

VARIAZIONI SUL CONCETTO DI MINORANZA

DOI: 10.7413/18281567118

di Fabrizio Sciacca

Università degli Studi di Catania

Variations on the concept of minority

Abstract

The aim of this work is to show that ‘minority’ can be viewed as an artificial concept rather than a natural one. Therefore, its essential political meaning is conventional, not ethical.

Keywords: minority, philosophy, politics, discrimination, ethics.

1.

Esistono minoranze in natura? Esistono come prodotto storico o evolutivo: vi sono specie animali rare o in via di estinzione, lingue parlate da pochissime persone, etnie molto esigue. Tutto questo non è originario, ma sicuramente derivato (in parte anche artificiale): è il frutto di processi di distruzione o di prevaricazione di specie animali o umane su altre, o di disadattamenti culturali o ambientali.

Che cos'è una minoranza politica? In politica è un concetto derivato, artificiale. Il principio di eguaglianza politica, a ben vedere, dice che tutti gli uomini sono eguali in quanto titolari dei medesimi diritti (i c.d. diritti umani). Il principio di eguaglianza giuridica dice che tutti gli uomini sono eguali davanti alla legge. Sembrerebbe quindi che politica e diritto escludano, pertanto, in nome del principio di eguaglianza, il concetto di minoranza. Ma non è così. Il principio di

eguaglianza politica dice anche che tutti gli uomini sono eguali in quanto cittadini (quindi in quanto destinatari di *una* costituzione e non di un'altra), di uno stato preciso e non di un altro: sono destinatari di diritti fondamentali costituzionali. Il principio di eguaglianza giuridica dice altrettanto: non c'è un codice penale universale, ma codici penali nazionali. Le minoranze sono dunque all'interno di uno stato, dal punto di vista nazionale: minoranze etniche, minoranze linguistiche, minoranze religiose. V'è da dire che il diritto internazionale non attribuisce alle minoranze etniche un diritto all'affermazione delle proprie identità, e pur riconoscendo che le minoranze etniche vadano tutelate specificamente all'interno dello stato ove si situano, nega a queste un diritto all'eversione: il principio che il diritto internazionale evidentemente afferma è quello della sovranità dello stato. L'articolo 27 del Patto sui diritti civili e politici attribuisce alle minoranze una sorta di diritto collettivo sulla base del quale affermare esse stesse. Le minoranze etniche quindi, per il diritto internazionale, godono di una tutela generale dello stato di appartenenza e anche di una tutela specifica in relazione alle particolarità identitarie dei componenti delle stesse che ne salvaguardino il patrimonio culturale. Il diritto internazionale assicura tale tutela specifica anche alle minoranze religiose e linguistiche, quali il diritto di salvaguardare i culti e le lingue propri del gruppo etnico. Tale fatto implica che per il diritto internazionale lo stato deve mettere in atto comportamenti discriminatori a favore delle minoranze, proprio allo scopo di tutelarne le specifiche identità culturali all'interno della relazione con le identità della maggioranza. Il diritto internazionale, così, impone agli stati di evitare condotte volte a ledere gli elementi distintivi delle minoranze e di incoraggiare processi di integrazione tra le minoranze e la maggioranza. Un discorso analogo va fatto per le minoranze indigene, vale a dire il cosiddetto indigenato dei popoli nativi: minoranze a tutti gli effetti, con la peculiarità di godere di una tutela rafforzata dal punto di vista rappresentativo. Secondo una dichiarazione delle Nazioni unite sui diritti dei popoli indigeni, il popolo indigeno avrebbe diritto all'autodeterminazione: prassi tuttavia non seguita e certamente di non pochi rischi in termini di destabilizzazioni per lo stato ove la popolazione indigena è situata.

Nella prassi, ancora, gli stati nazionali che vedono nella minoranza un rischio tendono a soffocare le peculiarità delle minoranze anziché promuoverle, anche in sede rappresentativa. Inoltre, e per converso, lo schiacciamento politico di una minoranza non di rado genera in questa un

atteggiamento politico eversivo, xenofobo e violento in forma organizzata. Negli stati fortemente multietnici, la sovranità è fortemente basculante tra ordine e disordine, mediazione e repressione.

2.

L'esempio della libertà religiosa (come libertà costituzionale) mette alla prova l'efficienza della neutralità pubblica dello stato liberale. La religione è un fatto privato, non deve essere imposta nella sfera pubblica: tale affermazione è ad esempio alla base della recente motivazione, in Francia, della decisione che stabilisce il divieto di portare il velo imposto alle allieve musulmane. L'idea è che la promozione di una cultura religiosa da parte dello stato sia lesiva della libertà, delle maggioranze come delle minoranze. Con le parole di Ronald Dworkin: «Non fa alcuna differenza che la maggioranza possa desiderare una cultura religiosa. Il principio secondo cui ciascuno è responsabile della propria vita viene disatteso sia consentendo a una maggioranza di cittadini di imporre i propri valori a tutti tramite le leggi, sia consentendo di fare la stessa cosa a una minoranza»¹. Andando oltre il discorso di Dworkin, il problema non è se la religione sia amica dell'intelligenza, sia amica della ragione, o se – in altre parole – sia una cura che fa bene a chi la pratica. Tutto ciò non ha niente a che vedere con il punto di vista dell'uso pubblico dell'intelligenza o della ragione. Ognuno resta libero di coltivare come meglio crede le strategie per migliorare l'uso della propria intelligenza o della propria ragione, o persino di credere che vi sia una terapia di successo dietro una credenza religiosa. Il punto è che nella prospettiva del liberalismo politico è altamente desiderabile che tutto ciò, proprio per esser garantito, resti un fatto privato. Questo problema è connesso al fatto, né semplice né trascurabile, secondo il quale spesso fattori religiosi per certe minoranze condizionano *tutta* la loro dimensione esistenziale, compreso quella della sfera pubblica. Non posso qui trattare un connesso problema rilevante, ma devo almeno farne cenno. La questione è la seguente: spesso e non senza ragione ci si domanda se il problema centrale dei conflitti di carattere religioso sia, almeno in buona parte, un sotto-problema di uno più generale e molto più complicato. In tale ipotesi, sembrerebbe poco probabile che la causa dei conflitti religiosi nelle società moderne fosse un *interesse* religioso, ovvero un interesse alla prevalenza di un *argomento*

¹ R. DWORKIN, *La democrazia possibile. Principi per un nuovo dibattito politico* [2006], trad. di L. Cornalba, Feltrinelli, Milano 2007, p. 86. E ancora, *ibid.*: «Dunque il giudizio dei governanti che lo stato debba esprimere dei valori religiosi al fine di promuovere una cultura di religione è basato su valori personali ed è lesivo della libertà quanto lo sarebbe una giustificazione di tipo paternalistico».

religioso su un altro. L'esito di questa ipotesi condurrebbe ad accreditare l'idea che dietro ogni fondamentalismo non vi siano tanto conflitti di interesse (ad esempio, l'interesse ad affermare la propria religione), quanto *conflitti identitari* strategicamente gestiti. (Sembrirebbe profilarsi sempre più nitida l'insorgenza di una vecchia equazione, quella tra conflitti culturali e conflitti religiosi, con una forza di crescita e di espansione senza dubbio facilitata in un mondo tecnologicamente avanzato. Senza dubbio, la radice del conflitto interculturale sta proprio nel conflitto tra *popolo* e *cultura*, nel senso che la situazione multiculturale fa cadere l'idea stessa di popolo come espressione culturale, di *una* cultura.²) La questione è quella dei conflitti interculturali, un fenomeno che – anche in seguito alla caduta di alcune *Polarisierungen*, innegabili sistemi di equilibrio globale come il regime sovietico – è in costante aumento. In più, dopo la catastrofe della seconda guerra mondiale, il programma delle Nazioni Unite contenente le promesse di una consacrazione dei diritti umani e dei principi democratici non sembra di facile realizzazione, dissimulando lo spettro di una tensione egemonica della cultura occidentale. Qui Habermas evoca la *chance* del lavoro filosofico di giocare un ruolo significativo. Per Jaspers, questo ruolo è decisivo: la filosofia è capace di promuovere una *Denkungsart* quale premessa di una pace religiosa a livello mondiale, grazie all'interferenza tra esperienza filosofica e esperienza della fede. Una posizione questa probabilmente non condivisa da Habermas, le cui affermazioni sulla funzione vicaria e interpretativa della filosofia fanno pensare a un ridimensionamento della stessa possibilità filosofica. Riguardo alla questione interculturale, tuttavia, Habermas utilizza l'idea di Jaspers traducendola nell'ambito di un'etica del discorso, entro la quale la filosofia trova la propria essenziale funzione nella mediazione tra cultura e vita.

L'ipotesi è interessante, ma sembra prestarsi ad almeno due obiezioni. La prima è semplice: non si vede cosa possa essere un conflitto di identità, se non anche un conflitto di interessi. C'è poi una seconda obiezione, più articolata. Le chiese hanno il diritto di diffondere i loro principi religiosi, e anche il diritto di tutelarli; è persino configurabile un diritto a favorirne la loro affermazione. Ma non si può nascondere che le forme di tutela e le strategie di affermazione siano in larga misura non opera di informazione, ma di *attività politica*. Le principali chiese hanno corredato le loro tecniche di autotutela e affermazione di una sostanziale *legittimazione politica*, diventando dei soggetti

² Si veda il bel saggio di J. HABERMAS *La lotta delle potenze della fede. Karl Jaspers e il conflitto delle culture* [1995], in ID., *Dall'impressione sensibile all'espressione simbolica* [1997], trad. di C. Mainoldi, Laterza, Roma-Bari 2009.

politici anche giuridicamente riconosciuti. A prescindere dalla questione etica se ciò sia *giusto* o meno, le chiese traggono tale legittimazione da una pratica senza soluzione di continuità dai tempi della loro fondazione (nel caso della chiesa cattolica, da almeno duemila anni). Detto questo, rimane il fatto che le ragioni della discussione pubblica dovrebbero essere neutrali: ma in certi casi non lo sono, non possono esserlo. Le verità imposte dalla fede attraverso la politica non possono essere conciliabili con le esigenze dell'eguale rispetto verso tutti, in quanto collidono con il principio di etica normativa secondo cui l'idea della verità di fede imposta a tutti è un fatto non desiderabile né accettabile dal liberalismo politico.

Questo è uno dei punti più delicati del c.d. multiculturalismo. Ecco perché una vera cittadinanza multiculturale dovrebbe avere per presupposto l'integrazione, non l'indifferenza di individui e di istituzioni e tra individui e istituzioni. Se si vogliono rivendicare diritti di tipo culturale, questi non devono essere intesi come diritti collettivi (non devono né possono essere imposti a tutti: perché appunto si tratta di diritti rivendicati solo da alcuni che si riconoscono in una certa determinata cultura e non in un'altra), ma devono essere fatti valere sulla base del presupposto della possibilità di esercizio, come diritti soggettivi che garantiscono una inclusione totale. Il multiculturalismo non deve portare alla segmentazione, ma alla integrazione dei cittadini dello stato e al reciproco riconoscimento delle loro aggregazioni subculturali nel quadro di una cultura politica condivisa³. Questa è la posizione che Habermas ha recentemente ridiscusso con i filosofi politici italiani⁴. La condivido in parte. A mio parere, il problema della teoria di Habermas, probabilmente per la sua impronta strutturale di carattere discorsivo (discorso come condizione dell'inclusività), è che sembra preoccuparsi soprattutto della possibilità delle identità culturali da parte di coloro che possiedono *già* il requisito della cittadinanza, mentre, come si è visto, in Italia come in Europa i problemi maggiori provengono da individui che *non* sono cittadini dello stato in cui risiedono come stranieri interni. La cultura politica liberale mira alla simmetria, non all'asimmetria dei rapporti di reciprocità: ritengo perciò che occorra lavorare soprattutto sulla promozione di una neutralità istituzionale non formale, ma capace di garantire sostanzialmente le composibilità dei diritti culturali. Nessuna cultura protetta dogmaticamente, sostiene a ragione Habermas, potrà riprodursi.

³ HABERMAS, *Tra scienza e fede*, cit., trad. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 170.

⁴ J. HABERMAS, *La rinascita della religione: una sfida per l'autocomprensione laica della modernità?*, in A. FERRARA (a cura di), *Religione e politica nella società post-secolare*, Meltemi, Roma 2009, pp. 24-41.

«Per la sopravvivenza dei gruppi culturali è decisiva la garanzia dello spazio interno che è indispensabile per appropriarsi di una tradizione in condizioni che ne ammettono il dissenso»⁵.

Nessun multiculturalismo senza integrazione sarà mai giuridicamente efficace, perché genererà sempre una sovrapposizione e una segmentazione delle fonti del diritto. Multiculturalismo non è sinonimo di pace né di convivenza. E a maggior ragione, nemmeno di fraternità.

Non è possibile, in uno stato liberale, avere uno “stato nello stato”, un conflitto tra individui che a un microlivello vengono considerati giuridicamente quali membri di una tribù e a livello più esteso destinatari delle norme dello stato di cui sono cittadini (l’esempio degli indiani d’America). Ciò produce contraddizioni indecidibili: «le conseguenze contraddittorie risultanti dalla tolleranza giuridica moralmente fondata di strutture estranee rimangono quindi esterne rispetto allo stesso stato egualitario»⁶.

3.

A questo punto dovrebbe essere chiaro che il multiculturalismo come coesistenza non regolata di culture disorganicamente *accostate* non può essere una soluzione soddisfacente e mirante all’aggregazione. Il pluralismo culturale appare pertanto la sola strada che le democrazie europee possono praticare, se vogliono essere in grado di fornire soluzioni normative compatibili, in grado di far interagire le culture locali con quelle dei migranti, attraverso la promozione di modelli di giustizia orientati all’inclusione, ma resistenti alla degradabilità dei principi del liberalismo politico. Nella pratica della tolleranza, il liberalismo politico esige qualcosa che va al di là (qualcosa di più) della semplice e negativa tolleranza come valore: come suggerisce Bernard Williams, gli atteggiamenti che occorrono includono anche *virtù positive* come «il desiderio di cooperare e di comprendersi pacificamente»⁷.

Mi sembra che questa concezione di liberalismo politico permetta un approccio alla tolleranza più promettente nei confronti di puzzle culturali, primi fra tutti quelli di tipo religioso. Tuttavia, mi sembra che in Europa rimangano intatti – e per certi versi *elusi* – i problemi sottesi nel significato

⁵ HABERMAS, *Tra scienza e fede*, cit., p. 206.

⁶ *Ibid.*

⁷ B. WILLIAMS, *Tolleranza, una questione politica o una questione morale?* [1996], in ID., *In principio era l’azione. Realismo e moralismo nella teoria politica* [2005], trad. di C. Del Bò, pref. di S. Veca, a cura di G. Hawthorn, Feltrinelli, Milano 2007, pp. 156-169, sp. p. 168.

non spaziale, ma concettuale (filosofico) di *confine* tra gli individui appartenenti a culture o semplicemente a concezioni del bene differenti o persino incommensurabili. Spesso ci si dimentica, forse con finta ingenuità, che i confini sono disegnati non solo (e non tanto) dagli spazi, ma anche (e soprattutto) dagli individui. I gruppi di esseri umani in movimento – i cosiddetti “migranti” – possono essere, nella costante scia della loro traiettoria più che nella transitoria spazialità del loro situarsi, il confine che disegnano rispetto ad altri individui. È questo il vero problema delle società occidentali: i portatori delle differenze culturali sono anche portatori di un confine, marcatori di un’*altra* appartenenza. Ignorare questo fatto significa assecondare un progresso sempre più rapido e irreversibile verso la coesistenza, nel medesimo spazio e nel medesimo “confine” politico, di mondi separati e sempre meno comunicanti. All’interno di questo spazio, il rischio del conflitto diventa in tal modo sempre più elevato. In questo spazio, i reali confini sono gli stessi individui, marcatori di culture diverse che vogliono resistere le une rispetto alle altre, nell’attesa – inevitabile – di scontrarsi le une contro le altre.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.