umani delle Nazioni Unite, una fattispecie incriminatrice specifica in tema di tortura. L'Italia ha anche ratificato e resa esecutiva, con legge del 3 novembre 1988, la Convenzione delle Nazioni Unite contro la tortura e altre pene o trattamenti crudeli, disumani o degradanti firmata a New York il 10 dicembre 1984 che espressamente prevede l'obbligo per gli Stati di legiferare affinché qualsiasi atto di tortura (come pure il tentativo di praticare la tortura o qualunque complicità o partecipazione a tale atto) sia espressamente e immediatamente contemplato come reato nel diritto interno. Sono quattro i disegni di legge attualmente in discussione sul punto, e anche i progetti di riforma dell'attuale codice penale che si sono succeduti nel tempo prevedono tutti l'inserzione di una norma con questo contenuto. E' caduto, fortunatamente, l'emendamento, approvato dalla Camera nel 2004 su proposta della Lega, secondo il quale sarebbe stata necessaria, affinché si potesse configurare il reato di tortura, la prova della «reiterazione» delle violenze o minacce gravi. Sulla questione cfr. A. Marchesi, *L'attuazione in Italia degli obblighi internazionali di repressione della tortura*, in «Rivista di diritto internazionale», 82 (1999), pp. 463 ss.; C. Fioravanti, *Divieto di tortura, ordinamento italiano e obblighi internazionali*, in [www.studi-perlapace.it](http://www.studi-perlapace.it) (sito visitato in data 9 gennaio 2006).

<sup>89</sup> E' quanto si è verificato nella sentenza della Corte Suprema di Israele dell'11 gennaio 1996, nella quale si revoca la sospensione dell'uso della costrizione fisica nei confronti di persona responsabile di attacchi terroristici contro Israele ed a conoscenza di progetti di ulteriori attacchi. La si legga in «Palestine Yearbook of International Law», 9 (1996-97), pp. 151 ss. Analogo è anche il caso della sentenza della Corte europea dei diritti dell'uomo resa il 21 novembre 2001 nel caso *Al-Adsani* contro il Regno Unito (in «Rivista di diritto internazionale», 85 (2002), pp. 403 ss.). La Corte di Strasburgo, con una maggioranza di soli nove voti contro otto, ha infatti affermato, piuttosto sorprendentemente, che malgrado il riconoscimento crescente dell'importanza primaria della proibizione della tortura, nel diritto internazionale generale non si sarebbe ancora affermata una regola che impedisca agli Stati di pretendere l'immunità in



Esiste quindi un ‘nocciolo duro’ di diritti fondamentali da difendere, così come esiste un’ampia e variegata categoria di diritti che invece non possono dirsi necessariamente universali. Un esempio per tutti è il diritto di proprietà<sup>90</sup>. La dimostrazione a mio avviso più utile ed attuale della differente valutazione e interpretazione di questo diritto la fornisce l’Accordo adottato, nel quadro dell’Organizzazione Mondiale del Commercio, in materia di proprietà intellettuale (*Agreement on Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights*, il cosiddetto «*TRIPS Agreement*»)<sup>91</sup>. L’Accordo TRIPS è infatti basato su di un concetto individualistico della proprietà, applicato alla proprietà intellettuale, che in quanto tale non esiste nelle culture ‘non occidentali’, in particolare nelle comunità basate sulla tradizione, sulla conoscenza condivisa e trasmessa di generazione in generazione senza alcuna pre-

---

caso di azioni in sede civile per atti di tortura commessi al di fuori dello Stato del foro. L’applicazione nel caso di specie della legge del Regno Unito del 1978 sull’immunità non costituiva, pertanto, una restrizione ingiustificata al diritto di accesso del ricorrente a un tribunale e nemmeno costituiva quindi violazione dell’art. 6, par. 1, della Convenzione. Nella specie il ricorrente, cittadino sia del Regno Unito che del Kuwait, e che prestava servizio militare al momento dell’invasione irachena, lamentava di essere stato rapito e torturato, dopo il ritiro delle truppe di Saddam Hussein, dapprima in una prigione di sicurezza dello Stato e poi in una casa privata. Anche una volta tornato a Londra aveva ricevuto continue minacce telefoniche anonime che erano state causa di notevoli danni psicologici. La ragione di queste persecuzioni era, a suo dire, l’aver assistito involontariamente a scene che potevano compromettere la reputazione di alti ufficiali dell’esercito del Kuwait. I tribunali inglesi avevano affermato la prevalenza della normativa interna sull’immunità degli Stati stranieri rispetto alla norma di diritto internazionale generale sul divieto di compiere atti di tortura. C’è davvero, a nostro avviso, da rammaricarsi che non abbia prevalso, nel giudizio della Corte europea dei diritti dell’uomo, l’opinione dei giudici di minoranza. Molto lucide, in particolare, appaiono le considerazioni contenute nell’opinione dissidente dei giudici Rozakis e Cafilisch, alla quale hanno aderito altri quattro giudici. Secondo questa opinione, una volta che si sia riconosciuto alla proibizione della tortura il valore di norma di *ius cogens*, non si può che dedurre tutte le conseguenze del caso. Va quindi ritenuta inammissibile la deroga a tale proibizione da parte di norma sott’ordinata quale la norma consuetudinaria sull’immunità; né è ammissibile invocare a tal fine il diritto nazionale, che si pretende dia effetto sul piano interno al diritto internazionale, poiché il diritto interno non può che essere interpretato nei limiti e alla luce dei principi imperativi di *ius cogens*.

<sup>90</sup> Anche in materia di diritto di proprietà si segnala, per il suo interesse, la giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell’uomo. Una significativa affermazione sui rischi della «*sacralisation*» del diritto di proprietà è contenuta nell’opinione dissidente del giudice Costa allegata alla sentenza del 29 aprile 1999 *Chassagnou et autres c. Francia*, che si può leggere nel sito *web* della Corte.

<sup>91</sup> Il testo dell’Accordo, entrato in vigore il 1° gennaio 1995, si può leggere nel sito *web* dell’Organizzazione Mondiale del Commercio. In dottrina: P. Picone, A. Ligustro, *Diritto dell’Organizzazione Mondiale del Commercio*, CEDAM, Padova 2002, p. 397 ss.

tesa di un corrispettivo economico o semplicemente del riconoscimento di un diritto esclusivo di proprietà. La questione, già affrontata nella risoluzione 2000/7 adottata il 17 agosto 2000 dalla Sottocommissione sui diritti umani dell'Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i diritti umani dal titolo *Intellectual property rights and human rights*<sup>92</sup>, è stata poi molto efficacemente sollevata dal Governo del Costa Rica nella sua risposta al questionario inviato dal Segretario Generale dell'ONU ai governi sul tema «*Globalization and its impact on the full enjoyment of all human rights*»<sup>93</sup>. Il Governo di questo paese, infatti, mette in luce i pericoli di un sistema di protezione intellettuale di questo tipo, in particolare la marginalizzazione, se non la distruzione, di stili di vita tradizionali, in definitiva di culture antiche<sup>94</sup>.

Quanto appena detto vale anche ad esemplificare rapidamente i rischi che l'attuale processo di globalizzazione presenta qualora esso non venga mitigato dalla considerazione della necessità di dare rilievo ai diritti umani, e quindi all'affermazione tanto della universalità dei diritti fondamentali, tanto del relativismo nell'interpretazione e applicazione di diritti che universali non possono dirsi.

La spinta all'universalità dei diritti umani naturalmente non manca. La Dichiarazione dell'Organizzazione Internazionale del Lavoro (OIL) del 18 giugno 1998 «sui principi e i diritti fondamentali del lavoro e i suoi seguiti»<sup>95</sup> mi sembra molto interessante in questo

---

<sup>92</sup> Il testo della risoluzione è consultabile nel sito *web* dell'Alto Commissariato delle Nazioni Unite sui diritti umani.

<sup>93</sup> Doc. A/56/254/Add.1 del 2 ottobre 2001

<sup>94</sup> Sembra opportuno riportare il seguente passo di questo documento: «*Some of the dangers involved in this system for protecting intellectual property are: Destruction of Community Rights, Knowledge, innovation and traditional lifestyles, and failure to recognize community knowledge systems. The criteria for patentability set forth in TRIPS, article 27, namely that an invention must be new, involve an inventive (i.e. not obvious) step and be capable of industrial application, imply that an identifiable person, i.e., the inventor, must be involved. From the outset, this excludes collective creations of local communities. By the same token, only inventions that generate profit are recognized. These criteria and the implications thereof are essential for appropriating life by reifying it (...)*».

<sup>95</sup> La si legga in «*Rivista di Diritto Internazionale*», 83/1 (2000), pp. 295 ss. In commento: nome Di Turi, *Globalizzazione dell'economia e diritti fondamentali in materia di lavoro*, *ibidem*, p. 113 ss.; H. Kellerson, *La Déclaration de 1998 de l'OIT sur les principes et droits fondamentaux: un défi pour l'avenir?*, in «*Revue international du travail*», 137/2(1998), pp. 244 ss.

sensu. Si tratta infatti di un documento significativo sotto molti aspetti. In primo luogo perché tenta di vincolare, con uno strumento di controllo (la cosiddetta «procedura annuale sulle convenzioni fondamentali non ratificate»), gli Stati membri dell'OIL al rispetto dei principi fondamentali in materia di lavoro nonostante la mancanza di ratifica delle convenzioni nelle quali tali principi sono affermati; in secondo luogo perché si tratta di diritti appartenenti alla categoria dei diritti economici, sociali e culturali, categoria meno provvista, rispetto a quella dei diritti civili e politici, di strumenti di garanzia, nonché oggetto di minore attenzione, di solito, da parte dei paesi occidentali; infine perché nella individuazione ed enunciazione dei diritti dichiarati come fondamentali in questo documento si percepisce la spinta congiunta di più modelli o culture dei diritti umani, non solo di quella occidentale, visto che, come si è detto, siamo nell'ambito di una categoria cara soprattutto ai paesi in via di sviluppo. I quattro principi fondamentali, di cui all'art. 4, sono infatti i seguenti: a) libertà di associazione e riconoscimento effettivo del diritto di contrattazione collettiva; b) eliminazione di ogni forma di lavoro forzato o obbligatorio; c) abolizione effettiva del lavoro infantile; d) eliminazione della discriminazione in materia di impiego e professione.

Io credo che questa sia la direzione giusta, che può condurre, di conseguenza, a risultati positivi. L'universalità dei diritti umani è, in altre parole, un risultato cui tendere nell'interesse dell'umanità, sulla base del rispetto delle differenze, culturali e di altro tipo. Ritengo non si possa che concordare con l'affermazione, contenuta nell'art. 1 della Dichiarazione Universale sulla Diversità Culturale adottata dalla Conferenza Generale dell'UNESCO il 2 novembre 2001, secondo cui «la diversità culturale è necessaria al genere umano così come la biodiversità lo è per la natura», completata dal riconoscimento, di cui all'art. 4 della Dichiarazione, dei diritti umani come garanzia della difesa della diversità culturale<sup>96</sup>. Questo bilanciamento di valori (universalità dei diritti umani e rispetto della diversità culturale), che esclude l'affermazione della superiorità di un modello rispetto ad un altro,

---

<sup>96</sup> Il testo completo della Dichiarazione è disponibile nel sito *web* dell'UNESCO.

appare indispensabile ai fini della coesione e dello sviluppo sociale su scala mondiale.

## **2. La distinzione tra valori disponibili e valori indisponibili nel «prudente apprezzamento» del giudice interno e nel «buon senso» della Pubblica Amministrazione.**

Esistono quindi valori disponibili e valori indisponibili, indicati dalla prassi internazionale in materia di diritti umani, ai quali gli Stati sono chiamati a dare puntuale applicazione, nell'ordinamento interno, nei rapporti tra individui e istituzioni.

Sarebbe erroneo pensare che si tratta di riflettere solo su grandi categorie, astratte, di valori. Al contrario, ci sono delle proiezioni, nella vita quotidiana, molto minute di questa esigenza di scindere i valori supremi da quelli suscettibili di differente valutazione. Per esempio fra le norme non disponibili c'è anche l'obbligo del casco motociclistico di protezione. Si prenda il caso di un individuo aderente alla religione *sikh* che abbia difficoltà a indossarlo sul turbante che il suo credo gli impone di portare costantemente. Non è solo l'ordinamento italiano (o di altro paese) che per motivi di sicurezza non può consentire una deroga; si tratta anche, nella specie, dell'esigenza di applicare valori supremi ed inderogabili come il principio di non discriminazione, il principio di uguaglianza, il primato della legge. Lo stesso può dirsi nel caso di guida di veicoli da parte di persone (donne velate totalmente) che abbiano il campo visivo limitato.

A proposito del velo, occorre fare un cenno alla questione delle manifestazioni di credo nella vita pubblica. Il quesito fondamentale per risolvere i problemi che si pongono in materia, dal punto di vista del giurista, è se sia preferibile la via legislativa, imboccata dalla Francia con la legge sulla *laïcité* del 2004<sup>97</sup>, oppure la via giudiziaria che, come in Italia, lascia al prudente apprezzamento del giudice la valutazione della compatibilità di tali manifestazioni con i principi generali del-

---

<sup>97</sup> Legge n. 228 del 15 marzo 2004. Per un commento si rinvia a M. Calamo Specchia, *Francia. Approvata la legge sulla 'laïcité'*, in «Diritto pubblico comparato ed europeo», numero (2004), pp. 660 ss.

l'ordinamento. Molto sommessamente ritengo di preferire la soluzione italiana, più duttile, e comunque efficace, di regola, negli ordinamenti nei quali vi sia un sistema di controlli incrociati tra le istituzioni.

La magistratura italiana, peraltro, ha dato prova di equilibrio e prudenza in molti casi che coinvolgevano problemi nuovi aventi ad oggetto fattispecie relative a stranieri.

Vi sono state infatti interessanti pronunce giurisprudenziali che hanno garantito una tutela sostanziale, al di là del senso letterale delle norme, privilegiando, tra le varie interpretazioni possibili, quelle maggiormente rispondenti alla nostra Carta costituzionale e ai principi a tutela dei diritti dell'uomo previsti dal diritto internazionale. Un esempio che ci sembra interessante menzionare, in tema di diritto all'unità familiare, è costituito da una decisione del Tribunale di Napoli del 14 giugno 2001<sup>98</sup>. Nel caso di specie un immigrato della Repubblica Dominicana, coniugato e convivente con una sua connazionale - munita di regolare permesso di soggiorno, e titolare di contratto di lavoro domestico, nonché di alloggio -, si era visto notificare un decreto di espulsione, in applicazione dell'art. 13, secondo comma del Testo Unico sull'immigrazione (decreto legislativo 25 luglio 1998, n. 286), per non aver richiesto il permesso di soggiorno entro gli otto giorni lavorativi dal suo regolare ingresso in Italia con visto turistico. Il giudice, accogliendo il ricorso dello straniero, ha annullato il decreto di espulsione: richiamandosi all'art. 29 della Costituzione, che tutela i diritti della famiglia come società naturale fondata sul matrimonio, e all'art. 8 della Convenzione europea dei diritti dell'uomo, che tutela la vita privata e familiare, è giunto infatti alla conclusione che «nell'ipotesi in cui il cittadino straniero abbia tutti i requisiti per beneficiare del ricongiungimento familiare, - come nel caso di specie - debba necessariamente sussistere, per l'emanazione del decreto di espulsione, un concreto pericolo per la sicurezza e l'ordine pubblico, pacificamente insussistente nella fattispecie in oggetto. Una differente lettura della norma [...] legittimerebbe seri dubbi di legittimità costituzionale di tale disposizione, sotto il profilo della manifesta irragionevolezza e della dispa-

---

<sup>98</sup> *Sosa c. Prefettura di Napoli*, inedita.

rità di trattamento [...]». Da questa decisione emerge chiaramente come fondamentale sia una interpretazione della normativa interna alla luce dei principi costituzionali e di diritto internazionale, al fine di assicurare una gestione del fenomeno migratorio che, pur nella fermezza della lotta all'immigrazione clandestina e soprattutto ai fenomeni di criminalità ad essa collegati, non dimentichi che lo straniero è innanzitutto una persona, come tale titolare di diritti fondamentali.

Il buon senso ha anche guidato il Prefetto di Brescia allorché, con decisione dell'11 gennaio 2001, ha dichiarato radicalmente nulla l'ordinanza del Sindaco di Rovato (BS) n. 86 del 21 novembre 2000 che istituiva «un'area di protezione e sicurezza pari a mt. 15 lineari intorno ai luoghi sacri e di religione cristiani» ispirandosi alla necessità di «salvaguardare i valori cristiani dalla incessante contaminazione di altre religioni» e soprattutto basandosi sulla reciprocità, cioè sul fatto che «altri Stati vietano l'ingresso in determinate aree ai non appartenenti ad una specifica religione»<sup>99</sup>. Il Sindaco non teneva conto, tuttavia, di qualche elementare considerazione. Innanzitutto che nella tradizione occidentale e cristiana, ancor più che in altri contesti, i diritti fondamentali sono collegati, nella titolarità, agli individui e non agli Stati; a questi ultimi spetta *riconoscere* e non *attribuire* diritti di cui la persona umana è titolare semplicemente perché esiste. In secondo luogo che la Costituzione italiana, all'art. 8 prevede che «tutte le confessioni religiose sono egualmente libere davanti alla legge» e all'art. 19 che «tutti hanno diritto di professare liberamente la propria fede religiosa [...], di farne propaganda e di esercitarne in privato e pubblico il culto». In terzo luogo, per quanto riguarda in particolare la reciprocità, che l'art. 10 della Costituzione, al terzo comma, stabilendo che «la condizione giuridica dello straniero è regolata dalla legge in conformità delle norme e dei trattati internazionali» rende superata la condizione di reciprocità, in particolare in relazione a diritti costituzionalmente garantiti, e comunque subordina le previsioni normative interne al contenuto, in

---

<sup>99</sup> Sulla vicenda si rinvia a A. Algostino, *L'ordinanza del sindaco di Rovato e il pericolo di contaminazione dei valori cristiani. Nota a margine di un atto 'considerato radicalmente nullo'*, in «Diritto immigrazione e cittadinanza», 2 (2001)2, pp. 84 ss.

materia, delle norme internazionali alle quali il nostro ordinamento si sia conformato. A proposito di queste ultime, giova forse ricordare che il diritto alla libertà di pensiero, coscienza e religione è riconosciuto nel Patto sui diritti civili e politici del 1966 (art. 18) e nella Convenzione europea dei diritti dell'uomo (art. 9) senza alcuna possibilità di condizionarne il godimento alla reciprocità, e che questi principi fanno parte anche dell'ordinamento comunitario, ai sensi dell'art. 6 del Trattato sull'Unione, e che essi si ritrovano nella disposizione dell'art. 10 della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione e nell'art. 18 della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo. C'è poi una difficoltà pratica che è sfuggita al Sindaco: volendo applicare la reciprocità, come fare con quei cittadini di paesi che ammettono culti diversi dall'islam? Occorrerebbe forse costruire moschee riservate ai tunisini e magari vietate ai sauditi?

### **3. L'applicazione, nell'ordinamento interno, dei valori indicati dalla prassi internazionale in materia di diritti umani.**

Perché gli stati sono chiamati a dare puntuale applicazione, nell'ordinamento interno, nei rapporti tra individui e istituzioni, ai valori indicati dalla prassi internazionale in materia di diritti umani?

Per rispondere dobbiamo ricordare che esistono tre categorie di fonti giuridiche internazionali. Non mi soffermerò su di una di queste, e cioè le risoluzioni (fonti cosiddette 'di terzo grado'), sebbene si tratti forse della categoria più conosciuta in materia di diritti umani. Tuttavia le risoluzioni o raccomandazioni internazionali, sebbene spesso dotate di notevole rilievo sul piano politico, soprattutto quando emanate da organi importanti come l'Assemblea generale dell'ONU, sono però scarsamente interessanti dal punto di vista del diritto positivo perché atti non vincolanti, espressione del cosiddetto '*soft law*'. Mi soffermerò invece sulle fonti principali del diritto internazionale: la consuetudine e l'accordo.

La consuetudine è la norma fondamentale dell'ordinamento giuridico internazionale, vincolante tutti gli Stati. In materia di diritti umani le norme consuetudinarie forniscono il cosiddetto *minimum standard* al quale deve uniformarsi tanto il legislatore interno, tanto coloro che sono

chiamati, all'interno dello Stato, ad interpretare ed applicare il diritto. Ben venga che si dia una tutela anche più ampia di un diritto fondamentale nell'ambito dell'ordinamento interno, ma al di sotto dello standard previsto dal diritto consuetudinario non è legittimo andare.

Numerosi sono gli esempi nei quali può ritrovarsi l'utilizzazione del principio del «*minimum standard*» al fine di interpretare concetti (quali genocidio, tortura, trattamenti inumani e degradanti) utilizzati in leggi interne o in trattati internazionali. Possono ricordarsi i casi di applicazione dell'obbligo di «*non refoulement*» del richiedente asilo allorché quest'ultimo andrebbe incontro, se respinto, a «trattamenti inumani e degradanti»<sup>100</sup>.

Anche alcuni dati della prassi giurisprudenziale degli Stati Uniti d'America sono interessanti in questo senso, soprattutto alla luce della riluttanza ad utilizzare il diritto consuetudinario che è propria, in genere, dei giudici di questo paese. Senz'altro significativo, in particolare, è il dibattito giudiziario sulla rilevanza del diritto consuetudinario nel determinare se l'applicazione della pena capitale costituisca una punizione «*cruel and unusual*» contraria, in quanto tale, all'ottavo emendamento alla Costituzione degli Stati Uniti<sup>101</sup>. Numerose sono le sentenze nelle quali il rifiuto di comminare la pena di morte è giustificato sulla base della contrarietà agli standard internazionali. Si tratta, di solito, di sentenze di giudici distrettuali. Ma anche la Corte Suprema ha avuto modo di affrontare la questione, sia pure con soluzioni non univoche. Nel caso *Thompson v. Oklahoma*, la Corte ritenne, nel 1988, che la pena di morte comminata al ricorrente, al momento del delitto soltanto quindicenne, violava l'ottavo emendamento perché contraria ai «*civilized standards of decency*». Un anno dopo, nel caso *Stanford v.*

---

<sup>100</sup> Per qualche esempio di questa prassi giurisprudenziale si rinvia a A. Fabbricotti, *The Concept of Inhuman or Degrading Treatment in International Law and its Application in Asylum Cases*, in «International Journal of Refugee Law», 10/48(1998), pp. 637 ss. Si veda anche (in «British Yearbook of International Law», 37, 1999, pp. 295 ss.) la sentenza della Camera dei Lords del 25 marzo 1999 che ha affermato, in relazione alla richiesta di asilo nel Regno Unito di una donna pachistana accusata in patria di adulterio, che le donne in quel paese possono considerarsi «*a particular social group*» ai sensi della Convenzione del 1951 sui rifugiati.

<sup>101</sup> L'ottavo emendamento recita come segue: «*Excessive bail shall not be required, nor excessive fines imposed, nor cruel and unusual punishments inflicted*».



*Kentucky*, viceversa, la Corte Suprema affermò che la condanna a morte nei confronti di un minore di diciotto anni non fosse contraria all'ottavo emendamento, tenuto conto delle «*American conceptions of decency*», le uniche, secondo i giudici di maggioranza, rilevanti<sup>102</sup>. Di recente, infine, con la sentenza del 1° marzo 2005 nel caso *Roper, Superintendent, Potosi Correctional Center v. Simmons*, la Corte suprema ha dichiarato definitivamente vietata la pena di morte per gli individui di età inferiore ai 18 anni, argomentando anche sulla base della considerazione dovuta agli orientamenti prevalenti espressi dalla comunità internazionale in materia<sup>103</sup>.

Ma dove l'utilizzazione da parte dei tribunali del principio del «*minimum standard*» in materia di diritti umani sta giocando un ruolo di importanza fondamentale è nel promuovere in molti paesi dell'Europa dell'Est l'evoluzione del diritto interno, nel momento della sua applicazione, in un senso più vicino alle garanzie dei diritti fondamentali dell'individuo. Già da prima della riforma costituzionale del 1993, ad esempio, la Corte Costituzionale russa era solita invocare il diritto internazionale in quasi tutte le decisioni in materia di diritti umani<sup>104</sup>. In altri paesi dell'area, ai tribunali è stato attribuito il potere di disapplicare il diritto interno qualora non conforme agli standard

---

<sup>102</sup> In proposito, e per i riferimenti alle sentenze citate, cfr. P. Hoffman, N. Strossen, *Enforcing International Human Rights Law in the United States*, in L. Henkin, J.L. Hargrove (eds.), *Human Rights: An Agenda for the Next Century*, American Society of International Law, Washington D.C. 1994, pp. 488 ss.

<sup>103</sup> In commento alla sentenza si veda lo scritto di A. De Petris, *Pena di morte vietata ai minori: la Corte Suprema, sia pur faticosamente, si aggiorna*, in [www.associazionedeicostituzionalisti.it](http://www.associazionedeicostituzionalisti.it) (sito visitato in data 9 gennaio 2006)

<sup>104</sup> Sul punto si veda J. L. Danilenko, *Implementation of International Law in CIS States: Theory and Practice*, in «*European Journal of International Law*», 10(1999), pp. 54 ss. che riferisce anche degli sviluppi giurisprudenziali successivi alla Costituzione del 1993. In una sentenza del 1996 (*Case concerning Certain Normative Acts of the City of Moscow and some other Regions*) la Corte Costituzionale ha affrontato la questione dei tentativi delle autorità locali di reintrodurre la pratica odiosa del permesso di residenza interno e ha affermato che, sulla base dell'art. 17 della Costituzione, i diritti umani vanno riconosciuti e garantiti in conformità con «i principi generali e norme di diritto internazionale». L'art. 17 della Costituzione recita: «Nella Federazione russa sono riconosciuti i diritti e le libertà della persona e del cittadino secondo i principi e le norme universalmente riconosciuti del diritto internazionale e in conformità della presente Costituzione». Da segnalare anche l'art. 46 che contempla un controllo diffuso da parte dei tribunali del paese sul rispetto dei diritti umani da parte della legislazione interna.

internazionalmente riconosciuti di tutela dei diritti umani<sup>105</sup>. Il problema tuttavia è ancora costituito, in questi paesi, dall'indipendenza non sempre assoluta dell'ordine giudiziario dagli altri poteri dello Stato e dalla stabilità ancora relativa dei regimi politici. Nel Kazakistan, ad esempio, la Corte Costituzionale, che nel 1992 aveva accolto in due decisioni ricorsi individuali argomentando sulla base non solo della Costituzione ma anche della Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo e del Patto delle Nazioni Unite sui diritti civili e politici (benché da questo Stato non ancora ratificato), è stata abolita in conseguenza della riforma costituzionale del 1995, e sostituita con un Consiglio costituzionale con poteri limitati<sup>106</sup>. E' innegabile pertanto il ruolo che la giurisprudenza, soprattutto delle Corti supreme, riveste in questi paesi come strumento di pressione nei confronti dell'esecutivo al rispetto dei diritti umani.

Gli accordi internazionali, come è noto, sono invece degli impegni, di solito in forma scritta, ai quali lo Stato aderisce volontariamente. Una volta ratificati, la conseguenza è il sorgere dell'obbligo di puntuale applicazione, da parte degli Stati, delle norme in essi contenute, tanto sul piano delle relazioni interstatuali, e quindi nell'ordinamento internazionale, tanto nell'ordinamento interno. In materia di diritti umani, mentre il diritto consuetudinario internazionale impone quello che si è definito come il «*minimum standard*», gli accordi internazionali vanno anche al di là, con impegni più precisi e puntuali, ed anche più ambiziosi, i quali, una volta assunti, vanno rispettati poiché in caso contrario si compie un illecito internazionale.

Il problema però qual è? È la posizione gerarchica delle norme internazionali in materia di diritti umani in molti ordinamenti interni. Nella gerarchia delle fonti, tanto interne che internazionali, le norme sui diritti umani dovrebbero occupare una posizione di vertice, ogni altra norma non potendo che cedere al confronto, e solo dovrebbero restare aperte questioni di interpretazione (soggette, come è chiaro,

---

<sup>105</sup> E' il caso della Bielorussia, della Moldavia, della Georgia e dell'Armenia, *ibidem*, pp. 58 ss. anche per la prassi giurisprudenziale rilevante.

<sup>106</sup> *Ibidem*, pp. 59 ss.

anche all'evoluzione nel tempo) dell'ambito entro il quale opera un certo principio<sup>107</sup>. Invece spesso gli Stati puntano alla «neutralizzazione» del diritto internazionale in materia di diritti umani o attraverso la subordinazione gerarchica di esso alle norme interne (e ciò vale soprattutto per quanto riguarda le consuetudini internazionali) oppure, e ciò vale in particolare per i trattati, due sono le vie che usano percorrere: o la scelta, semplicemente, di non ratificare i principali trattati in materia, oppure di aderirvi senza una reale convinzione poi di applicarli, e quindi ai soli fini di propaganda interna o internazionale, sfruttando la limitata efficacia dei meccanismi di controllo e sanzionatori specifici dagli stessi trattati previsti o di cui dispone, più in generale, la comunità internazionale. Cercherò di fare chiarezza con qualche esempio.

La presunta necessità di applicazione di singole norme interne o internazionali, anche a scapito di una norma fondamentale come il divieto di tortura, è stata affermata nel caso *Al-Adsani* da parte delle corti inglesi e sostanzialmente confermata dalla stessa Corte europea dei diritti dell'uomo nella sua sentenza del 21 novembre 2001<sup>108</sup>. Nei paesi di *common law* la norma consuetudinaria è infatti considerata dai tribunali applicabile solo in mancanza di una norma interna che regoli la fattispecie, e purché non vi sia contrasto con il diritto interno. Nella stessa linea di tendenza si colloca anche la sentenza resa in Inghilterra dalla *House of Lords* il 24 marzo 1999 nel caso *Pinochet* (il cosiddetto 'Pinochet III'), relativa all'extradizione dall'Inghilterra in Spagna dell'ex-presidente cileno Augusto Pinochet Ugarte in ordine ad una serie di gravi crimini contestati al medesimo da parte della magistratura di quest'ultimo paese. Il venir meno dell'immunità per il generale Pinochet per le violazioni del divieto di tortura oggetto delle accuse è infatti, in questa sentenza, collegato, secondo la maggioranza dei giu-

---

<sup>107</sup> Ad esempio, in materia di diritto alla vita, la Corte Costituzionale italiana nella sentenza *Venezia* del 27 giugno 1996, n. 223, ha negato l'extradizione, pur in presenza di un trattato e pur con le assicurazioni degli Stati Uniti circa la commutazione della pena in ergastolo, di un cittadino condannato a morte, e ciò a ragione del valore di garanzia assoluta e preminente, nell'ordinamento italiano, del diritto alla vita (la sentenza è pubblicata in «*Rivista di Diritto internazionale*» 79 (1996), pp. 815 ss.; in commento ad essa si veda E. Sciso, *Diritto alla vita, pena di morte, estradizione: il contributo della Corte costituzionale*, *ibidem*, p. 975 ss., nonché G. Cataldi, in «*Italian Yearbook of International Law*», 9(1999), pp. 174 ss.

<sup>108</sup> Sulla vicenda si veda, sopra, la nota 12.

dici, esclusivamente agli episodi avvenuti dopo il 29 settembre 1988, data dell'entrata in vigore del *Criminal Justice Act*, mediante il quale il Regno Unito provvede all'incorporazione della Convenzione del 1984 sulla tortura nell'ordinamento interno<sup>109</sup>. Come è stato osservato, rilievo piuttosto scarso, in particolare, viene attribuito dai giudici alla prassi giudiziaria interna in materia di gravi violazioni dei diritti dell'uomo, e ciò malgrado la decisione in esame riguardasse proprio la facoltà di un tribunale interno di esercitare la propria giurisdizione in materia<sup>110</sup>. E' chiara l'intenzione dei giudici di non ritenere percorribile la strada della rilevazione della norma consuetudinaria in materia, presumibilmente anche per non doversi confrontare con il problema del rapporto del divieto della tortura nel diritto consuetudinario con il principio *nulum crimen sine lege*<sup>111</sup>. La punibilità della tortura, pur riconducibile in astratto, secondo i giudici inglesi, ai principi sui crimini internazionali dell'individuo<sup>112</sup>, risulta in concreto operante, pertanto, solo per effetto della Convenzione sulla tortura. Anche negli ordinamenti di *civil law* tuttavia, sia pure in misura minore, si riscontra questa riluttanza ad applicare in giudizio la consuetudine e ad attribuirle la prevalenza sulle norme interne<sup>113</sup>.

Un altro esempio molto significativo è costituito dalla costante affermazione, da parte degli Stati nei quali la *Šart'a* è considerata dirit-

---

<sup>109</sup> La sentenza è pubblicata in «International Legal Materials», 38 (1999), pp. 581 ss. Fra i tanti commenti cui essa ha dato luogo in dottrina si rinvia a A. Bianchi, *Immunity versus Human Rights: the Pinochet case*, in «European Journal of International Law», 10/2 (1999), pp. 237 ss.; P. De Sena, *Immunità di ex-Capi di Stato e violazioni individuali del divieto di tortura: sulla sentenza del 24 marzo 1999 della Camera dei Lords nel caso Pinochet*, in «Rivista di Diritto internazionale», 82(1999) (fasc. 4), pp. 933-974; S. Villapando, *L'Affaire Pinochet: beaucoup de bruit pour rien? L'apport au droit international de la décision de la chambre des Lords du 24 mars 1999*, in «Revue générale de Droit international public», 104(2000), pp. 417 ss.

<sup>110</sup> Cfr. De Sena, *op. ult. cit.*, p. 940

<sup>111</sup> In proposito, si vedano le osservazioni di ZAPPALÀ, *Do Heads of State in Office Enjoy Immunity from Jurisdiction for International Crimes? The Ghaddafi Case before the French Cour de Cassation*, in «European Journal of International Law», 12 (2001), pp. 607.

<sup>112</sup> Si vedano in particolare le affermazioni di Lord Millet, in «International Legal Materials», 38 (1999), p. 650.

<sup>113</sup> Per alcuni esempi sia consentito rinviare a G. Cataldi, *In tema di applicazione delle norme consuetudinarie sui diritti umani nei giudizi interni*, in *Studi di diritto internazionale in onore di Gaetano Arangio-Ruiz*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2005, p. 441 ss.

to positivo, della inderogabilità dei principi religiosi ai quali la legislazione domestica si conforma. Una rapida lettura delle riserve e dichiarazioni allegate alla ratifica delle principali convenzioni internazionali sui diritti umani è in questo senso illuminante. Molti paesi islamici sono soliti affermare di non ritenersi vincolati dalle disposizioni non conformi agli «Islamic Sharia principles», come ad esempio può evincersi dalla lettura delle riserve apposte dal Kuwait e dalla Siria alla Convenzione sui diritti del fanciullo<sup>114</sup>, o dalle riserve dell'Arabia Saudita e della Mauritania alla Convenzione sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione nei confronti della donna<sup>115</sup>. Al di là della ammissibilità di riserve di questo tipo alla luce del diritto internazionale generale e della Convenzione di Vienna sul diritto dei trattati, questione poco importante in questa sede<sup>116</sup>, quello che rileva è proprio l'affermazione dell'esistenza di un sistema distinto di valori e quindi di gerarchia delle fonti. Gli strumenti internazionali in vigore non sembrano tenerne conto, e cercano un consenso impossibile da ottenere.

#### **4. Segue: il problema della chiusura degli ordinamenti interni all'evoluzione del diritto internazionale in materia di diritti umani in conseguenza dell'emergenza causata dal terrorismo transnazionale.**

Il problema appena segnalato del 'trattamento' delle norme internazionali in materia di diritti umani in molti ordinamenti interni rischia attualmente di divenire anche più preoccupante in conseguenza dell'emergenza causata dalla minaccia portata dal terrorismo transnazionale, minaccia che ha comportato, per reazione, una chiusura degli ordinamenti interni all'evoluzione del diritto internazionale.

Le insidie e i pericoli dello 'sciovinismo giurisprudenziale' e della 'teonomia', ai quali abbiamo fatto cenno poco sopra, rischiano di

---

<sup>114</sup> Convenzione di New York del 20 novembre 1989. Per il testo della Convenzione, delle riserve e delle obiezioni a queste ultime si rinvia al sito *web* del segretariato delle Nazioni Unite.

<sup>115</sup> Convenzione di New York del 18 dicembre 1979. Per il testo della Convenzione, delle riserve e delle obiezioni a queste ultime si rinvia al sito *web* del segretariato delle Nazioni Unite.

<sup>116</sup> Si vedano in proposito, *ibidem*, le obiezioni degli Stati occidentali alle riserve nominate.

svilupparsi anche in nuovi contesti. Negli Stati Uniti d'America, ad esempio, vi sono dei tentativi rivolti a limitare l'autonomia della Corte Suprema, dimostratasi (soprattutto nella ben nota vicenda del trattamento dei prigionieri nella base di Guantanamo<sup>117</sup>) attenta alla tutela dei diritti umani. Davvero peculiare, a dir poco, è il disegno di legge dal titolo *Constitution Restoration Act* presentato il 3 marzo 2005 alla Camera dei rappresentanti (ma virtualmente identico a una precedente versione del 2004), da un gruppo di parlamentari di estrema destra animati da 'sacro furore religioso'<sup>118</sup>. Il disegno intende sottrarre alla competenza della Corte Suprema tutte le questioni decise, da corti sottordinate, sulla base del riconoscimento di Dio come fonte sovrana del diritto («God as the sovereign source of law, liberty, or government»). È inoltre previsto che, nell'interpretare e applicare la Costituzione degli Stati Uniti, tutte le corti non faranno affidamento su regole di diritto o decisioni giudiziarie straniere o internazionali<sup>119</sup>. Questo ostracismo alle fonti normative 'esterne' all'ordinamento statunitense è un'ulteriore dimostrazione dell'esistenza di un legame

---

<sup>117</sup> La Corte Suprema degli Stati Uniti, con tre sentenze del 28 giugno 2004 (*Hamdi v. Rumsfeld, Rasul v. Bush e Al Odah v. United States*), riformando quanto affermato dalle corti distrettuali e d'appello, ha deciso che i cittadini stranieri detenuti nei campi di Guantanamo hanno pieno diritto a difendersi dinanzi ai tribunali ordinari statunitensi. Le sentenze sono riasunte e commentate in *American Journal of International Law*, 98 (2004), pp. 782 ss. (per ulteriori sviluppi: *ibidem*, 99, 2005, pp. 261 ss.). Si veda anche E. Sciso, *Guerra al terrorismo globale e garanzie non comprimibili dei diritti umani fondamentali: l'opinione della Corte suprema degli Stati Uniti*, in *Rivista di Diritto internazionale*, 87(2004), pp. 752 ss.; T.E. Frosini, C. Bassu, *La libertà personale nell'emergenza costituzionale*, reperibile al sito [www.associazionedeicostituzionalisti.it/materiali/anticipazioni/liberta\\_personale/liberta\\_personale.pdf](http://www.associazionedeicostituzionalisti.it/materiali/anticipazioni/liberta_personale/liberta_personale.pdf) (consultato il 9 gennaio 2006). Di recente, tuttavia, la competenza delle commissioni militari è stata "riesumata" con una sentenza di una Corte federale d'appello del 15 luglio 2005 (in proposito si veda l'articolo di A. Cassese, *Quella sentenza su Guantanamo*, pubblicato in «La Repubblica» del 21 luglio 2005).

<sup>118</sup> Si tratta dei cd. *Dominionists*. Per il testo e un breve commento si rinvia al sito [www.yuricareport.com](http://www.yuricareport.com), consultato il 20 ottobre 2005.

<sup>119</sup> Riteniamo interessante riportare per intero questo punto del disegno di legge: «In interpreting and applying the Constitution of the USA, a court of the USA may not rely upon any constitution, law, administrative rule, Executive order, directive, policy, judicial decision, or any other action of any foreign State or international organization or agency, other than the constitutional law and English Common Law». Sul principio, invece, della necessaria rilevanza per le corti americane delle previsioni del Patto delle Nazioni Unite del 1966 sui diritti civili e politici si rinvia a L. Condorelli, P. De Sena, *The Relevance of the Obligations Flowing from the UN Covenant on Civil and Political Rights to US Courts Dealing with Guantanamo Detainees*, in «*Journal of International Criminal Justice*» 2(2004), pp. 108 ss.

progressivamente stabilitosi tra applicazione in giudizio del diritto internazionale e protezione dei diritti fondamentali dell'individuo. Soprattutto nei casi in cui i giudici interni hanno rifiutato di fare ricorso a dottrine quali la «political question» o l'«Act of State»<sup>120</sup>, l'applicazione del diritto internazionale ha consentito molto spesso di tutelare le posizioni individuali in una misura che non sarebbe stata possibile facendo applicazione del diritto interno o conformandosi alle posizioni dell'esecutivo.

Collegata alla precedente è un'altra osservazione, relativa alle norme consuetudinarie in materia. In genere i diritti umani sono violati sulla base dell'azione amministrativa e in nome dell'applicazione della legge interna. Di conseguenza, le norme consuetudinarie internazionali sui diritti umani rivestono un'importanza fondamentale per le corti interne proprio e soprattutto ai fini della valutazione e dell'interpretazione del diritto interno.

L'indipendenza dei tribunali interni dall'esecutivo, e quindi la separazione tra i poteri dello Stato, è pertanto indispensabile ai fini della tutela dei diritti fondamentali dell'individuo.

Una dimostrazione molto evidente di questo assunto si ricollega, sempre con riferimento alle vicende successive all'attacco dell'11 settembre 2001 alle torri gemelle di New York, alle normative d'urgenza adottate nei paesi cosiddetti 'occidentali' in conseguenza dell'emergenza. Il bilanciamento tra esigenze di sicurezza nazionale e tutela dei diritti umani fondamentali è stato infatti assicurato, in questa occasione, dalla trasparenza del dibattito politico e dall'autonomo operare della magistratura, in particolare delle giurisdizioni superiori. Esemplare, in questo senso, oltre alla già ricordata giurisprudenza della Corte Suprema degli Stati Uniti nel caso dei detenuti della base di Guantanamo, è l'incidenza che ha avuto nel Regno Unito l'intervento della Camera dei Lords, la quale, con una decisione del 16 dicembre

---

<sup>120</sup> Su queste teorie interpretative, considerate come ostacoli elaborati al fine di contrastare la piena affermazione del valore giuridico del diritto internazionale, si rinvia a B. Conforti, *Cours général de Droit international public, Recueil des cours de l'Académie de droit international de La Haye*, (t. 212, 1988-V), Dordrecht/Boston/London 1990, pp. 30 ss.

2004, intervenuta alla fine di un tormentato *iter* giurisprudenziale<sup>121</sup>, si è espressa a larga maggioranza (otto giudici su nove) per l'incompatibilità della legislazione antiterroristica adottata dal Governo il 13 dicembre 2001 (si tratta dell'*Anti-terrorism, Crime and Security Act*) con la Convenzione europea dei diritti dell'uomo, nonostante il Governo avesse utilizzato la facoltà di deroga prevista all'art. 15 della Convenzione stessa<sup>122</sup>. Conseguenza di questa decisione è stata la revisione della legislazione d'urgenza in un senso più attento alla tutela dei diritti di libertà dell'individuo, dal momento che, nei confronti degli stranieri sospettati di 'simpatie terroristiche', la detenzione prevista è stata sostituita con la sanzione degli arresti domiciliari.

Più in generale vicende come quelle ricordate confermano l'idea, espressa in maniera netta dalla Corte europea dei diritti dell'uomo e di recente ribadita dal Commissario del Consiglio d'Europa per i diritti

---

<sup>121</sup> Sul punto, e in particolare per la decisione della *Special Immigration Appeals Commission* (SIAC) del 30 luglio 2002, che sanciva l'illegittimità dei poteri di detenzione eccezionali previsti dalla legislazione d'emergenza, decisione poi riformata dalla *Court of Appeal (Civil Division)* il 25 ottobre 2002, si rinvia a P. De Sena, *Esigenze di sicurezza nazionale e tutela dei diritti dell'uomo nella recente prassi europea*, in N. Boschiero (a cura di), *Ordine internazionale e valori etici, Atti dell'VIII Convegno della Società italiana di diritto internazionale*, Editoriale Scientifica, Napoli 2004, pp. 195-268.

<sup>122</sup> Il testo della sentenza della *House of Lords* è reperibile al sito [www.publications.parliament.uk/pal/d200405/ldjudgmt/jd041216/a&others.pdf](http://www.publications.parliament.uk/pal/d200405/ldjudgmt/jd041216/a&others.pdf) (consultato il 20 ottobre 2005). In commento si veda C. BASSU, *I Law Lords ritengono illegittime le misure antiterroristiche del Governo Blair*, in «Diritto pubblico comparato ed europeo», 7, 2005, pp. 121 ss. La deroga, comunicata, ai sensi dell'art. 15.3 della Convenzione europea, al Segretario generale del Consiglio d'Europa, si fondava sul presupposto dell'incompatibilità di alcuni suoi articoli con l'art. 5.1.f della Convenzione. Quest'ultima norma prevede, come eccezione ammessa al diritto di ogni individuo alla libertà e alla sicurezza, l'arresto o la detenzione di una persona per impedirle di penetrare irregolarmente nel territorio o contro la quale sia in corso una procedura di espulsione o di estradizione. Nel caso della legge del Regno Unito la detenzione di uno straniero veniva prevista anche nel caso in cui non ci fossero prove sufficienti per instaurare un procedimento penale, ma soltanto sospetti che lo straniero avesse intenzioni terroristiche o intrattenesse rapporti con organizzazioni terroristiche, e, nel contempo, vi fosse un ostacolo giuridico a disporre il suo allontanamento dal territorio, ad esempio il fondato timore che in patria potesse essere sottoposto a tortura o addirittura alla pena capitale. In circostanze normali, non essendovi alcun indizio relativo alla commissione di un delitto, lo straniero, non potendo essere espulso, non potrebbe essere sottoposto ad alcuna misura detentiva, dal momento che l'art. 5.1.f della Convenzione europea, come si è detto, consente la detenzione soltanto se funzionale all'allontanamento. Il nuovo attacco terroristico che ha avuto come obiettivo proprio la città di Londra il 7 luglio 2005 ha provocato sul piano normativo, come può agevolmente immaginarsi, una ulteriore compressione delle libertà individuali. Su tutta la vicenda si rinvia a G. Cataldi, *Le deroghe ai diritti umani in stato di emergenza*, cit.



umani (proprio in relazione alla vicenda della deroga del Regno Unito), della necessaria e stretta correlazione tra regime democratico e tutela dei diritti umani come garantiti dalla Convenzione europea<sup>123</sup>.

Le riduzioni anche drastiche al godimento dei diritti e delle libertà individuali operate dalle autorità governative in caso di emergenza, in violazione dei trattati in vigore e debitamente ratificati, non trovano invece ostacolo o temperamento laddove il principio della separazione tra i poteri dello Stato non operi in senso pieno. Queste ipotesi rischiano anche di passare sotto silenzio poiché, a differenza da quanto effettuato dalle autorità del Regno Unito nel caso esaminato, gli obblighi di comunicazione e notifica vengono ignorati, mettendo a nudo, tra l'altro, le deficienze dei sistemi di controllo. La legislazione adottata dalla Federazione Russa dopo l'assalto terroristico del 1° settembre 2004 alla scuola di Beslan costituisce, a nostro avviso, un esempio particolarmente significativo, venendo da un paese che è membro del Consiglio d'Europa e Parte contraente della Convenzione europea<sup>124</sup>.

Un'ultima considerazione. Finora abbiamo dato per scontato che sono gli Stati, nelle loro articolazioni istituzionali, ad essere chiamati a dare applicazione ai diritti fondamentali. E' chiaro tuttavia, soprattutto in un'ottica moderna che riconosce la presenza sulla scena internazionale di altri attori oltre agli Stati (le imprese multinazionali, in particolare), che l'esigenza di riconoscere e rispettare i diritti umani universali

---

<sup>123</sup> Si veda in particolare quanto affermato dalla Corte europea nel caso *Partito comunista unito di Turchia e altri c. Turchia* (ric. 19392/92), sentenza 30 gennaio 1998, in «European Court of Human Rights Reports» 1998-1, par. 45; nel parere 1/2002 del 26 agosto 2002, doc. CommDH(2002)7, reperibile al sito *web* del Consiglio d'Europa, il Commissario del Consiglio d'Europa per i diritti umani, dopo aver ricordato il punto di vista della Corte europea circa la compatibilità con il sistema della Convenzione europea soltanto del modello politico rappresentato dalla democrazia afferma, al punto 7, che «la séparation des pouvoirs, conformément à laquelle les projets de loi du gouvernement sont soumis à l'approbation du Parlement et lors de leur entrée en vigueur au contrôle des tribunaux est un élément constitutif de la démocratie». Sul confronto tra la Convenzione europea e la necessità di risposte efficaci alla minaccia terroristica si veda nome C. Warbrick, *The Principles of the European Convention on Human Rights and the Response of States to Terrorism*, in «European Human Rights Law Reports» 3(2002), pp. 287 ss.

<sup>124</sup> Notizie sulla legislazione di emergenza in Russia sono state ampiamente riportate dalla stampa. Si veda, ad esempio, «La Repubblica» del 19 dicembre 2004. In dottrina: L. Lanzoni, *Problemi e tecniche della sospensione dei diritti fondamentali; recenti tendenze in prospettiva comparata*, in «Diritto pubblico comparato ed europeo» 7, 2005, p. 1083 ss. (cfr. in particolare p. 1089).

non sussiste solo per gli Stati. Illuminante in questo senso è la recente vicenda della sentenza del 27 aprile 2005, nella quale le autorità cinesi hanno condannato a dieci anni di prigione un giornalista reo di aver divulgato segreti di Stato all'estero attraverso internet. Il dato clamoroso è che il contenuto dei messaggi di posta elettronica è stato comunicato alla polizia cinese dalla società operatrice *Yahoo*, la quale si è difesa dall'accusa di aver violato diritti elementari della persona umana affermando che «come ogni altra compagnia globale, *Yahoo* deve assicurare che i propri siti nazionali operino all'interno delle leggi, dei regolamenti e delle consuetudini del Paese in cui hanno sede»<sup>125</sup>. E' evidente che nessuna considerazione è stata data, nel caso di specie, all'esistenza di standard internazionali irrinunciabili di tutela dei diritti umani che, in quanto tali, vincolano anche gli operatori privati.

## **5. Conclusioni: il legame necessario tra regime democratico e possibilità di godimento dei diritti umani.**

Sulla scorta di quanto finora detto viene naturale concludere che il godimento dei diritti umani è strettamente correlato con i concetti di separazione tra i poteri dello Stato e primato della legge: in altre parole, all'esistenza di un regime, sia pure imperfetto, di democrazia. Vi è quindi un legame necessario, a nostro avviso, tra regime democratico e possibilità di godimento dei diritti umani.

Il dibattito tra universalismo e relativismo dei diritti umani sembra ripetersi in relazione alla nozione di democrazia: non tutti gli studiosi, infatti, sono concordi nell'affermare che la forma democratica sia la forma di governo universalmente da prendere in considerazione come un buon esempio di *governance*. In più alcuni autori tendono a sostenere la necessità di una separazione tra il rispetto dei diritti umani dalla nozione di democratizzazione come intesa negli Stati occidentali: tale separazione, verosimilmente, consentirebbe di raggiungere l'obiettivo di rinforzare la protezione dei diritti umani senza legarla necessariamente alla forma di governo democratica. L'argomento implicito di tale

---

<sup>125</sup> «Just like any other global company, *Yahoo!* must ensure that its local country sites must operate within the laws, regulations and customs of the country in which they are based». Si veda il sito *web* [www.rsine.ws](http://www.rsine.ws), visitato in data 9 gennaio 2006.

tesi è che la democrazia non sarebbe necessaria per l'osservanza dei diritti umani, e che al contrario legare questi ultimi alla prima comporterebbe il rischio di procrastinare, *sine die*, l'affermazione di un sistema di protezione dei diritti umani all'interno di determinati Stati refrattari ad aprirsi ad un processo di democratizzazione. Secondo i fautori di tale tesi questo punto di vista si giustificherebbe sulla base del fatto che i processi di democratizzazione recentemente verificatisi in diverse aree del pianeta hanno sortito parecchie perplessità: innanzitutto il processo che ha portato al crollo dell'ex Unione Sovietica ha prodotto degli Stati formalmente democratici senza conseguire una reale *democratizzazione* di quegli Stati (ed il tipico esempio sarebbe proprio la Russia)<sup>126</sup>. Similmente, se è vero che il regime attualmente in vigore in Indonesia non è più definibile come una dittatura, la definizione di questo stato come democratico può tuttavia destare forti perplessità ove si considerino i massacri compiuti dall'esercito indonesiano per impedire a Timor Est di diventare a sua volta uno Stato sovrano e democratico<sup>127</sup>.

Questo punto di vista offre certamente uno stimolo agli studiosi per riflettere sulla tendenza, evidente in questi anni, verso un certo neo-imperialismo e sui problemi che derivano da un approccio unilaterale alle relazioni internazionali (si pensi alle resistenze opposte ai tentativi di esportare, anche con la forza, la democrazia: con tale motivo, infatti, si è cercato di giustificare la guerra condotta da parte degli Stati Uniti e da altre potenze occidentali contro il regime dittatoriale di Saddam Hussein). Esso non è tuttavia, a nostro avviso, condivisibile. Invero, promozione e protezione dei diritti umani e regimi democratici sembrano essere intimamente legati: essi condividono gli stessi fondamenti ontologici e filosofici; soprattutto una reale ed effettiva protezione dei diritti umani esiste solo in presenza di governi democratici; all'interno di regimi non democratici, nei quali il principio di legalità e la separazione tra i poteri dello Stato fanno difetto, i diritti umani perdono il rango di diritti per diventare mere concessioni fatte a titolo gra-

---

<sup>126</sup> In proposito si rinvia a: P. Reddaway, D. Glinski, *The Tragedy of Russia's Reforms: Market Bolshevism against democracy*, US Institute of Peace Press, Washington 2001.

<sup>127</sup> Sul punto cfr. M.S. Malley, *Indonesia in 2001: Restoring Stability in Jakarta*, in «Asian Survey», 42/1 (2002), pp. 124-132.

zioso dal potere sovrano. I regimi democratici condividono con i diritti umani quel medesimo nucleo basilico che abbiamo descritto sopra e che costituisce oltre che il nucleo universale ed inderogabile dei diritti umani, anche il minimo denominatore di qualsivoglia regime che pretenda di essere democratico<sup>128</sup>.

Una testimonianza dell'inscindibile nesso che esiste tra protezione dei diritti umani e democrazia viene dalla questione della protezione delle minoranze, e di quella peculiare categoria di minoranze rappresentata dalle popolazioni indigene: tale tematica, infatti, oltre che implicare il riconoscimento dei diritti delle popolazioni autoctone o di ogni altro tipo di minoranza all'interno della comunità umana, è anche e soprattutto un problema di riconoscimento (anche politico), della partecipazione alle scelte di governo che spetta a queste comunità (ed in generale a tutti i gruppi vulnerabili minoritari di una comunità sociale). E questo, a ben vedere è un problema di democrazia, che è l'unica forma di governo in grado di garantire il pluralismo attraverso il «controllo popolare» e «l'eguaglianza politica» («principio quest'ultimo che implica non solo eguaglianza nel diritto di partecipare alle scelte politiche ma anche eguaglianza di opportunità all'esercizio di tale diritto»)<sup>129</sup>.

Se, dunque, uno dei rischi maggiori che derivano dai processi di

---

<sup>128</sup> Sul punto si rinvia a A. J. Langlois, *Human Rights without Democracy? A Critique of the Separationist Thesis*, in «Human Rights Quarterly», 25/4(2003), pp. 990-1019. La Corte europea dei diritti dell'uomo, nella sua decisione del 13 febbraio 2003 *Refah Partisi ed altri c. Turchia* (consultabile nel sito *web* della Corte) aderì alla posizione della Corte costituzionale turca e riconobbe la non violazione dell'art. 11 (libertà di associazione) poiché il modello di società proposto dal partito (sciolto dal governo turco e dichiarato fuorilegge) propugnava il superamento del principio di laicità attraverso l'instaurazione di regimi personali e non territoriali e pertanto l'applicazione della legge islamica (la *ʔarʔʔa*, in turco *seriat*) per i musulmani. La Corte ribadisce che la *seriat* è contraria alla Convenzione europea dei diritti dell'uomo in quanto incompatibile con i valori proclamati nella Convenzione, in particolare per quanto riguarda la legge penale, lo status giuridico delle donne e la sua interferenza nella vita privata dei singoli. Interessanti però anche le opinioni dissenzienti dei giudici di minoranza, che affermano che lo scioglimento non è giustificabile sia perché il partito in questione non agiva con metodi violenti, sia perché in una democrazia si dovrebbe poter discutere anche di argomenti scioccanti e non condivisibili, come la pluralità di sistemi giuridici.

<sup>129</sup> In dottrina: M. Plog, *Democratic Theory and Minority Rights: Internal and External Groups Right in a Global Democracy*, in «International Journal of Minority and Groups Rights», 10/1 (2003), p. 55-82; G. Cataldi, *La tutela jurídica de las minorías lingüísticas: la experiencia europea*, in A. Kowi (a cura di), *Identidad Lingüística de los pueblos indígenas de la Región Andina*, Abya Yala, Quito 2005, pp. 85 ss. e autori *ivi cit.*

globalizzazione appare quello di giungere ad un appiattimento di tutte le culture, attraverso la loro standardizzazione, ciò che si rende necessario è, allora, non solo intervenire per proteggerle, ma, soprattutto, impegnarsi per mantenere quella fonte di ricchezza rappresentata dalla loro diversità<sup>130</sup>.

Il dibattito sulla questione della diversità culturale continuerà. Una soluzione definitiva alla questione dell'equilibrio tra universalismo e relativismo ancora deve essere trovata. Essa costituirà, presumibilmente, la sfida da affrontare nei prossimi anni.

---

<sup>130</sup> Questa preoccupazione è alla base della «Dichiarazione universale sulla diversità culturale» adottata dalla *General Conference* dell'UNESCO nel 2001, già ricordata (sopra, alla nota 19).

## DIBATTITO

**Vaclav Belohradsky:** Mi chiedo se non è il caso di abbandonare il concetto di diritti umani dopo le esperienze che abbiamo fatto recentemente. In nome dei diritti umani è stata abbandonata la Jugoslavia in difesa dei terroristi. Sta uscendo un film, "Munich" di Steven Spielberg, il cui argomento è questo: hanno avuto o no gli Israeliani il diritto di dare l'ordine di uccidere uno per uno tutti i terroristi che hanno ucciso i loro atleti, ecc? In nome dei diritti umani Alan Dershowitz teorizza la legalizzazione della tortura perché chi offende i diritti umani deve essere torturato. La mia idea è che l'introduzione del concetto di diritti umani nella politica ha esasperato la situazione, ha giustificato una violenza mai prima applicata; per esempio, il bombardamento di Belgrado mi è sembrata un'azione così estremista, fatta per conflitti etnici in una regione come il Kosovo che non erano così terrificanti come sembrava. Ed oggi è ampiamente documentato che l'azione è stata esasperata. Senza parlare di Irak, dove la logica è essere terribile con chi offende i diritti umani. La pressione sulla Cina sta raggiungendo il ridicolo da questo punto di vista. Allora, l'introduzione del concetto di diritti umani nella politica legittima una violenza che mi sembra illegittima. Infine, piuttosto che introdurre il concetto di diritti umani per governare situazioni estreme, al limite dell'umano, bisogna rimanere filosofi in certe situazioni estreme; credo che questo atteggiamento porti ad una violenza minore rispetto a quella prodotta dall'introduzione di diritti umani, concetto in sé presuntuoso: i concetti di chi possono essere chiamati umani, di quale gruppo umano? Di quale umanità? Come viene rappresentata l'umanità in questo?

C'è un meraviglioso film di Kieslowski, "I dieci comandamenti", il cui nucleo filosofico è il seguente: ciascuno dei dieci comandamenti deve essere infranto proprio in nome di quel comandamento, c'è una contraddizione all'interno di questi comandi assoluti, di questi comandamenti ultimi che portano in fondo ad una contraddizione; allora, in difesa della vita devo uccidere, in difesa della verità devo dire molte

menzogne. Faccio appello alla tradizione italiana: chi ha letto Machiavelli sa che queste situazioni fanno parte della politica. Machiavelli non era un sanguinario, era un realista. C'è stato un convegno a Teheran su Machiavelli, in cui la tesi principale è stata: Machiavelli è importante per noi iraniani perché ci insegna che la società è fondata su azioni umane. Ora, una società basata su azioni umane non è mai perfetta, per cui non bisognerebbe introdurre il concetto di diritti umani, un concetto troppo perfetto per poter funzionare nelle società umane.

**Renzo Carlini:** Se è vero quel che ha detto Belohradsky, possiamo portare al limite il ragionamento: non c'è più delitto, ogni azione vale un'altra, eliminiamo i giudizi di valore. Togliere via i diritti umani è un'operazione che non porta miglioramento. Da questo momento in poi si potrà esercitare la violenza più sfrenata senza neppure il minimo scrupolo.

**Giuseppe Cataldi:** Più che i diritti umani nella politica, è stata la politica che si è appropriata dei diritti umani a fini spesso non commendevoli. Questo non potrà certo trovare da me una risposta o un inquadramento. Quello che però posso dire è che nel caso, per esempio, della tortura, è ormai acclarato nell'ordinamento internazionale che il divieto di tortura è un principio inderogabile, per cui affermazioni che neghino questo principio sono inaccettabili. La Corte Suprema di Israele ha teorizzato il diritto – dovere di torturare una persona quando questa può fornire indizi su possibili ulteriori attentati. Questo è inammissibile perché il divieto di tortura non ammette deroghe. Questo non solo è scritto nelle convenzioni internazionali debitamente ratificate da tutti gli Stati, compreso Israele, ma è ormai un principio generale. Sul bombardamento della televisione serba di Belgrado durante la guerra si è discusso molto, ci sono stati ricorsi sia dinanzi a giudici italiani, sia alla Corte Europea dei Diritti dell'Uomo, sia in sede interstatale dinanzi alla Corte Internazionale di Giustizia. Al di là delle posizioni che si possono avere in merito alla legittimità o meno del c.d. intervento di umanità, sull'episodio specifico la questione è stata analizzata in diritto. Le

Convenzioni di Ginevra sul diritto umanitario dicono che l'obiettivo bellico è un obiettivo legittimo quando non prevede se non minimi danni collaterali - e in quel caso i danni collaterali sono stati un po' eccessivi perché la torre ospitava non solo la televisione di Stato serba, ma anche radio private, televisioni private. Purtroppo, la Cassazione italiana in una sentenza ha detto che la modalità di svolgimento della guerra è una questione politica. A proposito, ritengo che il giudice non può mai trincerarsi dietro la questione politica, il giudice deve fare il suo mestiere, così come il governo fa il suo mestiere, e se il governo decide di fare un'azione di guerra il giudice non può impedirglielo, ma può esaminare la fattispecie alla luce delle norme interne e internazionali e dire se è legittimo o meno quel tipo di atto, ai fini limitati del giudizio in corso. La Cassazione ben poteva a mio avviso dire se era legittimo o no quel tipo di atto alla luce del diritto internazionale. Lo stesso è stato detto in qualche altra sentenza. La Corte Europea dei Diritti dell'Uomo ha anche detto di non avere giurisdizione perché le vicende sono avvenute nel territorio di uno Stato terzo alla Convenzione.

Posso quindi dare delle risposte sui singoli fatti inquadrandoli tecnicamente. Non entro nel merito delle grandi questioni sollevate dal collega Belohradsky.

Difendiamo i diritti umani, cerchiamo di capirli, cerchiamo di applicarli in chiave tecnico-giuridica, e non soltanto. Ci sono tante risoluzioni sui diritti umani; se pensiamo alla Convenzione sull'Eliminazione di Ogni Forma di Discriminazione contro la Donna, è stata ratificata dal Sudan, ma con una riserva in cui si dice che verrà applicata solo nei limiti in cui è compatibile con il diritto islamico, questo fa un po' sorridere. Quindi difendiamo l'effettività dei diritti umani, perché è venuto il momento dell'effettività. Il momento dell'emanazione delle norme, delle dichiarazioni, delle convenzioni c'è stato nel secolo scorso, ed ha prodotto dei documenti significativi; cerchiamo ora di renderli efficaci, di difenderli e di applicarli, quindi di difendere e di operare per la tutela dei diritti umani piuttosto che buttarli a mare.

**Pietro Pustorino:** Sarebbe possibile abolire la nozione di diritti umani se fossero rispettati dappertutto. A proposito dei comandamenti, anche



nella dottrina ecclesiastica c'è una possibilità estrema di derogare al divieto di usare la forza, come detto in alcune circostanze da Giovanni Paolo II, ovviamente quando l'uso della forza si configura quale *extrema ratio*. Sul bombardamento di Belgrado, mi limito a dire che la reazione della comunità internazionale era però susseguente a quello che era un genocidio, o un tentativo di genocidio della comunità kosovara di origine albanese. Ciò non toglie che permangono diversi dubbi sia sulla legittimità internazionale dell'intervento sia sulla conduzione delle ostilità.

Israele e Stati Uniti adottano una nozione di legittima difesa molto più estrema di quanto sia adottata da altri, cioè la c.d. legittima difesa preventiva, che il diritto internazionale non accetta, salvo circostanze eccezionali non riscontrabili né nelle azioni di Israele nei confronti dei Palestinesi, né tanto meno per quanto riguarda l'azione multilaterale compiuta da Stati Uniti e Regno Unito contro l'Irak.

Sulla tortura, ricorderei che vi è stata una interessante decisione di qualche giorno fa della Camera dei Lords inglese, la quale ha detto in maniera molto chiara che non soltanto il divieto di tortura opera per i cittadini ed i pubblici ufficiali inglesi – cioè gli organi dello Stato non possono ottenere informazioni anche importanti per la sicurezza nazionale in base alla tortura – ma ha anche chiarito l'inutilizzabilità delle prove ottenute all'estero in base a tortura. Questo è solo un segnale, ma testimonia il fatto che comunque anche per obiettivi importanti, come la sicurezza dello Stato, bisogna rispettare quanto meno i principi fondamentali a tutela dei diritti umani.

**Antonio Palmisano:** Ritengo che in questa epoca postglobale sia in corso un processo molto nuovo ed interessante, cioè la formazione di un diritto senza Stato. Ritengo che questo processo sia ad uno stadio molto avanzato, e questo è per certi versi molto preoccupante.

I diritti umani sono parte di questa negazione delle grandi recite che è in se stessa una grande recita. Ritengo che i diritti umani siano un'ideologia molto pericolosa, e per le democrazie, e soprattutto per la salute mentale di sei miliardi di persone. Devo tenere presente la teoria giuridica solo parzialmente, perché quello che conta è la filosofia del

diritto. Non c'è mai stato nella storia dell'umanità un diritto che non sia stato rivendicazione di interessi. Allora questo insieme che chiamiamo diritti umani è rivendicazione degli interessi di chi, di che cosa? Da chi vuole uno Stato sempre più debole? Da chi oramai ha pensato di superare il potere dello Stato in termini di giuridificazione. Qua le etnie sono totalmente schiacciate da questo macchinario che si è innestato. Ma chi lo gestisce attualmente? La mia risposta è che io ho ora un diritto senza Stato perché l'ordine è quello del mercato finanziario. E questo è gravissimo, perché se è vero quanto da me affermato, ci troviamo di fronte a qualcosa di nuovo, cioè anche alla possibilità che la dottrina sui diritti umani sia ideologia, in un mondo di grandi recite nascoste e che riflettono gli interessi di chi? Dei gruppi etnici e delle minoranze? Non credo che ci sia qualcuno che si stia battendo per le minoranze a livello interplanetario in quel senso.

Sulla questione del relativismo culturale, mi distacco da Belohradsky. La faccenda del relativismo culturale mi pare anch'essa una grande recita, un'altra trappola filosofica.

**Giuseppe Cataldi:** È chiaro che stiamo assistendo ad una trasformazione negli attori e soprattutto nella produzione normativa, si va verso una moltiplicazione degli attori e verso una produzione normativa a volte preoccupante perché non si conosce, complice anche la virtualità dei mezzi di comunicazione, da chi sia prodotto, cosa ed in quale momento. I dati sui quali si basa l'analisi del diritto internazionale vedono per il momento ancora protagonisti principali gli Stati, con la sovranità dello Stato ancora a fare da padrone, e con la necessità di trovare i temperamenti all'invadenza dello Stato; temperamento principe sono i diritti umani, non essendo altro che la difesa dell'individuo di fronte alla invadenza dello Stato. Sono quindi gli Stati stessi a produrre delle forme di bilanciamento dell'esuberanza della propria esistenza.

Utilizzando strumenti a me familiari, sono contento quando vedo che attraverso un articolo della Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo si è potuta dare giustizia ad un individuo; cito il caso Selmouni c. Francia, un individuo sospettato di essere corriere della droga e, pur in un Paese di grande tradizione democratica come la

Francia, viene rinchiuso in carcere, bastonato, sodomizzato, gli viene urinato in faccia. Questo riesce ad ottenere giustizia e ragione perché esistono gli artt. 5 e 6 della CEDU, e la Francia viene condannata per violazione di questi articoli, vengono espulsi dalla polizia i protagonisti di questa vicenda e vengono messi in carcere. Ditemi voi se tutto questo è grande recita o qualcosa di effettivo e che va potenziato a livello europeo, e non solo.

**Antonino Colajanni**

Università di Roma “La Sapienza”, Italia

## **RELATIVISMO, PLURALISMO E MULTICULTURALISMO**

### **Riflessioni antropologiche sui rapporti tra le differenze sociali e culturali, dopo l'anno 2000**

L'inizio del terzo millennio è una buona occasione per fare il punto sulle riflessioni del pensiero diffuso e sui termini e concetti utilizzati consuetamente per affrontare il tema della diversità. Diversità tra situazioni umane, tra forme di organizzazione sociale, tra aspetti e temi specifici della elaborazione culturale, dei valori e delle filosofie di vita, difesi e praticati da differenti gruppi umani. Il millennio che ci sta dietro le spalle è del resto gremito di esperienze concrete, per lo più conflittuali, di incontri/scontri tra gruppi umani e spesso tra intere società, di incomprensioni, pregiudizi ed esclusioni di ogni genere, che si sono sistematicamente accompagnati agli scambi proficui, spesso inconsapevoli, tra fronti diversi della multiforme umanità che si è diffusa pericolosamente in ogni angolo del pianeta.

La fragilità dei sistemi concettuali e terminologici di cui disponiamo, per far fronte alla crescente complessità delle situazioni umane di confronto e di rapporti accidentati, è sotto gli occhi di tutti. Essa si accompagna costantemente alla complicazione dei processi sociali e politici in corso. Le guerre, i conflitti sociali, le radicali incomprensioni e la mancanza di reciproche accettazioni da parte di gruppi sempre più estesi, sono parte della nostra esperienza quotidiana. E ciò, paradossalmente, è avvenuto proprio mentre processi di unificazione e omogeneizzazione avvenivano agli angoli del mondo, nel quadro di quella che è stata definita la “globalizzazione” del pianeta. Anzi, a non pochi osservatori è venuta l'idea che le radicali incomprensioni e i conflitti locali siano non altro che la reazione, la necessaria contropartita, di una globalizzazione superficiale e approssimativa, che in altre parole appare come una “occidentalizzazione” pedagogicamente ingom-

brante, dominata da interessi e prospettive pieni di pregiudizi e di orgoglio mal posto; di un orgoglio non in grado di diffondere una vera prospettiva “egemonica”, che si potesse conquistare il consenso degli “altri” nelle zone marginali del pianeta. L’Europa, per esempio, ha dovuto abituarsi forse troppo rapidamente a una sfida alla quale non era certo preparata: svariati milioni di immigrati dall’Africa, dall’Asia e dall’America Latina, hanno cambiato rapidamente la geografia sociale, intellettuale, istituzionale di molti paesi europei, provocando spesso un riassetto giuridico, istituzionale, nel mondo del lavoro e nelle prospettive di vita di questi paesi. La presenza fisica dei nuovi immigrati, spesso riconoscibile senza difficoltà, ha suscitato frequentemente reazioni scomposte, disordinate, in paesi che non erano preparati alla “differenza”. Intellettuali e viaggiatori, che erano una volta abituati a discutere sulle “differenze culturali” intraviste in brevi viaggi all’estero e poi rielaborate in riflessioni tardive e assai spesso folklorizzanti al ritorno a casa, si sono dunque trovati a fare i conti con aspetti pratici imprevisi dei contatti di culture e di società; ed hanno dovuto fronteggiare un crescente disagio disordinato e viscerale proveniente dalle fasce meno “riflessive” e “coltivate” della popolazione, dominate da paure, da immagini catastrofiche sull’ “identità europea violata”, dalla difesa di interessi di bottega sfidati dalle dinamiche della globalizzazione.

In questo processo faticosamente tenuto a freno, vecchi timori storicamente seppelliti (la “paura dei Turchi” delle popolazioni delle coste italiane, e il confronto con gli Arabi e i Musulmani, pericolosi vicini del Mediterraneo dall’epoca delle Crociate, ma anche mercanti con i quali si è scambiato di tutto per secoli) e nuove paure disordinatamente accumulate, si sono alternati puntualmente. Le scienze sociali hanno fatto qualche sforzo meritorio per costituire una riconcettualizzazione dei rapporti tra società e culture che fosse in grado di fronteggiare le grandi novità. Il vocabolario di cui la sociologia, e in particolare l’antropologia, disponevano, e le riflessioni accumulate affrontando per vari decenni il tema degli incontri e scontri di culture nelle regioni del cosiddetto Terzo Mondo a seguito dei processi coloniali, erano esigui. Pochi concetti e termini, una insufficiente elaborazione epistemologica, alcune incertezze teoriche. I termini e i concetti sono presto detti:

“Relativismo culturale”, “Pluralismo culturale”, “Multiculturalismo”, “Relazioni interculturali”, “Integrazione sociale e culturale”.

Il collega Belohradsky ci ha ricordato, nella sua bella conferenza di ieri, che l’Europa presenta negli ultimi decenni un laboratorio di continua creazione e ri-creazione di concetti, termini, prospettive teoriche e metodologiche diverse, che cercano di dare risposta al vorticoso processo di incontri e scontri culturali che è in corso. E questa continua rielaborazione dipende non solo dalla riflessione e dagli scambi critici tra autori di paesi diversi; dipende anche dal grande e radicale cambiamento avvenuto negli ultimi sessant’anni. Un tempo si pensava il mondo in termini della netta supremazia dell’Occidente urbano. Le altre civiltà erano tutte concepite come marginali, attardate, inferiori. Una teoria evoluzionista ereditata dall’Ottocento sosteneva che, con il tempo, anche le altre civiltà si sarebbero evolute e sarebbero cresciute e diventate come noi.

Anche il continente latinoamericano, per parte sua, mostra adesso in maniera evidente a tutti la sua natura multiforme e stratificata, complessa e multidimensionale. In maniera diversa dall’Europa, anche l’America Latina si trova obbligata, in questi anni, ad ammettere la “diversità” all’interno della sua composizione sociale. E ciò a dispetto di tutte le retoriche unitarie e uni-nazionaliste dei decenni successivi alle conquistate indipendenze dal giogo coloniale iberico. Nella maggior parte dei paesi del continente latinoamericano uno strato sociale e culturale esiguo, che si richiama esplicitamente e direttamente all’eredità bianca ed europea, conserva a tratti un potere sociale e culturale che deve sempre più condividere con la grande maggioranza della popolazione, ormai da secoli meticcia biologicamente e socio-culturalmente (infatti, l’America Latina è l’unico vero continente meticcio oggi esistente). Un terzo strato sociale e culturale, in grande movimento e in costante ridefinizione, completa il quadro: quello delle popolazioni indigene, che negli ultimi decenni sono salite prepotentemente alla ribalta, come titolari di pretese sociali, giuridiche e culturali che hanno interessato in maniera sorprendente anche le istituzioni internazionali. La “questione indigena” è un problema assolutamente originale dell’America Latina, e quasi tutti i paesi si stanno industriando a dar-

gli una soluzione ragionevole. E si potrebbe aggiungere un quarto strato socio-culturale, quello dei neri discendenti dagli antichi schiavi liberati nell'Ottocento, che in alcune regioni del continente sono parte maggioritaria della popolazione e si sono impegnati recentemente in vistose campagne di rivendicazioni giuridiche, sociali e culturali. La "diversità" culturale è quindi parte ineliminabile dello scenario attuale del continente, e molte nuove Costituzioni dei paesi latinoamericani proclamano nei primi articoli il carattere pluralistico e multiculturale dei loro Stati. Le popolazioni indigene sono ormai considerate "differenze storiche e culturali perenni" e non più una condizione "passeggera" e destinata al rapido assorbimento nelle nuove identità nazionali unitarie, come pensava, per esempio, Von Jhering, che nel 1904 preconizzava una rapida scomparsa e un totale assorbimento degli indigeni nel nuovo Brasile. A distanza di un secolo, perfino nel Brasile moderno dove sono una minoranza assolutamente insignificante (di fronte ai più di 140 milioni di cittadini brasiliani), gli indigeni costituiscono ancora oggi un problema sociale, giuridico e morale di grande rilievo. Gli indigeni del continente dialogano oggi con gli Stati plurinazionali sulla base di una attenta utilizzazione delle leggi che tutelano i diritti fondamentali della cittadinanza; ma possono beneficiare di una risorsa in più, che consente loro accorte ed efficaci strategie di difesa e di offesa nei confronti delle società dominanti: essi utilizzano la "cultura", la tradizione, le credenze, i costumi e le istituzioni proprie, come "risorse politiche" nel difficile processo di articolazione con le società nazionali e con lo Stato (Colajanni, 1998).

\* \* \*

Ma torniamo all'Europa. Bisogna partire, probabilmente, dalla considerazione che in tutto l'Occidente, dal lontano mondo greco ai nostri giorni, è stato costantemente diffuso, come forma di pensiero maggioritario, il *Monismo culturale*. Cioè l'idea che la cultura, l'elaborazione intellettuale e la creazione di valori di importanza e qualità universale, risiedeva sempre nel "Centro" del mondo, cioè nell'Occidente greco-romano. Tutte le altre manifestazioni storiche,

sociali e intellettuali erano “subalterne”, modeste, incomplete. Erano esempi di fasi “precedenti” della storia occidentale, “ormai superate” dalle acquisizioni moderne. Un giudizio severo di invalicabile superiorità ha accompagnato quasi tutta la storia dell’Occidente. E il disprezzo per gli “altri” si è manifestato con costanza, con imbarazzante frequenza.

Non che manchino le riflessioni e le osservazioni, che talvolta emergono limpide e coraggiose, sulla “relatività” di concezioni, valutazioni, convinzioni e pratiche sociali. Osservazioni e riflessioni che, inesorabilmente, conducono a considerare riduttivamente l’importanza della propria esperienza e concezione del mondo. Gli esempi sono rari, ma significativi. Da alcuni passi di Erodoto sulla relatività delle concezioni religiose, ad alcune osservazioni memorabili contenute nella *Germania* di Tacito, alle sorprendenti “considerazioni relativistiche” della *Praefatio* di Cornelio Nepote, all’indimenticabile “Saggio” di Montaigne sul cannibalismo, e ovviamente agli infiniti passi di Rousseau sul rapporto tra “popoli naturali” e “civiltà dell’Europa”, fino ai divertenti e stimolanti *Dialoghi con un selvaggio* del Barone di Lahontan, per non parlare delle *Lettere Persiane* di Montesquieu. A tratti dunque, appare un Occidente autocritico, e capace di guardarsi con gli occhi degli altri. Raramente, d’altronde, esplose l’atteggiamento diametralmente opposto alla presunzione e al giudizio negativo di valore rivolto agli altri: è il caso dell’*esotismo*, che riscatta, decentrando in maniera radicale lo sguardo e la valutazione, l’angustia della visione euro-centrica dominante. A partire dagli anni 20, in Europa si sviluppa effettivamente un gusto per l’Oriente e per le Civiltà Africane che rinnova e ricrea nuove visioni di umanità, estendendo i confini ristretti dell’Europa. Il “Monismo culturale” viene dunque a volte messo in discussione. Anche nella riflessione filosofica italiana, del resto, negli anni 60, quando le ricerche antropologiche facevano la loro apparizione nel mondo accademico, l’idea della *Pluralità delle Culture* (e quindi della loro apprezzabilità, come prodotti dell’ingegno umano, da dovunque venissero) si fa strada prepotentemente, e favorisce la creazione di un clima disposto a “mettere in discussione” l’unicità e il predominio assoluto dell’Occidente (Rossi, 1957; Abbagnano, 1962;



Rossi, 1964; Lombardi, 1966). Ne risultava un'apertura verso altri mondi, che l'antropologia amministrava lodevolmente proponendo nuove riflessioni sull'"umano", a partire da ricerche empiriche svolte agli angoli del mondo.

Il primo e più importante termine-concetto, che propone una ragionevole visione della pluralità dei prodotti culturali, senza privilegiare presuntuosamente un punto di vista delimitato, è dunque quello di *Relativismo Culturale*, che in una sua prima accezione tenderebbe ad opporsi alla citata tradizione intellettuale europea vecchia e radicata, quella di considerare se stessi, la propria storia e cultura (da parte degli Europei) come unità di misura unica, punto di riferimento centrale e "superiore", dal quale guardare alle diversità del mondo, considerate dunque "periferia" rispetto al menzionato "centro". Una tale diffusissima attitudine, si presenta – in una versione "debole" – come una semplice proiezione automatica e spesso inconsapevole dal proprio mondo a quello degli altri, attribuendo, senza riflessione critica, agli altri il senso e il significato che le cose hanno per noi. C'è un esempio banalissimo che può illustrare questa attitudine ad attribuire agli altri il senso che le cose hanno per noi: un gesto semplice e molto espressivo nel nostro Meridione vuole significare domanda, richiesta (la pigna creata con le dita della mano giunte e unite sulle punte in alto, e il movimento dal basso in alto della mano). Ora, se vediamo un giapponese fare questo gesto, senza sospettare che ci sia un significato specifico del medesimo nella cultura giapponese, possiamo immaginare che anche per loro il gesto voglia dire richiesta, domanda. In realtà, si tratta, per loro, di un gesto osceno. Attribuendogli il nostro significato, abbiamo in qualche modo "esteso" indebitamente l'area di senso di un nostro gesto, incorrendo al tempo stesso in un errore. Gli esempi si potrebbero moltiplicare, procedendo verso questioni più complicate. In questi casi, però, non sempre c'è giudizio o valutazione negativa del mondo degli altri. In una sua versione "forte", invece, questo atteggiamento comporta giudizi severi, valutazioni negative, sottovalutazioni degli altri, se confrontati al sé sociale e culturale. In una parola, comporta pre-giudizi, che non si basano su, e/o rifiutano, l'esperienza diretta. E tutto ciò può riguardare sapori, odori, credenze e convinzioni

degli altri. Il termine-concetto attribuito ormai da decenni alla citata attitudine è quello di *Etnocentrismo*. Che sia un atteggiamento “naturale” e in certo senso anche giustificabile (poiché il “punto di partenza” in ogni riflessione sulle diversità e le differenze è automaticamente, all’inizio, la propria esperienza, la propria storia e le scelte fatte nel passato e nel presente dalla propria società) è cosa ovvia. Ma è altresì ovvio e scontato (o almeno dovrebbe esserlo) che lo sforzo conoscitivo provato e riprovato in lunghi secoli dagli Europei che hanno voluto comprendere il mondo degli altri non può non passare che per una forma di consapevolezza e “controllo” di tale atteggiamento e per una forma misurata e prudente di “uscita” dalle proprie categorie abituali e di “ingresso”, anch’esso misurato e prudente, nell’universo delle categorie altrui. Giacché qualunque diversità culturale, qualunque costume, idea o credenza altrui, non potrà che essere collegata a “categorie” di pensiero che – giustappunto – saranno più o meno diverse dalle nostre. Questa operazione deve essere effettuata pena la vanità dello sforzo conoscitivo. Nella storia dell’Occidente non sono rare, e sono state brevemente accennate prima, le riflessioni relativistiche, che identificano l’etnocentrismo come rischio costante del pensiero e della prassi, e al tempo stesso propongono forme misurate e prudenti di relativismo. Un *relativismo di carattere metodologico e processuale*, risulterà allora indispensabile nello sforzo di comprensione e analisi dei prodotti culturali altrui.

Vediamo come funziona questo procedimento argomentativo che accompagna lo studio e l’analisi degli insiemi culturali diversi da quello al quale si appartiene. Compito dell’antropologia, dunque, è il lavoro di raccolta e di confronto dei materiali raccolti (confronto dei diversi materiali *tra loro*, tra le diverse società e culture esterne all’Occidente, e confronto, al tempo stesso, implicito ed esplicito, tra le diversità culturali esterne e l’Occidente, del quale l’antropologo è – solitamente, ma oggi sempre meno – portatore). Dunque, la prima operazione è quella del *riconoscimento* delle differenze (rispetto alla propria esperienza) in una istituzione, un costume, un costruito simbolico, che attraverso la ricerca di campo viene all’attenzione dello studioso. Il trattamento mentale e materiale di questa differenza (che può essere di

“forma”, di “funzione” o di “significato”, e può rivelare analogie dirette con costumi e idee proprie dell’osservatore o essergli totalmente o parzialmente estranea) non può più essere, oggi, caratterizzato dalla valutazione di essa come “errore”, “deviazione”, “degenerazione”, rispetto all’Occidente, o “mancanza di qualcosa”. Deve essere trattato come un prodotto storico sui generis, degno di essere considerato pienamente “umano”, cioè carico di senso, significato e valore come tutti gli altri prodotti dell’umanità. Né può essere giustificata, dalla semplice differenza, un’attitudine che, a partire dal giudizio negativo, possa favorire un’azione repressiva e/o costrittiva, un’azione di cambiamento immediato. In realtà i costumi degli altri *debbono* essere considerati, in una prima approssimazione, come forme “alternative”, rispetto alle proprie; come “altre vie”, rispetto a quelle familiari. Pena la inefficacia totale o parziale del processo conoscitivo che funziona, come tutti sanno, il più delle volte per “approssimazione”. In effetti, ogni insieme culturale storicamente dato, e in qualche modo cristallizzatosi nell’esperienza di un qualunque gruppo umano, è costituito da: I : Azioni, Costumi, Comportamenti; II : Regole, Norme, Valori; III : Giustificazioni e sostegni teorici del proprio agire, Affermazioni e Convinzioni sul mondo e sui “noi”, infine Giudizi, Valutazioni su sé e sugli “altri”. Ogni insieme culturale comprende quindi per sua natura, delle “scelte”, delle inclusioni e delle “esclusioni”, delle valutazioni, dei giudizi. Noi non siamo, in effetti, gli unici a giudicare. Tutti gli insiemi culturali giudicano, valutano, e quasi sempre si sentono al “Centro”, dal quale guardano agli altri come “Periferie”. Ciò vuol dire che l’atteggiamento etnocentrico dell’Occidente ha costanti e diffusi paralleli in tutti gli altri insiemi culturali. Ne deriva che l’azione del giudicare, del valutare, risulta inopportuna e inutile nelle prime fasi di una ricerca sulle differenze culturali. Non è congrua rispetto al fine, che è comprendere e poi, forse, spiegare il perché delle differenze. E ciò prima di stabilire *cosa fare*, altro polo quasi indispensabile nella dinamica delle azioni e del pensiero dell’Occidente nei confronti della diversità; prima di agire ci vuole tempo e riflessioni accurate. L’antropologia si impegna a registrare per esteso e con buone tecniche di raccolta dei dati (buone tecniche di *ascolto*) ciò che gli altri fanno e

dicono, pensano e giudicano. *Poi*, ma solo poi, cerca di comprendere i nessi di senso, ciò che rende umano il comportamento, il costume in esame, l'affermazione, il giudizio, che pure a tutta prima potrà essere apparso incongruo, infondato, illogico (cioè contrario alle *proprie* norme), in vista di indurre o facilitare possibili cambiamenti. C'è sempre tempo, insomma, per cambiare il mondo degli altri. E in ogni caso, se si ha l'ardire di iniziare questo complicato programma, bisognerebbe farlo con le virtù dell'argomentazione, con le arti della convinzione, con la capacità di guadagnarsi sul campo l'egemonia, non con la costrizione. A ben vedere, tutto quanto detto vale anche per quei costumi, per quegli usi scandalizzanti che a volte emergono nella esperienza dei contatti interculturali. Per quanto paradossali ed inaccettabili alla coscienza moderna, questi costumi estremi (cannibalismo, sacrificio umano, caccia alle teste, mutilazioni femminili) debbono essere studiati e compresi nel profondo, come costumi *assolutamente umani*, prima che ogni affrettata "ansia di praxis" mobiliti la disordinata esuberanza distruttiva dell'Occidente, che per solito distrugge prima di comprendere.

È questa la forma "debole" del relativismo che è indispensabile al processo conoscitivo dell'antropologia. È questo il "Relativismo Metodologico". Esiste tuttavia una versione più "forte", più rigida, del relativismo, che può assumere carattere teorico di fondamento della riflessione generale sulle culture umane. Essa si manifesterebbe nella convinzione *che non sia assolutamente possibile giudicare* gli insiemi culturali dall'esterno e che non si possa e debba fare nulla per agire in conseguenza di giudizi di valore sugli insiemi culturali altrui. Sinteticamente, e in maniera grossolana, questa posizione si potrebbe presentare nella espressione: "Nessuno è meglio di ogni altro. Ognuno si tenga il suo, bello o brutto, giusto o sbagliato, che sia". Questa posizione, in verità, è abbastanza caricaturale, perché nessun autore l'ha mai sostenuta apertamente, né l'ha condotta alle estreme conseguenze (che sarebbero quelle di *giustificare*, per questa via, qualunque perversità storica legata a un insieme di costrutti storico-culturali: per esempio, il nazismo o il fascismo). In realtà, tale posizione è assai rara e poco coltivata nel campo delle scienze sociali. È stata erroneamente

attribuita ad alcuni antropologi, come per esempio all'americano Melville Herskovits, che mai l'ha sostenuta in questi termini. Non sarebbe difficile, rileggendo accuratamente il capitolo IV ("The problem of cultural relativism") del famoso manuale di Herskovits, dimostrare la infondatezza della maggior parte delle critiche. Basterà citare alcune delle sue affermazioni più generali, che suonano ancora oggi come sostanzialmente condivisibili: "I giudizi di valore sono *relativi*, in rapporto con il quadro culturale dal quale emanano"; "Troppo sovente noi non riconosciamo che una superiorità dimostrabile non convincerà affatto con forza una persona appartenente ad un'altra cultura, sul fatto per esempio che un'arte diversa dalla sua è preferibile, o che il monoteismo vale più, o è meglio, del politeismo"; "Eccezion fatta del dominio della tecnologia, è estremamente difficile stabilire sulla base di criteri universalmente ammissibili se un modo di pensare o di agire è superiore a un altro"; e ancora: "Il vero punto centrale del relativismo culturale è la disciplina sociale che ne deriva, di rispetto per le differenze, del rispetto mutuo. L'enfasi sulla accettabilità dei molti modi di vita, non di uno solo, è una affermazione del valore che hanno tutte le culture. Questa enfasi cerca di comprendere e di armonizzare i diversi fini, non di giudicare e distruggere quelli che non si accordano con i nostri. Il relativismo culturale è dunque una filosofia che, riconoscendo i valori contenuti in ogni società per guidare la propria vita, sottolinea con forza la dignità inerente in ogni insieme di costumi, e la necessità di tollerare le convenzioni altrui, anche se esse possono essere molto diverse dalle nostre". Tutto qui: non c'è molto d'altro nell'antropologo americano sul tema (Herskovits, 1948).

Altrove ho ricostruito con una qualche precisione il dibattito sull'argomento che si svolse in America alla fine degli anni '40, con riferimento soprattutto al legame tra relativismo e difesa dei diritti umani, e qui ribadisco la mia adesione al relativismo metodologico che non esclude, in una seconda fase del processo conoscitivo, giudizi e valutazioni generali (che non raramente assumono la configurazione di "scelte etiche" o di "giudizi storici"). Ma che può anche comportare, sulla base della costruzione di un metalinguaggio capace di parlare delle differenze tra le società, l'uso di schemi e invarianti di carattere generale,

generalizzazioni e comparazioni (Colajanni, 2002). Non c'è dubbio, infatti, che alcune critiche alle posizioni più generali o a quelle che si possono derivare dalle proposte di Herskovits, possono essere fatte. Il problema consiste nel salvare la comparabilità tra le culture, pur mettendo in evidenza le loro specificità e le loro pretese spesso assai rigide, di “unicità” e di “differenza”. E mettendo anche in evidenza, ove sia il caso, l'esistenza di alcune costanti etiche assai diffuse, se non universali. Il merito dell'antropologo americano sta nell'aver posto in grande evidenza che *tutti gli insiemi culturali sono costituiti in buona parte da giudizi, e che nessun giudizio, parlando empiricamente, può pretendere di avere una validità cross-culturale, essendo in grandissima parte profondamente determinato dal contesto culturale nel quale si è formato*. Ma in definitiva, bisognerebbe riconoscere che una differenza sostanziale va fatta all'interno della approssimativa categoria del “relativismo”. Dovrebbe essere elaborata accuratamente la differenza tra il *relativismo culturale*, il *relativismo etico*, e il *relativismo cognitivo*. Per quest'ultima sottocategoria non mi resta che rimandare all'indispensabile antologia curata da Dei e Simonicca sulla razionalità e il relativismo (Dei, Simonicca, 1990).

È doveroso fare riferimento, a proposito del “relativismo”, alle posizioni non banali, anzi estremamente stimolanti, che Ernesto De Martino ha assunto in proposito. Ma per manifestare, nei confronti di esse, alcune perplessità. Egli ha identificato nel relativismo culturale “senza prospettiva” (che si presenterebbe nella proposta americana di Herskovits e di Benedict) una “minaccia per l'etnologia”. Infatti, esso si risolverebbe in “un alquanto frivolo *défilé* di modelli culturali, sospinti sulla passerella della ‘scienza’ da un frigido apolide in funzione di antropologo, infinitamente disponibile verso i possibili gusti culturali”. Invece, la produzione di un “giudizio”, di una valutazione, gli appare indispensabile. “Ciascuno deve scegliere il proprio posto di combattimento”, scrive con enfasi nello stesso saggio. Fortunatamente, egli sa attenuare in qualche modo questa radicale espressione con la osservazione che è necessario si abbia, nello studio interculturale, una posizione ferma di partenza, che si scelgano delle unità di misura, che per lui non possono che essere quelle dell'Europa. Ma queste unità di

misura dovranno essere opportunamente verificate, rimesse in causa, provate e riprovate in occasione dell'incontro con i diversi popoli, o modificate nel progresso umanistico che la materia etnologica stimola, in un "allargamento della coscienza" del moderno Occidente. In conclusione, per De Martino l'etnologia (la scienza delle culture) *non può che essere europeo-centrica*. La tesi demartiniana è coraggiosamente controcorrente. E parte di certo da una proposta che, questa sì, è solida e da condividere senza riserva: bisogna infatti prendere forte coscienza storica della cultura alla quale si appartiene (delle sue scelte, dei suoi successi e dei suoi insuccessi), nel momento in cui ci si dedica allo studio e all'analisi delle culture diverse. Non si può, insomma, rinunciare al patrimonio storico di nozioni, categorie e valori che ha costruito nel tempo la nostra civiltà, abbracciando acriticamente patrimoni alieni e pensando che si possa fare a meno, con leggerezza, della storia alla quale si appartiene. È questa la nota proposta dell' *Etnocentrismo Critico*. Ora, debbo confessare che, oltre la considerazione preliminare appena accennata, che condivido senza riserve, non riesco ad accettare tutto il complesso della proposta demartiniana, che mi pare accentui un po' troppo la "centralità" dell'Occidente e l'orgoglio di appartenervi. E mostra eccessiva fiducia nel sostenere che quelle dell'Occidente sono le *uniche* categorie in grado di consentire di agire come "unità di misura" delle culture diverse. Il grande etnologo e storico delle religioni italiano attribuisce poca importanza, forse, al fatto che la situazione è molto complicata dalla circostanza, più volte qui menzionata, che anche gli altri insiemi culturali posseggono criteri di giudizio, categorie appropriate, e possono pretendere (di fatto lo fanno costantemente) di costituire le "unità di misura" delle culture da loro diverse. E poi, a proposito della "impossibilità a non essere etnocentrici", non mi risulta chiaro se si tratti di *impossibilità logica* di comprendere gli altri al di fuori delle proprie categorie, o se questo autore ammette che vi siano dei "limiti" specifici nell'Occidente, che rendono difficile la comprensione e lo studio degli "altri". Si potrebbe forse tentare qualche esempio in questa direzione: in Occidente la concezione dell'individualismo, la distinzione/opposizione tra "corpo" e "spirito", l'idea della "Trascendenza" e della "Provvidenza", possono aver determinato bloc-

chi significativi nella comprensione degli altri e orientamenti forti in una certa direzione della comprensione interculturale. Ma ciò non vuol dire che con l'esercizio, con l'apprendimento rigoroso e paziente di altri tipi di sistemi categoriali (penso all'India, ovviamente, ma non solo ad essa), non si possa in qualche modo "uscire" dai propri sistemi mentali e culturali, per poi ritornarvi arricchiti. Ma c'è dell'altro. Mi sembra che De Martino manifesti più volte, pressante e assoluta, un'altra e forse più forte esigenza. Egli considera la posizione etnocentrica (Euro-centrica) soprattutto come una *necessità etica*, alla quale non ci si può, non ci si deve, sottrarre. "Difendere la propria cultura" gli appare un compito ineludibile. La civiltà europea è per lui "un bene da difendere, da accrescere, da dilatare..... È in questa fortezza che dobbiamo scegliere il nostro posto di combattimento".

Devo dire con franchezza che, pur rispettando la "forza" ed il positivo carattere stimolante della proposta demartiniana, non credo molto in questa "impossibilità" di uscire dai propri confini, che del resto viene ammessa debolmente anche dallo stesso autore quando sottolinea la possibilità di un "allargamento degli orizzonti storici della cultura occidentale". Né sono convinto che il compito di un antropologo sia quello di "difendere" la propria cultura, cosa che – d'altronde – fanno normalmente i cittadini di qualsiasi insieme culturale. Semmai, mi sembra che il compito dell'antropologia sia quello opposto, quello di "difendere le culture degli altri" e di introdurle stabilmente nel discorso sulla "umanità degli uomini". Difendere dunque coloro che vengono di solito disprezzati, non compresi, colonizzati, marginati e sottovalutati, considerati non in grado di produrre importanti acquisizioni culturali. Per tutto il complesso tema rinvio a De Martino, 1962; 1977; Gallini, 1980; Cherchi, 1996; Saunders, 1995. Devo ribadire dunque che per me la nozione di etnocentrismo critico è a un tempo "troppo etnocentrica" e "troppo poco critica". Può essere utile accennare anche a una prudente proposta di integrazione "interna" alla tradizione italiana degli studi antropologici di ispirazione demartiniana, quella di Vittorio Lanternari. Questo studioso si orienta verso una revisione critica costruttiva della nozione, quando dichiara che "questo etnocentrismo critico non ci soddisfa oggi del tutto, se si chiede all'antropologia



qualcosa di più che un'autocoscienza critica dei misfatti passati.....solo un etnocentrismo critico nella sua accezione *radicale* impegna il soggetto ad una presa di coscienza eticopolitica operativa, e non più soltanto logico-cognitiva e culturale. In questa sua espressione più alta l'etnocentrismo critico si trasforma decisamente in un 'pluralismo critico partecipativo' (Lanternari, 1983).

Il relativismo culturale dunque, che qui ho presentato nella sua versione metodologica e processuale, come indispensabile e insostituibile strumento concettuale in grado di consentire un proficuo accostamento conoscitivo alle differenze culturali, viene consuetamente interpretato in una sua versione "forte", radicale, che per la verità non corrisponde a posizioni effettivamente sostenute da studiosi autorevoli. Questa ipotetica posizione radicale, estrema, serve consuetamente per caricare i toni, per giustificare un atteggiamento anti-relativistico, e fare vedere le "conseguenze" che una posizione relativistica avrebbe, in campo politico ed etico.

\* \* \*

Un atteggiamento simile, che tende ad enfatizzare un punto di riferimento estremo, per argomentare poi in senso intermedio, mi pare che si possa riscontrare in alcuni scritti di un'autorità rispettabilissima della Chiesa Cattolica contemporanea, un'autorità teologica indubbia della nostra epoca. Si tratta del Cardinale Joseph Ratzinger, oggi Papa Benedetto XVI, che in un volume pubblicato nel 2004, assieme all'allora Presidente del Senato Marcello Pera, riprendeva con energia alcune sue posizioni note ed espresse in passato, nelle quali viene presentata una forma particolare di "Relativismo" come il vero avversario del mondo della Fede e della Chiesa. E la difesa dell'Europa cattolica e centro diffusore del Cristianesimo appare anch'essa centrale in questa prospettiva. Fermezza radicale nella propria fede e rigidità nella dura confutazione delle posizioni altrui, si accompagnano qui a una cortese "tolleranza" nei confronti degli "errori" altrui. Tali posizioni sono ribadite nella Omelia pronunciata prima della elezione a Pontefice, *De eligendo pontifice*: "Il relativismo, cioè il lasciarsi portare 'qua e là da

qualsiasi vento di dottrina' appare come l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi moderni. Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie. Noi abbiamo un'altra misura: il Figlio di Dio, il vero uomo. È lui la misura del Vero umanesimo...Ci dona il criterio per discernere tra vero e falso, tra inganno e verità". Più in là si sostiene che "Il relativismo è diventata la vera e propria religione dell'uomo moderno". Come si vede, questo è un altro esempio della posizione che sottolinea la centralità della "unità di misura, propria, del pensiero e delle azioni degli altri". E si allude a una posizione che dovrebbe essere maggioritaria e diffusissima, vicina sostanzialmente a una qualche forma di nichilismo, che però non mi pare sia poi così diffusa nel mondo contemporaneo. Viene osservato sullo stesso tema: "Mentre la fedeltà ai valori tradizionali e alle conoscenze che li sostengono viene oggi bollata come intolleranza, lo standard relativistico viene elevato a obbligo. Mi sembra molto importante contrapporsi a questa costrizione di un nuovo pseudo-illuminismo che minaccia la libertà di pensiero e anche la libertà di religione". È evidente che questa rapida condanna di un ipotetico "relativismo radicale" fa riferimento più che altro alla cultura laica, scettica, che convive a lato della cultura religiosa cattolica. Lo stesso Cardinale Ratzinger ammette la sua importanza in un passo più cauto e problematico, che non manca di riconoscere la necessità della reciprocità e del rispetto: "Senza dubbio i due partners principali del rapporto correlativo che caratterizza il contesto interculturale nella contemporaneità sono la fede cristiana e la razionalità laica occidentale: si può e si deve dirlo senza falso eurocentrismo. Entrambi determinano la situazione globale come nessun'altra delle forze culturali. Ciò non significa però che sia lecito accantonare le altre culture come un'entità in qualche modo trascurabile. Ciò sarebbe come una *hybris* occidentale, che pagheremmo cara e in parte già paghiamo. È importante per entrambe le grandi componenti della cultura occidentale acconsentire ad un ascolto, ad un rapporto di scambio anche con queste culture". Tuttavia, a me pare che il problema sia, quando si parla di fedi diverse e di dialogo possibile, di ammettere senza riserve la "parità potenziale" delle fedi e delle credenze. Gli

“altri”, infatti, pensano e credono con la stessa forza e con la stessa convinzione ferrea che abbiamo noi. Solo che le loro convinzioni e credenze sono spesso diverse, incompatibili con le nostre. E allora, sia il rapporto conoscitivo che la relazione di scambio e la necessaria convivenza possono enormemente avvantaggiarsi da una forma di “relativismo metodologico” come quello al quale si è qui fatto riferimento.

Si dovrà, quindi, coraggiosamente ammettere che v'è una radicale differenza tra il discutere di teologia, di fede e della natura di Dio con i propri confratelli, con coloro che fanno parte della nostra storia, e che possono e debbono essere “orientati” o “facilitati” a proseguire un cammino che è storicamente dato, e un'altra posizione assolutamente diversa. Questa è la situazione nella quale si discute, su un piano che *deve* essere di assoluta parità, al di fuori di casa propria, con altra gente che ha un'altra storia, o con ospiti venuti da fuori a casa nostra, i quali posseggono le *loro* convinzioni, le loro credenze, i loro sistemi di azioni e di costumi. Ma è fin troppo ovvio che le credenze teiste, le fedi sistematiche legate a istituzioni come la Chiesa, esigono l'assoluto, un punto di partenza fermissimo dal quale derivare un insieme normativo ed etico per un gruppo coeso di adepti. Il relativismo metodologico riguarda invece giustappunto quelle diverse situazioni, quei diversi rapporti esterni. Mi sembra infatti che sia opportuno ribadire che la posizione relativistico-culturale è propria del “relativismo cross-culturale”, relativo ai rapporti esterni con le altre culture, e in tal modo può essere una cura efficace per ogni forma di etnocentrismo provinciale; e infine fornisce i mezzi per avvicinare autocriticamente, come “effetto di rimbalzo”, la propria stessa cultura in un modo nuovo e diverso (Tennekes, 1971).

Ma la questione appare ancora più evidente nella trattazione del tema, oggi fondamentale e pressante, della pluralità contemporanea, e confrontatesi continuamente, delle culture. Il Cardinale Ratzinger, anche qui, mi sembra mostri una certa rigidità. In un suo passo importante appare – certo in un modo diverso - la connessione tra la proiezione sugli altri delle proprie categorie conoscitive, la frequente “chiusura agli altri” e la “difesa della propria cultura specifica”, che abbiamo già riscontrato in De Martino. Così si esprime sull'argomento

il futuro Papa Benedetto XVI: “La multiculturalità, che viene continuamente e con passione incoraggiata e favorita, è talvolta soprattutto abbandono e rinnegamento di ciò che è proprio, fuga dalle cose proprie. Ma la multiculturalità non può sussistere senza basi comuni, senza punti di orientamento offerti dai valori propri”. Ora, tutto ciò non è detto. Non è detto che il rispetto per gli altri e il fatto, per me necessario, di considerarli, metodologicamente, alla pari di noi, non sia possibile nel momento stesso in cui noi conserviamo coscienza di ciò che siamo storicamente e del nostro punto di vista specifico di membri particolari della famiglia umana. Si può essere, insomma, credenti e al tempo stesso rispettare profondamente le credenze degli altri, in attesa di poter comprendere più profondamente le ragioni e il senso della differenza. E il dialogo, che sembra essere per tutti un requisito fondamentale della convivenza umana, non potrà avere luogo se non sulla base di una disponibilità potenziale ad “essere convinti o essere convertiti dagli altri, come – al tempo stesso - a convincerli e convertirli”.

Mi rendo perfettamente conto che a un sacerdote, a un Cardinale, e a maggior ragione a un Pontefice, bisogna riconoscere il diritto di argomentare con assoluta libertà e saggezza in campo teologico. E il nostro attuale Pontefice merita di certo ogni considerazione e assoluto rispetto, per l’alto compito che gli compete. Ciò che voglio osservare, con tutta la prudenza possibile che d’altronde è dovuta, è che nella storia della Chiesa e della teologia si sono alternate posizioni diverse, ora più rigide ora più flessibili, sul tema della reciproca comprensione interreligiosa, sul rispetto per le idee degli altri e sulle cautele da adoperare quando si pensa di doverle trasformare. Insomma, la posizione come quella di un missionario, che in un corso di formazione antropologica mi fece osservare anni or sono, con enfasi, che in verità, “quella nostra, di cristiani, è vera *fede*, mentre quelle dei popoli diversi, di Africa e America, non sono in realtà che delle semplici *credenze*, che ci tocca capire, certo, ma che dobbiamo trasformare nella vera fede!”, fortunatamente non è dominante nella teologia moderna, né lo è stata nel corso dei secoli.

La storia della Chiesa ha mostrato non raramente posizioni molto più coraggiose nei confronti della diversità culturale e religiosa. Un

esempio fra tutti, credo sia da ricordare. Nella seconda metà del 500 il domenicano Fray Bartolomé de Las Casas, nell'asprissimo dibattito che si sviluppò in Spagna sulla metodologia della predicazione del Vangelo (se costrittiva o basata solo sull'argomentazione e la capacità di convincere) e sulla fondatezza della guerra di conquista contro gli indigeni americani, formulò alcune considerazioni che oggi sembrano sorprendenti. Egli sostenne che "se gli indigeni prendevano le armi contro gli Spagnoli perché questi li costringevano ad accettare la religione cattolica, e per questo reagivano con una guerra di difesa, era questo un caso di *bellum justum*, giustificabile e accettabile. Essi reagivano dunque esattamente come faremmo noi, se il Turco venisse da noi, nelle nostre case, e ci obbligasse ad accettare la sua fede in Maometto. In questo caso, anche noi saremmo legittimati a ricorrere alle armi. Gli indigeni insomma, difendono ciò che hanno di più caro, le loro convinzioni e le loro credenze. Tocca a noi di convincerli, con l'amore e con le virtù dell'argomentazione". Se andiamo ancora più lontano nel tempo, possiamo ricordare le parole pronunciate dal Senatore pagano Simmaco nel 384 D.C., in un discorso rivolto a commentare l'opera del Vescovo Ambrogio, che aveva a lungo opposto pagani e cristiani: "Che cosa importa attraverso quale sapienza ciascuno di noi arriva alla verità? Non è possibile pervenire per un unico cammino a un mistero così sublime". Simmaco stava difendendo, con questi raffinati argomenti, la fede religiosa del politeismo del mondo tardo-antico che stava per essere definitivamente soppiantato dal monoteismo cristiano. Giovanni Filoramo ha argomentato molto bene a favore di un'attitudine, non infrequente nel mondo antico, a eliminare barriere, ad ammettere la pluralità delle vie in campo religioso. In passato era possibile annettersi, coi popoli vinti, anche i loro dei, reinterpretandoli. La traducibilità e la permeabilità tra i sistemi religiosi non era, insomma, rara. Se facciamo un salto indietro ancora più lontano nel tempo, possiamo ricordare Asoka, uno dei più grandi sovrani dell'India antica (270-240 A.C.). Il grande sovrano di un'India estesa quasi quanto quella attuale, in un suo editto (Editto XII°) scriveva sulla roccia: "Ogni occasione è opportuna per onorare la confessione altrui. Così facendo uno fa crescere di molto la propria confessione e rende servi-

zio alle altre. Chi fa diversamente danneggia la propria confessione e non rende servizio alle altre...È il convenire insieme che è bene, cioè che gli uni prestino ascolto al *dharma* (alle regole) degli altri, e lo rispettino” (Filoramo, 2005).

Questo atteggiamento di apertura e di flessibilità nei confronti della diversità, religiosa come anche culturale in senso più ampio, questa disponibilità ad essere “arricchiti” dall’incontro con gli altri, senza privilegiare presuntuosamente il proprio mondo di origine come il migliore, l’unico o il superiore, ma riconoscendo al tempo stesso che esso costituisce – comunque – il “punto di partenza” di ogni relazione interculturale, mi sembra del tutto necessario nell’attuale situazione storica nella quale ci troviamo, in Europa come in America Latina. E il relativismo metodologico mi sembra l’unica arma conoscitiva e pratica per affrontare le sfide della diversità che sono oggi quotidiane. Ciò per evitare delle descrizioni caricaturali della diversità culturale, per scongiurare presunzioni insostenibili nei confronti della “superiorità dell’Occidente”, per combattere incomprensioni e giudizi che si fondano sull’adozione delle forme, qui appena delineate, di “pensiero abbreviato”.

\* \* \*

I termini e concetti di cui disponiamo per affrontare questi complessi problemi derivanti dai rapporti, conoscitivi e materiali, tra persone appartenenti a storie diverse sono, come detto, pochi e approssimativi. Oltre a “Relativismo culturale”, sul quale mi sono soffermato, ve ne sono altri. Per esempio, al “Monismo culturale” del quale si è detto, si contrappone il *Pluralismo culturale*, che è una caratteristica non rara nelle società umane, e dimostra come si possa essere cittadini, al tempo stesso, di più tradizioni culturali. Per situazioni storiche particolari, ci può essere, in un dato gruppo umano, la convivenza coordinata e parallela, negli individui, di codici culturali diversi che possono essere conosciuti ed attivati dallo stesso soggetto in momenti diversi e in situazioni diverse. Si tratta, insomma, di una situazione di “tolleranza interna” e di “varietà culturale” praticata dai soggetti, senza rigide

rivendicazioni di appartenenze uniche e monistiche. È il caso, in Europa e in America, delle famiglie miste di diplomatici, nelle quali i giovani sono stati socializzati in più mondi contemporaneamente, quelli diversi della madre e del padre, ed hanno imparato i codici culturali delle diverse società e paesi nei quali si sono progressivamente spostati nel corso della carriera diplomatica dei genitori. Nel mondo indigeno americano esistono due contesti geografici nei quali il pluralismo culturale si è sviluppato attivamente. Nel Vaupés, nelle regioni di confine tra Colombia e Brasile (alto Amazzoni) e nell'area dello Xingú, nel Brasile centrale. In queste regioni ogni soggetto conosce più lingue, oltre la propria, partecipa a costanti e stabili relazioni con individui titolari di patrimoni culturali diversi, i matrimoni avvengono al di fuori del proprio gruppo di origine, e nella stessa famiglia o gruppo parentale padre, madre e figli possono essere di gruppi linguistici e culturali diversi. La pluralità, in questi casi, è parte strutturale della formula organizzativa complessiva della società. Ognuno, insomma, è cittadino contemporaneo di più mondi culturali diversi. Ovviamente, in questi contesti non può aver luogo la "presunzione", il pregiudizio, l'etnocentrismo.

Un significato diverso ha il termine *Multiculturalismo*, che può intendersi come riferito alla semplice ammissione della pluralità di soggetti appartenenti a diverse culture, nello stesso spazio sociale geografico e politico, tra i quali s'intende che ci possano e debbano essere rapporti paritari di scambio e rispetto reciproco, senza accettare posizioni che privilegiano una componente a dispetto delle altre. In questo caso, a differenza del precedente, i diversi soggetti affiliati a differenti gruppi culturali non sono membri della stessa società, ma si tratta della convivenza, in uno stesso ambito sociale e politico, di individui e comunità appartenenti a storie diverse e provenienti da paesi diversi, tra i quali è prevista formalmente la convivenza e la relativa parità di posizioni giuridico-politiche. È molto simile al concetto di cosmopolitismo di un paese. La condizione del multiculturalismo è istituzionalizzata e sistematizzata in paesi come il Canada, l'Australia, la Svezia. Ed è caratteristica di società che si autoproclamano a volte *multiethniche*. Le istituzioni internazionali, e il sistema delle Nazioni Unite, hanno spesso trat-

tato con dovizia di informazioni e con suggerimenti normativi e pratici di politica sociale, questo importante tema. L'UNESCO, per esempio, ha dedicato due importanti documenti all'argomento, definendoli come "risposte politiche alla diversità" (UNESCO, 1995; Inglis, 2003). Sul tema del multiculturalismo si è invece scatenata negli Stati Uniti una polemica aspra e carica di atteggiamenti pregiudiziali e socialmente esclusivi, che può considerarsi una reazione di movimenti ultraconservatori nei confronti della diffusa tolleranza verso tutte le forme di pluralismo e di diversità culturale. Uno dei casi più sorprendenti di questo atteggiamento è esemplificato dal Ayn Rand Institute di Irvine, California, che si ispira a una non banale ma reazionaria filosofa americana. Questo istituto ha pubblicato nel 2002 una rivista dedicata a durissimi attacchi contro il multiculturalismo, che viene definito "una nuova forma di razzismo" e che andrebbe contrastato energicamente per difendere la superiorità della Cultura Occidentale. La rivista contiene brevi articoli dai significativi titoli: "Nel Columbus Day celebrate la Civiltà Occidentale, non il multiculturalismo"; "La Grandezza della Civiltà Occidentale"; "Orgoglio vs. Pregiudizio." 'Orgoglio Nero', 'Orgoglio Ispanico', 'Orgoglio dei Nativi Americani', sono tutti concetti illegittimi che distruggono il genuino orgoglio in un individuo" (Ayn Rand Institute, 2002).

Significato particolare può invece assumere la parola *Interculturalismo*, della quale negli ultimi anni si fa un grande abuso. Non credo che debba limitarsi ai casi simili ai precedenti. Perché ci sia una relazione interculturale mi sembra indispensabile che si abbia non semplicemente la accettazione della molteplicità culturale e il rispetto reciproco tra conviventi differenze all'interno dello stesso ambito sociale e politico. Ci vuole dell'altro. Perché ci sia una relazione interculturale mi sembra che debba essere accettato un sistematico relazionismo interattivo e reciprocamente concessivo. Un esempio potrà chiarire facilmente quanto intendo dire. Se una società, un paese moderno, ha accettato la presenza al suo interno di individui e gruppi provenienti da paesi diversi con culture di origine diversa, non basta che sia accettato e garantito l'esercizio dei diversi diritti culturali e religiosi, per esempio attraverso il permesso di costruzione di templi della diver-



sa religione all'interno del paese ricevente (come è il caso delle moschee costruite per gli immigrati musulmani), o anche permettendo che il giovane musulmano nella scuola possa sottrarsi all'ora di religione (nella quale quasi sempre si insegna religione cattolica), facendo qualche altra attività fuori della classe. La relazione interculturale consiste invece nella ammissione sistematica, per esempio all'interno della scuola, di un corso di religione musulmana, rivolto a tutti gli studenti, svolto da un *imam* musulmano, che sia parte integrante di un corso di studi rivolto a studenti di diversa provenienza religiosa, e si affianchi a un corso sulla religione cristiana. La reciproca concessione e lo scambio attivo sono caratteristiche peculiari di questa situazione.

Vale la pena, infine, di spendere qualche parola per chiarire un termine e concetto che è frequentemente abusato, nel linguaggio comune di questi tempi, ed è relativo a una supposta fase necessaria nel processo di rapporto tra l'immigrato, del quale si suppone la provenienza culturale estranea, e la società locale ricevente. L'espressione che ricorre frequentemente nella letteratura sull'argomento è *Integrazione sociale e culturale*. Questo termine-concetto prevede dunque che l'immigrato, accolto nel paese ricevente, debba progressivamente assumere un ruolo il più possibile simile a quello svolto dai cittadini locali, assorbendo prima le leggi del paese (che è cosa abbastanza ovvia) poi i costumi e le abitudini, fino alla religione. La completa "integrazione" sarebbe raggiunta dunque quando lo straniero avrà perso tutto o la maggior parte del suo patrimonio d'origine e avrà assunto più o meno completamente il patrimonio della società ricevente. È un modo per rappresentarsi, senza volerlo ammettere esplicitamente, il rapporto con gli immigrati come un processo di *assimilazione* della diversità con necessaria perdita delle identità originarie. È ovvio che si tratti di una violazione palese dei diritti alla conservazione della diversità che apparentemente vengono riconosciuti in una quantità di documenti che si riferiscono ai diritti degli immigrati. Una cosa è, insomma, riconoscere che è necessario si stabiliscano contatti attivi di scambio e di compatibilizzazione tra immigrati di diversa provenienza culturale e popolazione locale. Altra cosa è presupporre la totale perdita di identità come condizione del pieno riconoscimento dei diritti collettivi. La soluzione

al problema, come nel caso precedente, è quella di ammettere, certo, che ci sia da parte degli stranieri l'accettazione di alcune fondamentali regole giuridiche della società ricevente. Ma di ammettere altresì che a sua volta la società ricevente deve riconoscere formalmente e sostanzialmente alcune norme proprie degli stranieri, perché la relazione sia un vero rapporto sociale e culturale di scambio tra diversità e non una imposizione di regole unilateralmente.

In America Latina questo punto è stato più e più volte discusso, con accesi dibattiti e polemiche esplicite dalle organizzazioni indigene in numerosi paesi del continente. La pratica della *integración* è stata esplicitamente rifiutata da quasi tutte le organizzazioni e i movimenti indigeni latinoamericani, perché è vista come sinonimo della *asimilación*, che comporterebbe la perdita delle identità specifiche e la mancanza di tutela dei punti di vista e delle pretese indigene, che affondano le loro radici nella tradizione secolare che risale al periodo precolombiano. Anche nel linguaggio quotidiano, il termine predetto è stato sostituito con una locuzione critica che suona così: *articulación con la sociedad mayoritaria*. Nel termine-concetto di "articolazione" è contenuta l'idea della reciprocità, dello scambio, della relazione tendenzialmente paritaria, non della soggezione, della dominazione. Se ne può trarre una conclusione che può sembrare paradossale. In molte riunioni internazionali nelle quali si discuteva dei diritti delle popolazioni indigene latinoamericane nei confronti dello Stato e delle società maggioritarie, sono stati riconosciuti diritti di due differenti categorie. I primi riguardano l'esclusione sociale e la emarginazione delle quali sono stati oggetto durante secoli, e quindi sono diritti di cittadinanza assolutamente assimilabili a quelli degli altri membri della società più ampia della quale fanno parte. I secondi sono "diritti speciali", che derivano dal fatto che le popolazioni indigene sono discendenti dai "primi abitatori" del continente latinoamericano, che le loro terre furono usurpate in un processo illegittimo secolare, e che possono rivendicare una scuola diversa, il mantenimento di credenze e istituzioni proprie; si tratta in definitiva dei diritti sociali e culturali alla differenza. Per queste ragioni alcuni autorevoli giuristi internazionalisti hanno avanzato l'ardita proposta che le relazioni tra le popolazioni indigene e

lo Stato, in America Latina, vengano considerate non tanto come relazioni di *diritto interno*, cioè relazioni tra lo Stato e suoi cittadini particolari, ma invece come relazioni di *diritto internazionale*, cioè relazioni tra organizzazioni autonome e indipendenti, entrambe *sui juris*, poiché gli indigeni possono essere considerati far parte di *nazioni*, di popoli, con i quali lo Stato moderno dovrebbe stabilire rapporti tipici del diritto internazionale (accordo, trattato, negoziato, arbitrato). È facile vedere come questa provocatoria tesi possa servire da stimolo per rivedere dalle basi la grande questione del rapporto tra popoli originari e Stato moderno.

Non è difficile veder quali e quante analogie ci siano tra le questioni appena menzionate e il problema delle relazioni tra Stati moderni europei e immigrati di origine extra-comunitaria, provenienti da società e culture diverse. L'Europa e l'America Latina si trovano dunque, oggi, in situazioni non troppo differenti per quanto riguarda le relazioni tra le differenze sociali e culturali.

Ma dobbiamo concludere con qualche osservazione che spinge alla cautela nell'uso dei termini e concetti qui sommariamente discussi. Tutti i termini usati finora contengono il sostantivo o l'uso in forma aggettivale di "cultura" e di "culturale". L'uso antropologico di questo concetto, ormai da più di un secolo, tende a identificare "patrimoni collettivi" onnicomprensivi (dalle credenze e idee alle regole sociali, ai costumi e agli usi più semplici della quotidianità) aventi una qualche omogeneità e coordinazione tra le diverse componenti, talché ogni patrimonio culturale possa essere in qualche modo significativamente distinguibile dagli altri. Ma come tutti sanno questa concezione, se portata alle estreme conseguenze, può condurre all'idea della "unicità" delle culture e della loro fissità nel tempo, cose che sono ormai discusse e criticate in modo assai convincente. E del resto è frequente l'uso di espressioni nelle quali la "cultura" diventa soggetto, è in qualche modo "reificata" ("la cultura suggerisce", "spinge verso...", "impone"..., ecc.). Dovrebbe invece esser chiaro che quello di cultura è un *concetto*, una invenzione terminologica, una astrazione dello studioso, che tende a dare unità, facilità di espressione e comunicabilità a un complesso insieme di comportamenti, idee, valori e simboli, che nella

realtà sono disordinatamente e intermittenemente mostrati dai soggetti, dagli individui, dalle persone. Questi complessi problemi appaiono tutti nella loro evidenza quando nel linguaggio comune e giornalistico oggi si discute spesso della “cultura degli immigrati”. Sulla base di alcune nozioni storiche e convinzioni sul carattere dei mondi originari dai quali provengono gli immigrati, si argomenta della loro “cultura”, concentrando l’attenzione su codici in certo senso obbligati che i menzionati soggetti dovrebbero esibire. In realtà, nella realtà di tutti i giorni, gli immigrati (per esempio, i marocchini venuti in Italia), nelle loro azioni e relazioni quotidiane con la società italiana, mobilitano solo una parte del loro patrimonio culturale originario, e sono impegnati in una serie di relazioni sociali, economiche e politiche, che non sempre sono ben rappresentate facendo riferimento solamente alle componenti “culturali”. Le identità sociali e culturali, si sa, sono “relative e situazionali”, e quindi è interessante di vedere quali repertori l’immigrato mobilita ed attiva, non di presupporre una fissità identitaria di carattere culturale data per scontata. Infatti, spesso i veri problemi del rapporto con gli immigrati, che sono soprattutto di carattere socio-economico, politico e giuridico, vengono nascosti sotto un velo espressivo che ricorre a locuzioni approssimativamente sostanziate, come “cultura-valori”, che si riferiscono a modelli fissi e spesso estranei alla situazione concreta. Gli eccessi del “culturalismo” in questo senso, sono stati spesso notati dalla critica sociale negli ultimi anni. In un recente volume pubblicato in Italia alcune di queste osservazioni vengono presentate con efficacia, sulla base di alcune ricerche empiriche di buona intensità (Clemente-Sobrero, 1998). Il che riconduce alla sua dimensione umana, individuale, interpersonale e non semplicemente collettivistica e istituzionale, il problema dei rapporti tra società e culture.

## BIBLIOGRAFIA

- N. Abbagnano, Il relativismo culturale, *Quaderni di Sociologia*, 11 (1962), pp. 5-22.
- Ayn Rand Institute, Multiculturalism: the New Racism, A supplement issue of *Impact*, Newsletter of the A.R.I., November 2002.
- M. Callari Galli, Il relativismo culturale, *Centro Sociale*, 65-66 (1965), pp. 33-62.
- P. Cherchi, *Il peso dell'ombra. L'etnocentrismo critico di Ernesto de Martino e il problema dell'autocoscienza culturale*, Liguori, Napoli 1996.
- P. Clemente, A. M. Sombbrero (a cura di), *Persone dall'Africa*, CISU, Roma 1998.
- A. Colajanni (a cura di), *Le piume di cristallo. Indigeni, nazioni e Stato in America Latina*, Meltemi, Roma 1998 (2° ed. 2006).
- A. Colajanni, Il disordine mondiale nei diritti umani: il punto di vista dell'antropologia, in: M. Belluscio e R. Noury, *Il nuovo disordine mondiale. Economia, diritti umani e conflitti*, Ed. Ricerca e Cooperazione/Formin, Roma 2002, pp. 57-88.
- F. Dei, A. Simonicca (a cura di), *Ragione e forme di vita. Razionalità e relativismo in antropologia*, F. Angeli, Milano 1990.
- E. De Martino, Promesse e minacce dell'etnologia, in: *Furore simbolo valore*, Il Saggiatore, Milano 1962.
- E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 1977.
- G. Filoramo, Relativismo. La malattia di noi moderni?, in: "La Repubblica", 26 Aprile 2005.
- C. Gallini, Note su De Martino e l'etnocentrismo critico, in: AA.VV., *Orientamenti marxisti e studi antropologici italiani. Problemi e dibattiti*, Angeli, Milano 1980.
- M. J. Herskovits, *Man and his works. The science of cultural anthropology*, A. Knopf, New York 1948.
- T. Ibañez, Tutta la verità sul relativismo autentico, *Volontà*, a. 48, n. 2-3 (1994) [Numero dedicato al tema *Tutto è relativo. O no?*], pp. 23-34.
- C. Inglis, Multiculturalism: New policy responses to diversity, Policy Paper n. 4, Management of Social Transformations (MOST), UNESCO, 2003.
- V. Lanternari, *L' "incivilimento dei barbari". Problemi di etnocentrismo e d'identità*, Dedalo, Bari 1983.
- F. Lombardi, Il relativismo culturale, *De Homine*, n. 17-18 (1966), pp. 3-40.
- M. Pera, J. Ratzinger, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Mondadori, Milano 2004.
- Pie. Rossi, "Cultura" e "Civiltà" come modelli descrittivi, *Rivista di Filosofia*, 48, 3 (1957), pp. 274-297.
- Pie. Rossi, La filosofia di fronte alla pluralità delle culture, *Rivista di Filosofia*, 55 (1964), pp. 259-281.
- Pa. Rossi, Sul relativismo culturale, De Martino e l'Introduzione di Cases a *Il mondo magico*, *Rivista di Filosofia*, 67, 2 (1975), pp. 165-76.
- R. S. Saunders, L'etnocentrismo critico e l'etnologia di Ernesto de Martino, *Ossimori*, 7 (1995), pp. 59-74.
- J. Tennekes, *Anthropology relativism and method. An inquiry into the methodological principles of a science of culture*, Van Gorcum, Assen 1971.
- UNESCO, Multiculturalism: a policy response to diversity, Paper prepared on the occasion of the "Global Cultural Diversity Conference", Sidney 1995.

**JOSÉ ANGEL FERNANDEZ**

**Tre poesie in wayuu\***  
tradotte in spagnolo dall'autore

\* lingua parlata dagli indigeni delle coste nord-occidentali del Venezuela

**SÜKASHIYAIN TÛ TAASHIIKAA**

Waneejetü iiwakaä tü  
ko'uyaajanäsü joutai wattaje'ewolü.  
Waneejetü anüikiikaa tü  
outajuushi süka shii'irain wuchiirüa.  
Waneejetü nasira na tepichikana  
sünain a'atapajaa wanee kashi  
sükashiyain tü taashiikaa.

LUNA DE LA LIBERTAD. Extraña esta primavera / acompañada por  
vientos lejanos. / Extraña esta voz / conjurada por el canto de los pája-  
ros. / Extraña la sonrisa de los niños/ esperando una luna / la luna de la  
libertad.

\* \* \*

**NO'U MA'LEIWA**

Chi ka'ikai no'u Ma'leiwa  
ee nemi'ira na tepichikana.

OJO DE DIOS. El sol es ojo de Dios / y juguete de los niños.  
da *Iitakaa* (1993)

## WOMU AYONNAJIA

Jintulaa!  
tü womu mütsiikaa  
ayonnajian.

SOMBRERO PARA DANZAR. Niña! / el sombrero negro / es para  
danzar.

*Da Saashiyin Tütaashiikaa*

**HUGO JAMIOY JUAGIBIOY**

**Tre poesie in Camëntsä\***  
tradotte in spagnolo dall'autore

\* lingua parlata dagli indigeni della Colombia

**Atsbe pueblbe juabn**

Atsbe pueblbe juabna  
Endbomn atsbe bëtstaitabe tsabe anán  
Tsam tojobenacá endán;

quemuanÿe juabn  
otëjajonán endá  
uantsamen shecuachëtjonëshec  
endán shecuatsec uabiamnay  
chabe canÿoy ndajuachen betsasec  
y chë jabuachán nsetatsëmb benachëján  
smontsanachá;

nÿe sëntsebos jenoÿam  
cachin acbe bominÿñ bëtsaitá;

nÿe sëntsebos  
atsbe bominÿec jotsejcuayán acbe jobiá  
liniëjënguñ jualian  
tiemp tojochënëng y tbojëbtsentsabshjón  
atsbe shecuatsec juabemán  
nÿe canÿe uinÿnanán inÿoc  
quem bidambe parlo



## La historia de mi pueblo

La historia de mi pueblo  
Tiene los pasos limpios de mi abuelo  
Va a su propio ritmo;

esta otra historia  
va a la carrera  
con zapatos prestados,  
anda escribiendo con sus pies  
sin su cabeza al lado,  
y en ese torrente sin rumbo  
me están llevando;

sólo quisiera verme  
una vez más en tus ojos abuelo;

abrazar con mis ojos tu rostro,  
leer las líneas  
que dejó a su paso el tiempo,  
escribir con mis pies  
sólo un punto aparte  
en este relato de la vida

## Atse ndoñ canya quetstatan

Nda tēnyayán canya tsanán  
Nderado smatjin̄y  
Tjēmbambnayaftac ndoñ tsanán  
Per atsbe juabn  
Atsbe ainán, atsbe espirit  
Mondán atsbe uatsetsnayēngaftac  
Y chēng atsbiām mondenojuabná

Atse ndoñ canya quetstatan

## **Yo no ando solo**

Quien dijo que ando solo  
Talvez me han mirado  
Caminar sin compañía  
Pero mi pensamiento,  
Mi alma, mi espíritu  
Andan con mis amigos  
Y ellos piensan en mí;

Yo no ando solo

## **Acaftac**

Acaftac stsemnor  
Acbe bominÿajáns ochantsabinÿn  
Ndocná contsemnës  
Atsbe anán jtanacá echantsan

## **Contigo**

Cuando estoy contigo  
Veo a través de tus ojos;

Si no estás  
Mis pasos andan ciegos

da *Bínÿbe Oboyejuayëng (Danzantes del Viento)*, Manizales,  
Colombia, 2005

MARILENA GALELLA

due poesie

SENZA TITOLO

Ci incontreremo in silenzio  
sorpresi a colorare  
le nostre bianche mura

\* \* \*

PUNTO SEPOLTO

Conosco un punto sepolto  
dove non è ancora materia  
e dove tutto fa ritorno

Nasce lì la mia sintesi  
il movimento  
e il colore

Il volo è veloce  
la forte velocità fa conoscere il salto  
regala polvere, vento ...  
e fiori

Questo andare lontano  
è la mia solitudine

Ritorno al mio punto sepolto  
e alla mano che chiude i miei sogni.

**Marco Masturzo**

**due poesie**

**BELLA FORIANA SENZA TEMPO**

Tu che muovi i tuoi passi leggeri  
per l'antico sentiero in salita  
nel percorso dei muli dalla calma infinita

Nell'affresco d'estate dai contorni sfumati  
la tua agile forma, arabesco dorato  
porta un lieve retaggio, un profumo d'antico  
che sospende il mio cuore tra presente e passato

Fu così che ti vide un pirata venuto dal mare?  
fu così che un soldato di mille avventure  
fu stregato e fu vinto dal fascino altero  
del tuo volto di seta e dei tuoi occhi neri?

Con quell'aria da fiera gitana  
accarezzi la vita  
mentre un fremito dolce che sale dal mare  
ti prende le dita

\* \* \*

**FUGA**

Me ne andrei a morire sotto un ulivo  
col cuore lacerato da una fuga in salita  
senza tempo e senza coerenza  
estremo slancio

sussulto  
che interrompe il filo  
dei lunghi giorni spesi  
ad inseguire il volo  
dei tuoi pensieri.  
rimbalzo irregolare  
singulto  
un mulinò di gambe in folle gita  
che stempera pian piano l'amarezza  
sedimentata al fondo della vita  
rivolta  
scomposta e allucinata  
finché la tirannia del tuo bel volto  
poco a poco riaffiora  
e si colora  
dei bei ritmi del cardo e dell'aurora



**Istituto Italo-Latino Americano  
Roma**

## **DECLARACIÓN DE NÁPOLES**

A los países, gobiernos, autoridades académicas y de cooperación de la Región Andina y de la Unión Europea, que trabajan por el respeto, bienestar y defensa de los derechos de los pueblos indígenas:

Los participantes, y ponentes en el “SEMINARIO INTERNACIONAL IDENTIDADES DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE LA REGIÓN ANDINA: Un Acercamiento Multidisciplinario”, conscientes del riesgo de extinción de los idiomas y de las culturas indígenas de Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia; conscientes de la necesidad de impulsar acciones que contribuyan al fortalecimiento y desarrollo del mismo y de la necesidad de profundizar en el análisis de la interculturalidad así como en los aspectos relativos a la codificación del derecho consuetudinario:

### **Acuerdan**

- 1) Mantener una continuidad y confirmar todos los objetivos enunciados en la Declaración de Otavalo.
- 2) Impulsar la acción conjunta académica y científica entre las Universidades de la Región Andina y de Italia, con particular referencia a la Universidad Andina Simón Bolívar y a las Universidades de Nápoles “L’Orientale”, de Roma “La Sapienza”, de Siena y de Trieste, ampliando el intercambio de docentes así como las bolsas

de estudios para seguir cursos de doctorado y de investigación científica.

- 3) Suscitar la atención de Gobiernos y Academias en favor de la tutela jurídica de las nacionalidades y pueblos indígenas.
- 4) Fomentar el estudio de los temas relativos a los pueblos indígenas en el contexto de la relación con los Estados nacionales y en el de las relaciones internacionales.
- 5) Difundir y promover la comunicación sobre los pueblos indígenas.
- 6) Defender y promover la comunicación sobre la contribución de los pueblos indígenas y de las culturas tradicionales en los campos del arte, la medicina, la economía, el ambiente y la espiritualidad.
- 7) Dar mandato al IILA para que – en su calidad de organismo internacional – promueva la creación de un fondo destinado al cumplimiento de los objetivos señalados en la presente declaración.
- 8) Dar mandato al IILA para que sea él el que continúe la organización de otros seminarios sobre los pueblos indígenas de los demás grupos de países de América Latina, a fin de presentar los correspondientes resultados en una reunión global en la que participen exponentes de todos los países miembros del IILA.
- 9) Ampliar y reforzar los vínculos y la colaboración entre las instituciones que suscriben el presente documento.

Dado y firmado en la sede del Rectorado de la Universidad de Nápoles “L’Orientale”, el día 14 del mes de diciembre del año 2005.

Giuseppe Cataldi  
Università degli Studi di Napoli  
L’Orientale

Emilio Rafael Izquierdo Miño  
Presidente del IILA

Mario Conejo  
Alcalde de Otavalo



**Il Seminario è stato realizzato con il contributo della  
Direzione Generale per la Cooperazione allo Sviluppo  
del Ministero degli Affari Esteri d'Italia**

**Seminario Internazionale  
Napoli 13-14 dicembre 2005**