



Dalla teoria alla pratica dell'interculturalità: tutela delle lingue minoritarie e delle culture orali in America Latina

Gianni Ferracuti

*Creative Commons Licence –
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/legalcode>*

2009

*Visitate
www.ilbolerodiravel.org
www.interculturalita.it*

*Il Bolero di Ravel non ha sponsor.
Per aiutarlo potete acquistare un libro dal suo bookshop
o da <http://stores.lulu.com/ferra>*

1. La prospettiva interculturale

È facile constatare come la prospettiva interculturale rappresenti oggi il principale approccio teorico per la progettazione del governo e dello sviluppo delle società che a vario grado, e con vario ruolo, integrano il cosiddetto processo di globalizzazione.

Di società multiculturali si parla in Europa dall'inizio degli Anni Novanta, dopo decenni di immigrazione nel Vecchio Continente che hanno trasformato la vita urbana. Tuttavia, quando si pone l'enfasi sull'ampiezza e la novità dei problemi sociali ed economici odierni, provocati dalla mobilità di ingenti masse umane e dalla crescita di reti commerciali che si estendono all'intero mondo, non bisogna dimenticare che non tutto è nuovo sotto il sole. In buona misura, le problematiche odierne suscitate dalla cosiddetta globalizzazione non sono affatto inedite e l'unico vero elemento di novità è nella dimensione quantitativa dei fenomeni odierni.

Ben prima degli Anni Novanta Paesi come la Spagna, la Francia, l'Inghilterra, la Germania hanno affrontato (spesso in modo intelligente) questioni legate ai rapporti interculturali all'interno delle loro società, né va dimenticato il fatto che appare riduttivo, e metodologicamente scorretto, l'uso del termine interculturalità (o anche di multiculturalismo) solo in presenza di differenze legate alla razza, alla lingua, all'appartenenza a etnie diverse¹.

Nella costruzione della *prospettiva interculturale* è avvenuto qualcosa di simile a ciò che è avvenuto con l'ecologia. Inizialmente si trattava di affrontare singoli problemi di inquinamento; poi si è visto che l'inquinamento risulta intrinseco alle forme di sviluppo del sistema produttivo contemporaneo, di qua e di là dalla cortina di ferro, e dunque si è constatata la necessità di ripensare l'intero sistema produttivo in maniera non inquinante. Con l'interculturalità, analogamente, si è passati da una fase in cui si trattava di risolvere singoli problemi di relazioni tra persone appartenenti a diversi sistemi culturali, per poi scoprire che tali problemi di relazione erano intrinseci alla costituzione stessa di *società escludenti*, e passare a concepire sistemi di relazione interpersonali e interculturali basati su un principio di *inclusione e riconoscimento delle diversità*.

Inclusione e riconoscimento sono termini molto più pregnanti del vecchio concetto moderno di "tolleranza", che di fatto descrive bene l'approccio che la cultura occidentale, nella maggior parte dei casi, ha avuto nei confronti dell'Altro e del diverso: "ti tollero", cioè "ti concedo di esistere, perché sono bravo e civile". Col sottinteso: "Adesso riconosci che io sono superiore e diventi come me" – è il modello "Robinson Crusoe e Venerdì".

Di fatto, quando le minoranze etniche abbandonano le periferie delle città europee ed occupano spazi in qualunque livello della gerarchia sociale, ci si accorge che esistono problemi interculturali. Detto in altri termini: solo quando un algerino diventa dentista e opera in una città italiana, ci si accorge che è algerino *musulmano*, e che in certi mo-

¹ Non amo molto termini come "etnia", "etnico". Come ripeto spesso, senza alcuna intenzione polemica né denigratoria, il Presidente della Commissione Episcopale Italiana ed io apparteniamo alla stessa razza o etnia, ma non alla stessa cultura; parliamo la stessa lingua, ma non lo stesso linguaggio, conviviamo in modo conflittuale in uno stesso spazio sociale e apparteniamo a distinte "tribù". Analogamente, è riduttivo, pensare che in una classe scolastica il problema interculturale sia rappresentato da un bambino di pelle nera, figlio di immigrati extracomunitari, e non da una ragazza bianca, figlia di italiani di sette generazioni, con il *piercing* e i capelli tinti di verde.

menti sospende la sua attività di lavoro per adempiere il precetto islamico della preghiera: che esistesse un problema interculturale con gli zingari o con gli algerini imbarcati nei pescherecci italiani come mozzi, è cosa che non passava per la mente a nessuno. E quando si percepisce questa dimensione interculturale del problema delle relazioni umane, si percepisce anche che “noi” siano etnicamente connotati, esattamente come gli altri – quelli che hanno la pelle più scura di noi o seguono un’altra religione. In questo momento diventa anche possibile uscire dalla relazione rappresentata dal modello Robinson Crusoe / Venerdì: Robinson deve rispettare l’universo culturale di Venerdì (a cominciare dal suo nome) e pensare una relazione in cui, per permettere la convivenza dei due universi culturali, anche lui deve rinunciare a qualcosa e deve apprendere qualcosa’altro.

Questo cambiamento nella relazione comporta, tra l’altro, un ripensamento del modo in cui è stata teorizzata e praticata la democrazia in occidente, in quanto risulta evidente che la relazione interculturale non può essere definita con un mero criterio di maggioranza: in genere si tratta, infatti, di definire il rapporto tra una cultura maggioritaria e una minoritaria. Un esempio di ciò è l’annosa questione se bisogna consentire alle donne islamiche di portare il velo nei luoghi pubblici, questione stupefacente, laddove si consideri che le donne italiane hanno portato il *chador* fino agli Anni Sessanta del secolo scorso, come tutte le donne mediterranee, solo che lo chiamavano semplicemente “il velo”. Siamo dunque in presenza di un’evoluzione dell’idea moderna di democrazia, basata sui concetti di individuo e razionalismo, e andiamo verso una forma di convivenza basata sulle nozioni di persona (o meglio: *persone*), comunità (al plurale), convivenze e identità plurali:

“Incluso quienes estén alarmados por la desaparición de la homogeneidad social y las tensiones sociales que ello suscita deben aceptar la nueva realidad: nuestras sociedades, en todas las latitudes, son y serán multiculturales, y las ciudades (y sobre todo las grandes ciudades) concentran el mayor nivel de diversidad. Aprender a convivir en esa situación, saber gestionar el intercambio cultural a partir de la diferencia étnica y remediar las desigualdades surgidas de la discriminación son dimensiones esenciales de la nueva política local en las condiciones surgidas de la nueva interdependencia global”².

Un altro elemento importante nella definizione della prospettiva interculturale è che l’interculturalità, nella sua dimensione pratica, va ad incidere su ogni forma di discriminazione, sia di tipo culturale, sia di tipo economico. In tal senso l’interculturalità, pur non essendo ovviamente un partito o un soggetto politico, è un insieme di discipline, metodologie e saperi di cui la politica non può fare a meno: come la sensibilità ecologica, la sensibilità interculturale distingue la nuova dalla vecchia politica.

In molte, se non tutte, le società, le minoranze culturali subiscono una discriminazione economica, istituzionale e intellettuale:

“que suele tener como consecuencia su segregación en el espacio de la ciudad. La desigualdad en el ingreso y las prácticas discriminatorias en el mercado de vivienda conducen a la concentración desproporcionada de minorías étnicas en determinadas zonas urbanas al interior de las áreas metropolitanas. Por otro lado, la reacción defensiva y la especificidad cultural refuerzan el patrón de segregación espacial, en la medida en que cada grupo étnico tiende a utilizar su concentración en barrios como forma de protección, ayuda mutua y

² J. BORJA, M. CASTELLS, *La ciudad multicultural*, in <http://www.pucp.edu.pe>, Red de Estudios Interculturales, sito curato dalla Pontificia Universidad Católica del Perú.

afirmación de su especificidad. Se produce así un doble proceso de segregación urbana: por un lado, de las minorías étnicas con respecto al grupo étnico dominante; por otro lado, de las distintas minorías étnicas entre ellas. Naturalmente, esta diferenciación espacial hay que entenderla en términos estadísticos y simbólicos, es decir, como concentración desproporcionada de ciertos grupos étnicos en espacios determinados, más que como residencia exclusiva de cada grupo en cada barrio. Incluso en situaciones límite de segregación racial urbana, como fue el régimen del apartheid en Sudáfrica, se puede observar una fuerte diferenciación socio - espacial, en términos de clase, a partir del momento en que se desmantela la segregación obligatoria institucionalmente impuesta”³.

2. Globalizzazione e prospettiva interculturale

In America Latina fin dall’inizio il tema della globalizzazione è stato affrontato modo estremamente originale, molto diverso dalle forme di pensiero dette *no global*, diffuse in Occidente e in particolare in Europa: nella globalizzazione non ha interessato tanto l’aspetto di globalità di un fenomeno quanto la necessità di sapere *che cosa* si globalizza e *che cosa no*: se globalizzano i diritti, un accettabile statuto di cittadinanza, il rispetto e la dignità delle persone, c’è poco da opporsi⁴. Come afferma William I. Robinson, l’essenza del processo di globalizzazione attuale è

“la sustitución, por primera vez en la historia del sistema mundial moderno, de todas las relaciones de producción pre (o no) capitalistas residuales por relaciones de producción capitalistas en todas partes del mundo”⁵.

Robinson descrive la nascita di una nuova “struttura sociale di accumulazione” che per la prima volta ha dimensioni mondiali; nello stesso tempo, il potere economico (e, aggiungiamo oggi, finanziario) diventa trans-nazionale, non essendo più concentrato all’interno di una classe sociale nazionale quale la vecchia borghesia⁶.

Questa nuova struttura economica e finanziaria ha una profonda influenza sulle relazioni sociali, razziali, etniche e, all’interno di un Paese, sui rapporti tra cultura maggio-

³ *Ibidem*.

⁴ Il problema del nostro tempo, anche quando si parla di rapporti interculturali, non è la globalizzazione in sé, cioè il processo di ampliamento delle conoscenze e delle relazioni tra i popoli: non c’è nulla di male nel fatto che una musica composta negli Stati Uniti sia disponibile in tempo reale in Europa, o che un prodotto coltivato in Africa possa finire sulla tavola in qualunque altra parte del mondo. Il problema sta nella forma che tale globalizzazione sta assumendo. Di fatto, in ogni epoca, gli uomini sono sempre vissuti in una società “globale” (relativamente al mondo conosciuto), ma non sono mai, prima d’ora, vissuti in una società globalmente capitalistica.

⁵ W. I. ROBINSON, *Nueve tesis sobre nuestra época*, in Aa. Vv., *Mundialización y Liberación, atti del convegno su "Mundialización y liberación"* a cura dell’Univerdidad Centro Americana di Managua, 1996, oggi disponibili nel Bolero di Ravel, www.ilbolerodiravel.org, all’indirizzo <http://www.ilbolerodiravel.org/vetriolo/aavv-mundializacionLiberacion.pdf>

⁶ “El capitalismo mundial está representado en cada nación-estado por representantes en el país, los cuales constituyen fracciones transnacionalizadas de grupos dominantes. La alianza de clases internacional de las burguesías nacionales en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial se ha convertido en una burguesía transnacionalizada en el período de postguerra fría, y se ha convertido en esta década de los 90 en la fracción de clase hegemónica en el mundo. Esta burguesía desnacionalizada tiene conciencia de clase y de su transnacionalidad. En su vértice está una élite administrativa que controla las influencias de la política mundial, y responde al capital financiero transnacional como fracción hegemónica del capital a escala mundial. “ (*Ibidem*.)

ritaria e culture minoritarie: il capitale trans-nazionale non viene infatti investito nei Paesi del Terzo Mondo secondo logiche e criteri ad essi adeguati, ma secondo logiche e criteri funzionali agli interessi dei detentori del capitale stesso, sicché la produzione di profitto per le multinazionali può avvenire (e di fatto avviene solitamente) attraverso l'impoverimento di intere regioni, in una forma particolarmente perfida di colonialismo.

3. Globalizzazione, liberazione e interculturalità

Dove si è intesa la globalizzazione come un processo riguardante essenzialmente l'economia e la finanza, si è tentato di rispondere contrapponendole non una prospettiva *no global*, bensì il progetto di una globalizzazione alternativa: globalizzazione dei diritti, della cittadinanza, "glocalizzazione" (integrazione tra globalità e dimensione locale). Soprattutto, attraverso le attività dell'Universidad Centro Americana (prima dei forum di Porto Alegre) si è messa in primo piano una forte esigenza etica e sono stati elaborati strumenti di analisi sulla scorta del pensiero di Ortega y Gasset, Zubiri e Ignacio Ellacuría⁷. Ha preso così corpo un'idea di *liberazione*, nella sua duplice dimensione filosofica e teologica, che rappresenta il sostrato comune alla maggioranza dei movimenti impegnati nella difesa delle tradizioni culturali minoritarie dell'America Latina. Questo lavoro di sostituzione degli schemi teorici classici (ad esempio il materialismo dialettico o, su altro fronte, certe scuole teologiche europee come il tomismo) ha comportato anche una critica alla modernità (o almeno al modo euro-statunitense di concepirla) e un forte impulso al pensiero che, con un termine inadeguato, viene chiamato *post-moderno*.

Come scrive Jon Gandarias, esistono diverse globalizzazioni: la globalizzazione è un fenomeno plurale e questa pluralità è composta da elementi non sempre convergenti: "*La globalización no es una situación única, ni unívoca. Ni inevitable. Ni, en su conjunto, enriquecedora para la sociedad humana y el mundo en que vivimos*"⁸.

Fino ad ora, il prevalere della dimensione economica e finanziaria ha comportato l'imposizione, soprattutto nei paesi meno sviluppati, di modelli di sviluppo e organizzazione ad essi estranei, producendo un'innaturale omogeneizzazione di linguaggi e stili di vita, una spersonalizzazione e una tragica disarticolazione di comunità tradizionali

⁷ I. ELLACURÍA, *Hacia una filosofía primera de la praxis*, disponibile in edizione digitale nel mio sito: <http://www.ilboleroDiravel.org/letteraturaspagnola/ellacuria-haciaFilosofiaPrimeraPraxis.zip>; ID., *Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*, disponibile in edizione digitale nel sito citato, all'indirizzo http://www.ilboleroDiravel.org/letteraturaspagnola/Ellacuria-Principialidad_de_la_esencia_en_Xavier_Zubiri.zip. Cfr anche. X. ZUBIRI, *Natura, Storia, Dio*, trad. italiana a cura di G. FERRACUTI, Augustinus, Palermo 1985; ID., *Cinque lezioni di filosofia*, trad. italiana di G. FERRACUTI, Augustinus, Palermo 1992; ID. *La struttura dinamica della realtà*, tr. Italiana di G. FERRACUTI, in edizione digitale nel mio sito, <http://www.ilboleroDiravel.org/ferracuti/zubiri-strutturaDinamica.pdf>. Su Ortega y Gasset, in particolare cfr. G. FERRACUTI, *José Ortega y Gasset, esperienza religiosa e crisi della modernità*, Il cerchio / Scuola Superiore di Lingue Moderne Per Interpreti e Traduttori – Università di Trieste, Rimini s. d. (poi ripubblicato per Mediterránea, Quaderni della Cattedra di Letteratura Spagnola – Dipartimento di Letterature Straniere, Comparatistica e Studi Culturali, Università di Trieste); ID., *L'invenzione del Novecento: Intorno alle Meditazioni sul Chisciotte di Ortega y Gasset*, Mediterránea, Quaderni della Cattedra di Letteratura Spagnola, 2007. Cfr anche G. FERRACUTI, "Est-Ovest, Nord-Sud: gli squilibri tra primo e terzo mondo, negazione della pace", oggi in ID., *Scripta volant*, Mediterránea... 2008, 198-221.

⁸ J. GANDARIAS, *La liberación de la globalización*, in Aa. Vv., *Mundialización y Liberación*, cit.

che rappresentavano spesso un valido sostegno sociale alla vita individuale. Afferma ancora Gandarias:

“Se habla de nuestra era como una etapa única en la historia debido a la globalización. Esta perspectiva contiene elementos de visión miope basada en la creencia de que la economía es el valor máximo de la existencia y de que sus estructuras determinan y dirigen la cultura, la política y la sociedad. Esas premisas son falsas.

(...)

La retórica incluye estereotipos como "aldea global", "mercado global", "desarrollo global". Todas esas expresiones son meras metáforas y, por ende, simples paradojas que encierran una mezcla engañosa de verdad e ilusión. La aldea global de McLuhan es una entidad poética, porque su acuñador era un visionario, un poeta. Los economistas que, para su infortunio y con perdón de algunos amigos, raramente son poetas sino practicantes de lo que se ha llamado certeramente "la ciencia nefasta (*The dismal science*)", usan los términos "global" y "libre" con una acepción restringida y equívoca. En su "economía global", ni el acceso ni la distribución (y mucho menos la equidad ética) tienen nada de verdaderamente global, puesto que conducen a una creciente centralización, fragmentación y dependencia atomizante de los sectores económicos a todos los niveles *inter* e *intra* nacionales, así como a una aguda desglobalización, es decir, concentración del poder”⁹.

La globalizzazione impone un unico stile di vita, un'unica cultura uniforme, e assegna un primato alle tecniche e agli stili di vita occidentali, che sono arbitrariamente imposti come universalmente validi:

“La globalización actual, como fenómeno primordialmente macro-económico, refleja una restringida y limitante visión ideológica. Propugna que los valores económicos son los valores supremos y que los mecanismos y modelos del sistema económico no sólo son superiores sino que deben ser los órganos de control determinante sobre los sistemas sociales, culturales y políticos.

(...)

Más aún, la ideología neoliberal proclama que su ideal máximo (el lucro individual) constituye también el óptimo mecanismo de redención y desarrollo, económico en primer lugar y de ahí, como consecuencia inevitable, de desarrollo y redención en todos los demás entornos: social, cultural y político. Es evidente que dichos presupuestos son utópicos y falsos. En primer lugar, la macroeconomía, como sistema de vida humana es inferior y debe supeditarse a otros macrosistemas mucho más valiosos para la humanidad, que incluyen, aparte de los ya enunciados, las éticas, los valores, los derechos y responsabilidades, las ciencias, las filosofías y las religiones.

También es obvio que los patentes efectos de la globalización actual contradicen, en la práctica, su retórica de desarrollo global, de apertura e igualdad de oportunidades, de progreso y democracia. En contraste evidente con la retórica de liberación económica, somos testigos de un panorama universal en que reinan el dirigismo centralizador, las élites de la plutocracia oligopólica, la dependencia, la exclusión, los controles rígidos, y la expropiación de identidades. En suma, la llamada redención enriquecedora del neoliberalismo conduce al empobrecimiento material y espiritual, la opresión y la progresiva deshumanización.”¹⁰

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ P. J. de VELASCO R. S.J., *La sociedad del futuro entre la cocina y la fragua*, in Aa. Vv., *Mundialización y Liberación*, cit. Cfr. Ancora: “Contra lo que se pregona, la globalización actual no es un intento de facilitar la comunicación personal o grupal y el intercambio de bienes; sino de homogeneizar estructuras para las transferencias, los flujos de capital, información, control-organización o bienes, en función de los intereses de unos cuantos. Se concibe como infraestructura comunicacional; como meras vías de acceso para lo que ya se produce, se tiene o quiere; no se concibe como la creación de nuevos sentidos y que-

La nozione di liberazione rappresenta l'opposto della disumanizzazione: è una riasunzione della propria peculiarità umana, che vuole espandersi, realizzarsi, liberarsi (in termini etici e politici) all'interno di un contesto sociale – vale a dire facendo uso di una lingua, una cultura, una tradizione, una comunicazione interpersonale e interculturale. Come scrive Velasco:

“La liberación es, por tanto, acción y creación colectiva global. La liberación es la actualización de todos y cada uno en nuestra propia estructura interna, como habitantes de este único mundo. Esta orientación de fundamentos filosóficos nos sirve para obviar las continuas dicotomías que han atormentado a tantos pensadores de tradición europea, entre pensamiento y acción, individualidad y sociedad, identidad (lo de sí mismo) y alteridad (lo otro), unidad y diversidad.”¹¹

4. Tutela delle culture minoritarie minacciate di estinzione

La liberazione rappresenta un processo vissuto dal singolo nella comunità: è un processo collettivo. Ma la comunità che interviene in questo caso non è, in senso generale e astratto, l'intero corpo sociale bensì è in concreto quella parte del corpo sociale con cui il singolo ha un contatto immediato: la famiglia, il villaggio e, in termini culturali, la lingua che usa nella sua quotidianità, la cultura che gli è stata trasmessa e che contiene le risorse con cui affronta i problemi quotidiani o con le quali tenta di dare risposte significative alle sue esigenze di senso. Dunque in una delle sue dimensioni prioritarie, liberazione equivale a valorizzazione di un'identità culturale nel contesto dei processi di globalizzazione esistenti: nella misura in cui questa valorizzazione consegue risultati reali e tangibili, si incide sul processo di globalizzazione, spostando progressivamente l'accento dalla centralità dell'economia e della finanza alla centralità dei valori personali e degli equilibri ecologici. Sotto vari aspetti si tratta di un ritorno alla realtà, dopo l'allucinata idea di subordinare la vita sociale alle esigenze dell'economia e della finanza internazionali. Come scrive Delgado:

“Una idea de «diversidad cultural» implica un reconocimiento de la realidad, de la misma forma que la diversidad biológica es algo innegablemente consubstancial con la vida en este planeta. A su lado, la noción de pluralismo cultural remite a un esfuerzo deliberado por promover la supervivencia y coexistencia de distintos modelos culturales. Aunque trascendiendo ambas nociones, el concepto de seguridad cultural se refiere a la capacidad del ciudadano para elaborar sus propias expresiones creativas y recibir por ello una respuesta de su entorno. Las prácticas del espacio público, la educación y la cultura se hallan en la base de uno de los valores más preciados en todas las sociedades: la confianza. Confianza

eres universales. Más aún, comporta un empobrecimiento real tanto en los bienes mismos como en la comunicación de éstos y aun en los individuos supuestamente beneficiados por ella.

Si nos fijamos bien, en la actual globalización no se da un acceso universal a los diversos bienes propios de cada cultura, tampoco su conocimiento y aprecio de dichos bienes, ni una potenciación de su producción. El intento se reduce a globalizar unos cuantos bienes producidos en serie, rápida y económicamente, obviamente algo mucho más fácil y rápido, y por lo mismo rentable. Por otro lado, ni siquiera hay una verdadera universalización del acceso a estos bienes; la enorme mayoría de la población mundial no puede disfrutarlos. Pero todavía es más destructiva la uniformación de los modos de producirlos y obtenerlos: prácticamente la única forma para lo primero es la producción en serie y para lo segundo”.

¹¹ *Ibidem.*

fundamentalmente en que mis referentes expresivos y creativos, base de mi relación con el mundo y conmigo mismo, forman parte inviolable de mi persona y de mi dignidad. Una reciprocidad que crea nexos de confianza sin los cuales no se puede hablar de cohesión social ni de diversidad cultural. Hoy se habla de la sociedad del conocimiento, pero en realidad la carencia principal es de sociedad del reconocimiento.”¹²

La tematica del *riconoscimento* è naturalmente solidale con le teorie e le pratiche dei movimenti indigenisti, che a loro volta poggiano su un lavoro di riscoperta delle culture popolari e dei loro contenuti precolombiani, svolto a partire dagli scrittori modernisti in tutta l’area latinoamericana (basti citare la poesia *A Roosevelt*, di Rubén Darío, vero e proprio manifesto antimperialista datato 1904). Va anche accennato al fatto che la pluralità di culture in America Latina è da secoli, e nella maggior parte dei casi, costituita da culture meticcie, sicché il *metizaje* viene rivendicato come condizione per nulla disprezzabile, ed anzi come premessa per una ricchezza di risorse culturali. La prospettiva del riconoscimento presuppone che le culture, in quanto esistenti e configurate di fatto, siano soggetti di diritto e di tutela: sarebbe un errore assai grave identificare una tradizione culturale con un’etnia, escludendo sistemi linguistici e culturali non etnicamente individuabili. Tanto per fare un esempio estremo, in fatto di rispetto e dignità, il quechua ha gli stessi diritti dello spanglish¹³. Come dice opportunamente Néstor García Canclini:

“Desarrollar la cultura en las sociedades contemporáneas, multiculturales y densamente interconectadas, no puede consistir en privilegiar una tradición, ni simplemente preservar un conjunto de tradiciones unificadas por un Estado como “cultura nacional”. El desarrollo más productivo es el que valora la riqueza de las diferencias, propicia la comunicación y el intercambio – interno y con el mundo – y contribuye a corregir las desigualdades”¹⁴.

L’esempio dello spanglish è volutamente provocatorio: forse ci risulta un po’ difficile le compaginare insieme la difficoltà delle pratiche interculturali e il fatto che

“In un placete de La Mancha of which nombre no quiero remembrearme, vivía, not so long ago, uno de esos gentlemen who always tienen una lanza in the rack, una buckler antigua, a skinny caballo y un grayhound para el chase. A cazuela with más beef than mutón, carne choppeada para la dinner, un omelet pa’ los Sábados, lenti pa’ los Viernes, y algún pigeon como delicacy especial pa’ los Domingos, consumían tres cuarers de su income. El resto lo employaba en una coat de broadcloth y en soketes de velvetín pa’ los holidays, with sus slippers pa’ combinar, while los otros días de la semana él cut a figura de los más finos cloths. Livin with él eran una housekeeper en sus forties, una sobrina not yet twenty y un ladino del field y la marketa que le saddleaba el caballo al gentleman y wieldeaba un hookete pa’ podear. El gentleman andaba por allí por los fifty. Era de complexión robusta pero un poco fresco en los bones y una cara leaneada y gaunteada. La gente sabía that él era un early riser y que gustaba mucho huntear. La gente say que su apellido was Quijada or Quesada –hay diferencia de opinión entre aquellos que han escrito sobre el sujeto– but acordando with las muchas conjeturas se entiende que era really Quejada. But all this no tiene mucha importancia pa’ nuestro cuento, providiendo que al contarlo no nos separemos pa’ nada de las verdá”.

¹² E. DELGADO i CLAVERA, *Hacia una nueva articulación de los espacios lingüísticos y culturales*, in <http://www.pucp.edu.pe>, Red de Estudios Interculturales, cit.

¹³ C’è una straordinaria prova di traduzione in spanglish di *Don Quijote*, di Ilan Stavans all’indirizzo http://www.cuadernoscervantes.com/art_40_quixote.html

¹⁴ N. GARCÍA CANCLINI: *Todos tienen cultura: ¿Quiénes pueden desarrollarla?*, in <http://www.pucp.edu.pe>, Red de Estudios Interculturales, cit.

Se così è, siamo forse in procinto di ricadere nella sindrome di Robinson Crusoe, immaginando “noi” le esigenze e le prassi interculturali di cui hanno bisogno “gli altri”. Infatti il problema non è tanto delle culture occidentali di accettare le culture altre, quanto delle culture altre di convivere e interagire con quelle occidentali, senza distruggersi. Ovvero: “noi” non abbiamo nessuna difficoltà verso gli zingari... basta che si fermino, lascino le roulettes per dei miniappartamenti in condominio, mandino i figli a scuola, paghino le tasse, lavorino in fabbrica, smettano di mendicare e si facciano capire quando parlano...

Nella migliore delle ipotesi, quindi supponendo il massimo di buone intenzioni, non ci rendiamo conto che anche “noi” siamo etnicamente caratterizzati e abbiamo, com'è ovvio, una storia, un linguaggio, delle credenze radicate e dei pregiudizi. Si veda ad esempio la seguente e nobile dichiarazione di principio:

“Las políticas gubernamentales deberían definir el reconocimiento cultural como un derecho básico de los seres humanos. Eso implica considerar a todos los miembros de una sociedad y de un Estado como *poseedores de los mismos derechos en la medida que respeten plenamente los derechos de los demás*. Complementariamente, toda cultura que respeta a las demás debe tener derecho a un *reconocimiento igual de su identidad*. Todo Estado debe definir la legislación, las instituciones y las acciones políticas que mejor garanticen esos principios”. (*Informe Mundial de Cultura*, UNESCO, 2001)

La prima frase che ho messo in corsivo è una chiara idiozia illuminista: se io sono nato in una famiglia che parla quechua, NON possiedo gli stessi diritti di uno che è nato in una famiglia bonaerense di origine inglese, perché io ho il diritto alla tutela del quechua, o il diritto di parlare quechua, e chi non appartiene alla mia tribù ha il dovere di riconoscermi questo diritto.

La seconda frase che ho messo in corsivo spiega la ragione profonda dell'idiozia precedente: *identità* è connesso ad *uguaglianza*, cioè siamo nel contesto teorico dell'individuo razionale di provenienza illuminista. Ma ciò che a noi serve non è il riconoscimento che tutti siamo uguali, bensì il riconoscimento del diritto di essere diversi. Quindi abbiamo bisogno di una formulazione di diritti e doveri che sono pertinenza dell'individuo, di un'altra formulazione di diritti e doveri che siano pertinenza della società nel suo insieme, e di una formulazione di altri diritti e altri doveri che siano pertinenza di una comunità delimitata all'interno del corpo sociale generale: per esempio, il fatto che in una provincia abitata da persone che parlano quechua, il quechua diventa materia obbligatoria di studio nelle scuole. Questa articolazione in tre livelli è la conseguenza del riconoscimento di tradizioni culturali minoritarie e di comunità – le quali non sono entità astratte ma concrete strutture di vita sociale¹⁵. Come ben vede Pedro de Velasco,

“Como los seres humanos, las culturas incomunicadas limitan su crecimiento o se empobrecen. Sin embargo, las culturas, de por sí mismas no necesitan mundializarse; simplemente necesitan comunicarse (a niveles personalmente manejables) en otro registro, me da la impresión de que la tal mundialización es precisamente una forma de estatismo mundial

¹⁵ Sull'articolazione del corpo sociale in autonomie cfr. “Tradizione, destra, sinistra: il caso del carlismo spagnolo”, in G. FERRACUTI, *Scripta volant*, cit., 227-241; ID., *Identità personale, identità culturale ed equivoco tradizionalista*, Mediterránea, Quaderni della Cattedra di Letteratura Spagnola..., 2007; ID., *Etnia, nazione e democrazia in Ortega*. “Letterature di Frontiera/Littératures Frontalières”, 1997, 191-219

en el que lo importante es la sociedad y las funciones que esta requiere, y no la comunidad”¹⁶.

Non è semplice elaborare progetti di difesa delle tradizioni culturali minoritarie, anche a causa dell'estrema varietà della casistica e la difficoltà delle analisi. Per fare un esempio: è noto che in Perù e Bolivia le province più povere sono quelle in cui predomina l'uso della lingua quechua: sembra che in un primo momento la povertà contribuisca alla conservazione della lingua indigena, ma poi, quando una comunità riesce ad uscire dalla povertà, il miglioramento del tenore di vita comporta l'abbandono della lingua madre, associata alla povertà: “*En países donde el ser indígena no es motivo de admiración sino de marginación es también comprensible que se quiera uno despojar de algunos de los símbolos que les impiden el acceso a una ciudadanía plena*”¹⁷. Molti genitori, vittime di discriminazioni, ritengono utile che i loro figli non apprendano la lingua indigena o locale affinché possano evitare l'emarginazione. Chirinos nota che in questo processo non opera una certa vergogna nei confronti della propria lingua madre, ma una ragione pratica. È anche vero che

“tiempo después, cuando la lengua ya está en proceso de extinción, ciertamente -entre los pocos que la siguen hablando- hay cierta vergüenza de reconocerse como hablantes de la lengua ‘casi extinta’. La vergüenza está en relación directa a que el mantener la lengua, es decir, no haberse sumado al abandono generalizado de la lengua, significa también ser ‘los más pobres’, ‘los más atrasados’, ‘los más incivilizados’, ‘de la misma condición que las mujeres mayores’; en fin, ‘los más indios’ ”¹⁸.

L'alternativa interculturale all'abbandono della lingua e degli stili di vita minoritari passa attraverso la formulazione di un'idea complessa dell'identità, ivi compresa la possibilità di un'identità plurale: essere contemporaneamente (ad es.) indio e peruviano. La cosa è fattibile se *il modo indio di essere peruviano* è considerato altrettanto degno di altri modi (per esempio, dell'essere peruviano nella forma del discendente dei *conquistadores*). In tal caso esiste una concezione della cittadinanza che include modalità diverse e i problemi interculturali non consistono più nel fissare i rapporti tra una cultura maggioritaria e una, o più, culture minoritarie, bensì nel codificare e istituzionalizzare *modi diversi di essere cittadino* del Perù o della Colombia, o di quel che sia. Per fare un riferimento con la storia europea, si tratta di un rapporto che si avvicina alle relazioni interculturali della civiltà andalusa medievale, quando essere spagnolo poteva significare essere ispano-cristiano, oppure ispano-musulmano, oppure ispano-ebreo.

Questa articolazione, o modulazione, della cittadinanza non è semplice da concepire, perché si tratta di una nozione che si allontana, e forse entra in conflitto, con la nozione di “cittadino” formulata dalla rivoluzione francese. Ancora una volta si tratta di passare da una prospettiva razional-individualista a una prospettiva personalista. Ortega y Gasset, in *El tema de nuestro tiempo*, criticava già il carattere astratto e utopico dell'individuo razionale:

“L'entusiasmo di Descartes per le costruzioni della ragione lo condusse a compiere un'inversione completa della prospettiva naturale dell'uomo. Il mondo immediato ed evi-

¹⁶ P. de VELASCO, *La sociedad del futuro entre la cocina y la fragua*, cit.

¹⁷ A. CHIRINOS, *Las lenguas indígenas peruanas mas allá del 2000*, in <http://www.pucp.edu.pe>, Red de Estudios Interculturales, cit.

¹⁸ *Ibidem*

dente che i nostri occhi contemplano, le nostre mani palpano, a cui le nostre orecchie prestano attenzione, si compone di qualità: colori, resistenze, suoni, ecc. Questo è il mondo in cui l'uomo era sempre vissuto e vivrà sempre. Ma la ragione non è capace di usare le qualità. Un colore non può essere pensato, non può essere definito. Deve essere visto, e se vogliamo parlarne dobbiamo attenerci ad esso. In altri termini, il colore è irrazionale. Invece il numero, anche quello chiamato "irrazionale" dai matematici, coincide con la ragione. Col solo attenersi a se stessa, questa può creare l'universo delle quantità mediante concetti dalle acute e chiare costruzioni. Con eroica audacia, Descartes decide che il mondo vero è quello quantitativo, quello geometrico; l'altro, il mondo qualitativo e immediato, che ci circonda pieno di grazia e di suggestione, viene squalificato e lo si considera illusorio. Certamente, dev'essere un'illusione solidamente fondata nella nostra natura, e non basta riconoscerla per evitarla. Il mondo dei colori e dei suoni continua a sembrarci tanto reale come prima di scoprire il suo tranello¹⁹.

Tutta l'età moderna ha avuto, nel suo fondo, questo stesso atteggiamento, disprezzando ogni forma di spontaneità e trasformando in senso razionale tutto ciò che incontrava sul suo cammino:

“All'uomo cartesiano, "moderno" sarà antipatico il passato, perché non vi si fecero le cose more geometrico. Così le istituzioni tradizionali gli sembreranno stupide e ingiuste. Contro di esse crede di aver scoperto un ordine sociale, ottenuto deduttivamente mediante la ragione pura. È una costruzione schematicamente perfetta, in cui si suppone che gli uomini siano "enti razionali" e nulla di più²⁰.

Per Ortega, la cultura, e in generale la vita dello spirito, è radicata in un «repertorio di funzioni vitali, i cui prodotti o risultati hanno una consistenza extravitale [*transvital*]²¹. Questi risultati, scoperti a partire dalla profonda necessità di autotrascendimento, sono poi espressi e producono concetti, istituzioni, presenti nella società come realtà oggettive e indipendenti. Ma queste oggettivazioni hanno avuto origine nel sentire personale; «il sentimento del giusto, la conoscenza, ovvero il pensare la verità, la creazione e il godimento artistici, hanno un significato in se stessi, valgono per se stessi²². Naturalmente, questo non significa che esista un organo che produce cultura con il suo funzionamento automatico: il processo di conoscenza e di accesso alla Realtà (in tutti i sensi) è compiuto dall'intera persona umana concretamente vivente. Pertanto, la cultura e i suoi prodotti non possono essere separati dalla vita: «Non c'è cultura senza vita, non c'è spiritualità senza vitalità, nel senso più *terre à terre* che si voglia dare a questa parola. Lo spirituale non è meno vita né più vita del non spirituale²³. Non si può dividere la persona in due parti, come pretendeva il razionalismo, né si può pensare che esista il corpo da una parte e lo spirito dall'altra, ciascuno con il suo territorio autonomo, come entità procedenti in parallelo: in questa forma, corpo e anima sono entrambi astrazione; non sono la persona concreta nella sua unità:

“La cultura nasce dal fondo vivente del soggetto ed è... vita *sensu stricto*, spontaneità, 'soggettività'. Ma a poco a poco, la scienza, l'etica, l'arte, la fede religiosa, la norma giuri-

¹⁹ J. ORTEGA y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, in *Obras completas*, Alianza, Madrid 1987, 12 voll., III, 141-230, 160.

²⁰ *ibid.*, 161.

²¹ *ibid.*, 167.

²² *ibidem*.

²³ *ibid.*, 168.

dica, si staccano dal soggetto e acquistano una consistenza propria, un valore indipendente, prestigio e autorità. Arriva il momento in cui la vita stessa, che crea tutto questo, gli si inchina di fronte, si arrende davanti alla sua opera e si mette al suo servizio. La cultura si è oggettivata, si è contrapposta alla soggettività che l'aveva generata... In questo momento la cultura celebra la sua stagione migliore. Ma questa contrapposizione alla vita, questa sua distanza dal soggetto, debbono mantenersi entro certi limiti. La cultura vive solo finché continua a ricevere costantemente il flusso vitale dei soggetti. Quando la trasfusione si interrompe e la cultura si allontana, non tarda a seccarsi e a ierattizzarsi”²⁴.

Ogni tradizione culturale contiene temi universali, ma nessuna tradizione culturale è universale, cioè tale da poter essere vigente in ogni luogo e in ogni tempo. Tutti gli sforzi che vengono fatti quotidianamente per uniformare lingua e costumi sono un crimine inutile: un crimine, perché distruggono varietà linguistiche e culturali insostituibili; inutile, perché quand’anche si riuscisse a parlare in tutto il mondo una sola lingua, dopo cinquant’anni le varietà linguistiche si sarebbero ricreate. Scrive Lelia Inés Albarracín:

“Estamos asistiendo en los últimos años a un discurso que nos habla de la importancia del aprendizaje de una única lengua internacional, a la que se proclama como ‘la’ lengua de comunicación. (...) Factores de predominio demográfico, militar, cultural, político, económico, religioso o social han logrado la imposición de una lengua sobre otras. Una lengua no se convierte en lengua global a causa de sus propiedades estructurales intrínsecas, o a causa del tamaño de su vocabulario, o a causa de haber sido el vehículo de una gran literatura en el pasado, o a causa de haber estado asociada en el pasado con una gran cultura o religión. Una lengua se convierte en internacional por una razón fundamental el poder político de su gente, especialmente su poder militar. (Moreno Cabrera, 2000). Todos los días escuchamos que en el futuro habrá una sola lengua y una sola cultura, es lo que llamamos la globalización”²⁵.

Le richieste che provengono dai movimenti per il riconoscimento costituzionale e sociale della diversità culturale sono molto più avanzate di quanto gli organi statali non siano in genere disposti a concedere. Come dice Albarracín:

“En términos generales, los funcionarios provinciales del área educativa, restringen el concepto de diversidad a las necesidades educativas especiales, a las diferencias sociales y de género, y para ellos, atender a la diversidad es dar respuesta sólo a las diversidades individuales. Es decir, desde el poder se define la diferencia y se individualiza al diferente. Este mensaje se traslada a los docentes quienes no están capacitados para detectar y para atender otras diversidades que están presentes en el aula, como las originadas en factores étnicos, lingüísticos y culturales. Las diversidades no se deben únicamente a la presencia de comunidades aborígenes en algunas regiones, sino también a la presencia de culturas silenciadas no necesariamente aborígenes, como es el caso de los grupos de quichuahablantes y guaraníhablantes, y a las comunidades de inmigrantes, muchas de ellas portadoras de culturas diferentes de la mayoritaria. Son diversidades colectivas para cuya atención nuestro sistema educativo no tiene respuestas”²⁶.

Questa insufficienza dell’azione statale risulta dannosa non solo per le culture minoritarie, ma per l’insieme del Paese. Come sottolinea Delgado:

²⁴ *ibid.*, 172. Si veda anche G. FERRACUTI, *José Ortega y Gasset...*, cit.; ID., *Etnia, nazione e democrazia in Ortega*, cit.

²⁵ L. I. ALBARRACÍN, *El Respeto a la Diversidad: Un factor en la conservación de las lenguas minoritarias*, in <http://www.pucp.edu.pe>, Red de Estudios Interculturales, cit.

²⁶ *Ibidem*.

“El espacio público como garantía de ciudadanía, la educación como base de referentes comunes y la cultura como imperativo expresivo y creativo forman un círculo virtuoso que nuestras sociedades no han sabido valorar adecuadamente para asegurar la salud social y la preservación de la diversidad”²⁷.

L'intervento pubblico deve garantire un processo istituzionale di educazione scolastica, l'insegnamento delle culture locali nella scuola pubblica, o l'utilizzo delle lingue minoritarie nei media (giornali, editoria, tv...), il bilinguismo ufficiale nelle regioni in cui sono presenti lingue minoritarie, secondo modelli già sperimentati in varie parti del mondo (per esempio in Catalogna o nello stesso Friuli Venezia Giulia). Va evitato, dunque, ciò che Albarracín denuncia a proposito dell'Argentina:

“Ni el Estado nacional ni los Estados provinciales se hacen cargo de la enseñanza de las lenguas aborígenes. Por lo tanto, los docentes no reciben ninguna preparación en tal sentido. Por lo demás, en su formación rara vez discutieron conceptos como los de intolerancia, xenofobia y racismo, opresión cultural y homogeneización lingüístico-cultural, ni consideraron como tema de análisis, por ejemplo el rol de la escuela en la construcción de la autoestima y de la identidad, la diversidad socio cultural ni el papel que tales aspectos tiene en la construcción de los aprendizajes de los educandos”²⁸.

Inoltre nella formazione dei futuri insegnanti non c'è quasi mai spazio per lo studio delle culture minoritarie e per la pedagogia interculturale. Il punto più urgente è dunque la necessità di riconoscere le società latinoamericane come società multilingue, di un riconoscere il diritto al plurilinguismo, non nella prospettiva di una tolleranza, o di una pia sopportazione.

Oltre a riconoscere ufficialmente l'esistenza di lingue minoritarie, accanto allo spagnolo, è necessario garantire l'uso di tali lingue e lo sviluppo autonomo delle culture che ciascuna di esse veicola (sottolineo la pluralità delle *culture* veicolate da *ciascuna* singola lingua). Questo implica l'adozione di un bilinguismo perfetto in tutti gli atti della Pubblica Amministrazione, nonché la costituzione di istituzioni finalizzate alla difesa e allo sviluppo autonomo delle lingue locali: è evidente che, quando l'uso di una lingua minoritaria è sentito come penalizzante ed emarginante, la difesa di tale lingua non può che passare attraverso il recupero del suo prestigio sociale. Ciò implica, ad esempio, un'accademia che ne curi la corretta trascrizione (a volte si tratta di culture quasi esclusivamente orali), ma migliori risultati potrebbero essere ottenuti doppiando in lingua vernacolare una *telenovela* destinata al grande pubblico. Quando si conviene che i cittadini hanno diritto a comunicare nella loro lingua madre, si deve intendere che la comunicazione deve avvenire a tutti i livelli e in tutti i media, compresi giornali, libri, televisione, cinema, internet.

A livello ancora più avanzato, il diritto alla differenza consiste nel rispettare, insieme alla lingua, anche le tradizioni, gli usi, le istituzioni, e soprattutto la capacità autonoma di far evolvere le culture locali attraverso il dialogo interculturale che concordi direttamente con esse le forme di sostegno.

Si tratta di un processo nel quale la scuola svolge un ruolo importante, anche se non è l'istituzione più idonea a garantire la pari dignità tra le culture che integrano una nazio-

²⁷ *Hacia una nueva articulación de los espacios lingüísticos y culturales*, cit.

²⁸ L. I. ALBARRACÍN, *El respeto...*, cit.

ne: verosimilmente un tale obiettivo può essere raggiunto solo con il concorso di strutture statali e della società:

“Los nuevos desafíos de la transculturalidad deben ser percibidos por los ciudadanos como algo que les concierne con todas sus dificultades y oportunidades. El valor de la nueva educación transcultural debe permitir atesorar la propia cultura en relación con el conocimiento y valoración de otras culturas. Una educación que no pasa únicamente por la escuela sino por la «sociedad educativa» en todas sus esferas posibles, especialmente en la vida cotidiana, los medios masivos y las estructuras abiertas del autoaprendizaje”²⁹.

Infine, questo processo deve riguardare non solo le lingue, ma anche gli stili di vita, le forme tradizionali dell'esistenza, la tutela dell'ambiente e delle credenze. Peraltro, a fronte di un'enorme varietà di popolazioni indigene e di lingue minoritarie esistenti in America, le credenze e le visioni del mondo sono più omogenee. Vi si trovano valori comuni, come un armonico inserimento dell'uomo nella natura e nella comunità, o la presenza di radicati valori etici:

“La cosmovisión de los pueblos indígenas se basa en la relación armónica y holística en todos los elementos de la Madre Tierra al cual el ser humano pertenece pero no la domina. De esta forma el concepto de la acumulación es muchas veces ajeno a la cultura indígena, y de hecho la mayoría de los idiomas indígenas carecen de conceptos como ‘desarrollo’, ‘riqueza’ o ‘pobreza’. En la cosmovisión indígena no existe la lógica de un proceso lineal progresivo, sino más bien conceptos como la circularidad, el futuro que al mismo tiempo es pasado, el tiempo que se rige por los ciclos naturales del movimiento de los planetas y de los ciclos estacionales y agrícolas. Su racionalidad económica no es de acumulación sino de relación armónica con el entorno y uso respetuoso de los recursos naturales para el bienestar de toda la comunidad. Por lo tanto en la economía indígena rigen los principios de reciprocidad y redistribución para que todos los miembros de la comunidad tengan acceso a los mismos niveles de bienestar.

(...)

La organización social indígena y el ejercicio de autoridad y poder reflejan estos mismos principios de armonía, equilibrio y consenso. La democracia indígena es participativa (no representativa) y enfatiza la necesidad de diálogo y consenso, priorizándose el papel de los ancianos como las autoridades cuya sabiduría y mayor cercanía al mundo de los ancestros pueden mejor vigilar sobre el equilibrio y el bienestar de la comunidad. Los conocimientos y prácticas milenarios del manejo del medio ambiente y de los recursos naturales también se reflejan en los sistemas de atención a la salud, que pone énfasis en el mantenimiento del equilibrio del individuo con la comunidad, con el medio natural y con el mundo de los ancestros y de los espíritus. En esta forma holística de atención a problemas de salud no es la curación de síntomas sino la restauración del equilibrio que predomina. En este contexto el uso de plantas medicinales, el rol de las parteras, curanderos, herbólogos y sacerdotes y las prácticas chamanísticas son partes integrales de la medicina indígena”³⁰.

www.ilboleroDiravel.org - 2009

²⁹ E. DELGADO, *Hacia una nueva...*, cit.

³⁰ A. DERUYETTERER, *Pueblos indígenas, globalización y desarrollo con identidad: algunas reflexiones de estrategia*, in <http://www.pucp.edu.pe>, Red de Estudios Interculturales, cit.