

## Accoglienza o ostilità verso l'immigrato? Le contraddizioni della globalizzazione capitalistica

### Hospitality or Hostility to the Immigrant? The Contradictions of Capitalistic Globalization

STEFANO POLENTA

Il sindaco di Lampedusa, Giusi Nicolini, dovrebbe essere candidata al premio Nobel per la pace, unitamente alla Marina militare e alla Guardia costiera italiana. Il lascito morale di questo impegno è ormai divenuto un patrimonio dell'umanità e ben si sposa con l'anno della misericordia. Essere misericordioso altro non è che esse partecipe: alzare il pellegrino caduto e con lui dividere il mantello. Se invece di dividere il mantello, divido perfidamente i cuori e scatenano una polemica politica, tutta la misericordia si disperde e si trasforma in un confronto spesso violento e odioso (Sapelli)<sup>1</sup>.

Il disarmo militare richiede un disarmo culturale (Panikkar)<sup>2</sup>.

*The dilemma between the hospitality and the mistrust/hostility towards the migrant is to be interpreted in relation to the expansionist characteristics of capitalistic globalization, whose monocultural and technoscience-based attitude hinders the genuine dialogue with the other; more, behind the rhetoric of the 'global village', it generates also in the rich West growing inequalities and discomfort pockets in which hostility towards immigrants matures.*

**KEYWORDS:** GLOBALIZATION, IMMIGRATION, INEQUALITY, SOLIDARITY, TRANSFORMATION

#### Introduzione

In base alla prospettiva che assumeremo nel presente contributo, la contrapposizione fra accoglienza e diffidenza/ostilità può essere superata solo se siamo disposti ad accogliere la tensione intellettuale, etica e politica che ci viene dal porre come centrali e incontestabili i valori della solidarietà, della coesione e dell'uguaglianza: principi guida di un agire che mira al riconoscimento di tutti gli esseri umani e dei diritti fondamentali che loro spettano sia come individui (salute, istruzione, lavoro) sia come appartenenti alla cosmovisione di un peculiare modello culturale. Considerare il problema dell'accoglienza significa porre una questione fondamentale circa il ruolo della pedagogia (e dell'educazione) oggi: se essa si propone di rispettare e

valorizzare l'esperienza di tutti gli uomini e di tutte le donne non potrà rinunciare al progetto politico, quindi pedagogico, di realizzare quei principi sopra richiamati. L'etica dell'accoglienza e del riconoscimento della dignità dell'altro deve costituire la stella polare che, pur rimanendo, bertinianamente, un 'limite ideale' di natura essenzialmente trascendentale<sup>3</sup>, ci permette di dialettizzare la realtà in direzione della costruzione di una società più giusta.

È importante cogliere quelle dinamiche del contesto socio-culturale-economico che risultano ostative ai fini della realizzazione di una società più umana, poiché il percorso storico dell'educazione è disseminato ovunque della tensione dialettica tra lo spirito del tempo e l'istanza critico-emancipatrice propria dell'utopia pedagogica. L'educatore deve confrontarsi criticamente con tali

dinamiche al fine di sviluppare un atteggiamento verso l'immigrato consapevole e maturo, che rifugge dall'astrazione di un pacifismo consolatorio e autocentrato, incapace di agire in direzione dell'emancipazione dell'altro e della società, ma anche dall'insidia della diffidenza o, peggio, dell'ostilità.

Conseguentemente, il presente contributo approfondisce il tema da tre diversi vertici, fra loro interconnessi: il primo offre un approfondimento del tema dell'accoglienza contestualizzandolo nell'ambito della filosofia interculturale di Panikkar e degli autori che a lui si sono ispirati, evidenziando come 'disarmo culturale' e 'etica dell'accoglienza' rappresentino l'atteggiamento cognitivo-emotivo con cui ci si deve predisporre nei confronti dell'altro; il secondo vertice intende contestualizzare il tema dell'accoglienza/diffidenza nell'ambito delle caratteristiche escludenti/competitive dell'attuale globalizzazione capitalistica; il terzo si propone di evidenziare i rischi 'comunitaristi' e di regressione emotiva che si possono sviluppare quando gli individui sono esposti a situazioni in cui si sentono esclusi o minacciati nella propria identità o ostacolati nella ricerca del proprio legittimo benessere.

### **Etica dell'accoglienza e disarmo culturale**

Il filosofo e teologo interculturale Panikkar ritiene che per accedere autenticamente all'esperienza dell'altro occorra preventivamente praticare un 'disarmo culturale': se siamo 'armati' nei confronti dell'altro, se il concetto che ci siamo fatti di lui lo esclude, lo interpreta come «nemico, come barbaro, 'goi', 'mleccha', 'khafir', selvaggio, primitivo, pagano, non credente, intollerante, non sviluppato e così via»<sup>4</sup>, come facciamo a predisporci genuinamente nei suoi confronti per accoglierlo?

In Panikkar, la nozione di disarmo culturale procede assieme a quella di pace. La parola 'disarmo', pertanto, non ha solo una valenza metaforica, ma allude anche alla bellicosità delle nostre culture, in particolare di quella occidentale basata sullo strapotere della tecnica. In Panikkar, i concetti di pace, disarmo, tecnoscienza e modello economico dominante si richiamano l'un l'altro per rendere conto di quell'atteggiamento di dominio che non lascia spazio all'incontro e al dono<sup>5</sup>.

Disarmo culturale non è solo una frase ad effetto ma, nella situazione attuale, un requisito indispensabile per garantire la pace e giungere a un disarmo duraturo. Dobbiamo dire innanzi tutto che non è puro caso se la civiltà dominante ha sviluppato oggi un arsenale di armi tanto terribile per qualità e per quantità, imitata poi dagli altri popoli convinti a loro volta che questo sia l'unico mezzo per esser e ascoltati e conquistare essi pure autorità. Che cosa nella cultura occidentale ha portato a una simile situazione? La competitività, la ricerca di soluzioni "migliori" che non tengono conto della possibilità di affrontare le cause e risolvere il problema alla base, l'attrazione per il quantitativo e il meccanico, la creatività nel campo delle entità oggettivabili a discapito delle arti, dei mestieri, della soggettività, la noncuranza del mondo dei sentimenti, il senso di superiorità, l'universalità e così via. Un esempio di questo atteggiamento è palese nel fatto che i discorsi dei politici e degli intellettuali trascurano praticamente questi temi fondamentali. Il disarmo culturale tuttavia è rischioso e difficile quanto quello militare. Si diventa vulnerabili. È risaputo che la riduzione degli armamenti è un problema economico e non solo politico. Ma l'aspetto economico è un problema fondamentale culturale. Il passaggio dall'agricoltura, come modo di vita, all'agribusiness, come mezzo di guadagno finanziario, potrebbe servire a compendio di quanto vogliamo dire<sup>6</sup>.

La tecnologia è vista da Panikkar come l'arma più potente del monoculturalismo occidentale dominante. Essa è «il nemico più grande della sopravvivenza di tutte le altre culture che sono esistite finora sopra la terra», non nel senso che occorre rinunciare alla tecnologia, ma che occorre emanciparsi dalla tecnologia come un credo che marcia come un «bulldozer che eliminerà qualsiasi altro tipo di visione del mondo, di cultura, di religione»<sup>7</sup>.

Al culmine dell'entusiasmo occidentale per aver 'scoperto la Nuova Tecnoscienza', i 'credenti' entusiasti di oggi, sia pur in buona fede, nel venire in contatto con altre culture che giudicano primitive o non sviluppate, arrivano a formulare l'idea che tali culture non possiedono anima – vita, futuro –, ragion per cui possiamo e dobbiamo 'convertirle' alla 'nostra' che, malgrado le sue imperfezioni, 'ci' offre l'unico paradigma attuabile<sup>8</sup>.

Se la scienza è un paradigma universale, allora

va bandita una ‘crociata’ non per ‘educare’ (*e-ducere*: trarre dai recessi più profondi della psiche) ma per liberare i popoli del ‘terzo mondo’ da tutti i loro ‘pregiudizi’, dalle loro nozioni di realtà e visione del mondo, in modo da convertirli. [...] dovremmo lasciar perdere le romantiche e sradicare tutte quelle nozioni ‘primitive’ su tempo e spazio, anzi sul significato dell’esistenza umana, e convertirle alla moderna ideologia scientifica<sup>9</sup>.

Una razionalità che si ritiene assoluta è di per sé escludente. Assoluto significa, etimologicamente, ‘libero da ogni vincolo’. Ma se, con Panikkar, riteniamo che la realtà è relazionale<sup>10</sup>, allora assumere una posizione assoluta significa porsi al di fuori del tessuto connettivo della realtà. Per tale ragione, per Panikkar, «gli uomini, quando si rifiutano di dialogare, si pongono a un livello irrazionale»<sup>11</sup>. Riprenderemo sotto questa idea dell’intercultura come occasione di formazione e trasformazione di sé e della società. Per ora notiamo che rinchiudersi in una posizione assolutista porta a sviluppare non solo sentimenti di onnipotenza, ma anche di paura paranoide per il ritorno di quanto si è escluso. Horkheimer e Adorno, che avevano rintracciato già nell’illuminismo questo progetto di dominio, evidenziano che, in quanto esso intende esorcizzare l’ignoto («non ha da esserci più nulla ‘fuori’, poiché la semplice idea di un ‘fuori’ è la fonte genuina dell’angoscia»<sup>12</sup>), «si crede al sicuro dal ritorno del mito». Ma, in realtà, «è l’angoscia mitica radicalizzata»<sup>13</sup>. Riprenderemo anche questo tema parlando della regressione emotiva.

## Il progetto capitalistico come monoculturalismo omologante

Per alcuni autori il progetto capitalistico, soprattutto con la svolta ‘neo-liberalista’ e la connessa virulenza della globalizzazione che ne ha caratterizzato lo sviluppo dagli anni ’70, rappresenta un progetto monoculturale improntato a una volontà di potenza intrinsecamente omologante ed escludente nei confronti dell’altro, nonché antropologicamente riduzionista.

Lo hanno chiamato pensiero unico. La ragion pratica, tradotta ritualmente in pratica economica, del fondamentalismo liberista. In realtà la sindrome osservabile in coloro che ne sono affetti assomiglia piuttosto a una

forma di ipnosi [...] Chi si trova in tale stato psicofisico – cioè gran parte delle classi dirigenti, in Europa, quale che sia la loro collocazione nello spettro politico – soffre di una singolare inversione di prospettiva. Anziché vedere nell’economia uno strumento al servizio della vita, concepisce la vita come un mezzo al servizio dell’economia<sup>14</sup>.

Petrella propone un’ardita metafora religiosa per qualificare il capitalismo: quella di ‘Teologia Universale Capitalistica’<sup>15</sup>. Per Petrella, nella Trinità della teologia capitalistica il Padre è il capitale, il Figlio è l’impresa, lo Spirito Santo è il mercato. La pentecoste è la tecnologia, il *logos* universale.

La tecnologia, come si è già accennato, non è pertanto uno strumento neutro, ma un’arma culturale, un ‘rituale beatificante’<sup>16</sup> dell’epoca moderna. Usata per consentire lo sviluppo degli altri paesi è l’espressione di un modello di civiltà che si trasforma automaticamente in un modo con il quale si «prepara il terreno per la conquista della società dall’interno»<sup>17</sup>, se non un ‘cavallo di Troia’ utilizzato per introdurre nelle società strumenti non consoni al loro interesse. Anche in coloro che, in buona fede,

credono fermamente nella massima ‘aiutarli ad aiutare se stessi’ [...] c’è una totale inconsapevolezza del fatto che la natura stessa di questo ‘aiuto’, che include la trasmissione di conoscenze tecniche, di materiali, di risorse finanziarie, di norme sociali e morali straniere (in altre parole la ‘tecnica’, i finanziamenti e le norme di chi aiuta), sta provocando ovunque dipendenza e alienazione culturale dall’altro<sup>18</sup>.

Viene alla mente il discorso inaugurale del presidente Truman nel lontano 20 gennaio 1949, nel quale descriveva il mondo come pieno di ‘aree sottosviluppate’: «all’improvviso, questo divenne un aspetto permanente del paesaggio, un concetto unificatore che inghiottì l’indicibile diversità dell’emisfero sud convogliandola in una sola e unica categoria: il sottosviluppo»<sup>19</sup>.

A seguito dell’introduzione del concetto di sviluppo, i paesi sottosviluppati iniziarono ad ambire all’indipendenza e a proclamarsi candidati allo sviluppo economico. «Lo sviluppo fu il veicolo concettuale che permise agli Stati Uniti di agire come gli araldi dell’autodeterminazione nazionale, istituendo nello stesso tempo un nuovo tipo di egemonia mondiale, vale a dire un imperialismo

anticoloniale»<sup>20</sup>. La fine del colonialismo e il nascere dei nuovi stati in Africa, Asia e America latina dette slancio alla «cooperazione internazionale», che «fu lo strumento di continuità dei rapporti con le vecchie colonie, cioè un mezzo per la conservazione delle tradizionali ‘aree di influenza’»<sup>21</sup>.

Per Rist<sup>22</sup> l’artificiosa suddivisione del mondo in ‘sviluppati/sottosviluppati’ si sostituisce alla precedente ‘colonizzatori/colonizzati’, ostacolando le analisi della disuguaglianza. Infatti, «gli aumenti dei tassi di crescita realizzati e gli investimenti in infrastrutture non risolsero i problemi posti: emarginazione e povertà crebbero in vaste aree del mondo»<sup>23</sup>. Il titolo del volume a cura di Arnaboldi<sup>24</sup> – *Non c’è povertà dove non c’è ricchezza* – è assai esplicativo a tale riguardo. Anche per Polany

è l’assenza della minaccia della fame individuale che rende la società primitiva in un certo senso più umana dell’economia di mercato e allo stesso tempo meno economica. Per ironia il contributo iniziale dell’uomo bianco al mondo dell’uomo di colore è stato soprattutto quello di introdurlo all’abitudine del flagello della fame<sup>25</sup>.

I ‘paesi in via di sviluppo’ sono fatalmente intrappolati nella ‘nozione universale’ di ‘sviluppo’ e diventano ‘vittima dell’auto-colonizzazione’<sup>26</sup> in quanto sono costretti a «imporsi un sempre maggiore auto-sfruttamento per poter competere con le nazioni più potenti e quindi saranno obbligati a una dipendenza sempre maggiore»<sup>27</sup>.

Si produce nei paesi in via di sviluppo una introiezione della cultura occidentale che conduce a un ‘falso sé’ collettivo (per dirla con Winnicott). Si migra anche con il telefonino, come giustamente è stato detto, perché è in corso, in «gran parte della popolazione mondiale, una sorta di socializzazione anticipata, vale a dire un processo di interiorizzazione» del sistema consumistico occidentale.

Quindi non sembra azzardato definire i migranti ‘soggetti integrati’: la decisione di abbandonare i propri luoghi d’origine per raggiungere aree più prospere può essere letta come desiderio di accedere alla cultura dominante e di realizzarsi all’interno di essa<sup>28</sup>.

La convinzione di possedere una cultura ‘vincente’, a cui gli altri devono adeguarsi, non si limita tuttavia a uno snobismo culturale, ma si incarna in un progetto di

dominio, che assume le vesti della ‘esportazione della democrazia’.

Attualmente il contesto della globalizzazione è caratterizzato dal trasferimento della democrazia da parte delle potenze americano-europee al resto del mondo e dall’espansione dell’economia di mercato come fondamento del nuovo ordine globale [...]. Questi processi hanno prodotto una visione del mondo che ha diviso le società in moderne e tradizionali, considerando le società ‘tradizionali’ o non moderne come prive di ogni conoscenza ed esperienza in questo campo, così da avere poco da offrire al mondo d’oggi. Gli artefici e i fautori della globalizzazione sostengono che la democrazia liberale è l’unico sistema di *governance* per gestire uno Stato moderno e tutte le forze socio-economiche, a livello locale e globale<sup>29</sup>.

Occorre precisare, naturalmente, che non si tratta di sostituire il modello di sviluppo Occidentale con un altro modello di sviluppo. Come osserva Panikkar, il «disarmo culturale non è solo disarmo di una cultura. Io non faccio solo il processo alla cultura occidentale moderna. La critica, oggi, deve essere molto più profonda. Sarebbe sbagliato, per esempio, pensare che la cultura indiana sia pacifista e che rappresenti il modello per tutto il mondo. Gli indiani hanno tanti difetti, come qualsiasi altra cultura»<sup>30</sup>. L’obiettivo è, piuttosto, quello di formare una mente che si costruisce a partire dal riconoscersi nella relazione con l’altro.

### Globalizzazione capitalistica e apartheid globale

Per globalizzazione capitalistica si intende «l’evoluzione più recente della modernizzazione capitalista che ha modificato in modo strutturale i rapporti tra il capitale e il mercato, tra il capitale e l’impresa e tra il capitale e lo Stato»<sup>31</sup>, conducendo a una situazione nella quale «alla crescita del potere di *élite* sempre più ridotte si contrappone la marginalizzazione economica e la destabilizzazione politica di sempre più cospicue maggioranze»<sup>32</sup>. Attenti osservatori, avevano già intuito negli anni ‘70 che era in atto una ‘crescita senza sviluppo’<sup>33</sup>. Recentemente, anche l’OCSE ha riconosciuto questa difficoltà in celebri documenti come *Growing Unequal* (2008) e *Divided We Stand: Why Inequality Keeps Rising* (2011).

La globalizzazione capitalistica non è l'unica forma di internazionalizzazione e interdipendenza dei popoli su scala globale. Per Amoroso, occorre sostituire alla globalizzazione un progetto di 'mondializzazione' – che rappresenta «un modello alternativo di sviluppo policentrico», che si basa su forme di relazione di rete che rispettano i popoli e le loro 'economie mondo' ai fini del vantaggio reciproco<sup>34</sup>.

Anche per Stiglitz «la globalizzazione non è stata né giusta né gestita in maniera appropriata. [...] in alcune economie industriali avanzate (come gli Stati Uniti) molte famiglie si ritrovano in condizioni peggiori di quanto non lo fossero una quindicina di anni fa»<sup>35</sup>.

Si registra, pertanto, una distribuzione della ricchezza a macchia di leopardo, dove aree ricche, che si possono permettere il meglio della produzione capitalistica mondiale, coesistono con aree in cui il consumo è fortemente limitato ai beni elementari, se non neppure a questi. Una situazione che è stata efficacemente sintetizzata da Amoroso – allievo di Federico Caffè – nell'immagine dell'*'apartheid globale'*<sup>36</sup>. Sideri, analogamente, parla di *global economics apartheid*<sup>37</sup>. La novità rispetto al passato, quindi, è che tale *apartheid* non riguarda solo i paesi ricchi *versus* i paesi del terzo mondo, ma segmenti di popolazione all'interno dello stesso Occidente, che stanno progressivamente perdendo i diritti (sanità, lavoro, pensione, servizi) acquisiti nel periodo dell'espansione capitalistica, i cosiddetti 'magnifici trenta', dal dopoguerra a metà degli anni '70. Se il capitalismo si è potuto giustificare fino ad allora in quanto nella sua ricerca di profitto ha dovuto coinvolgere milioni di persone, producendo disuguaglianze, ma anche reddito, bisogna constatare che oggi non promette più benessere, ma solo sacrifici e sottomissione. Si realizza la profezia di Marx di un impoverimento assoluto delle masse nel contesto di un capitalismo trionfante<sup>38</sup>.

È chiaro che l'impatto di masse di popolazione migrante che premono alle porte dei paesi ricchi produce un ulteriore elemento di instabilità, stante anche la quota strutturale di disoccupazione in aumento in questi ultimi che rende più difficile garantire pari dignità ai nuovi arrivati, innescando piuttosto una competizione per i diritti che si teme di perdere, producendo una 'guerra fra poveri' o, meglio, un incremento delle fila di quello che Marx chiamava 'esercito industriale di riserva', ovvero della

massa di persone disposte ad accettare lavori con minori garanzie in direzione di un ulteriore contrazione dei diritti. Difficile pensare che in tali condizioni la diffidenza interculturale non sia a rischio di degenerare in ostilità.

In quest'ottica, le preoccupazioni riguardo all'integrazione o meno della popolazione migrante vanno lette come legate alle diversità culturali, o al fatto che queste persone vanno di fatto ad ingrossare le fila dei precari, dei non aventi diritti? Alcuni politici, dopo aver fatto della diversità culturale e religiosa la propria bandiera anti-immigrazione, hanno oggi ben colto il rischio di impoverimento e di emarginazione cui sono esposte diverse fasce della popolazione, e se ne servono strumentalmente per agitare nuove paure nel clima generale di crisi<sup>39</sup>.

Pur registrando con preoccupazione la vittoria nelle recenti elezioni tedesche dell'AFD, che «assume posizioni veramente preoccupanti sul tema dell'immigrazione e riscopre i miti e i riti dell'appartenenza fondata sulla purezza del sangue»<sup>40</sup>, Sapelli ritiene che il vero pericolo in Germania derivi dalle 'ossessioni ordoliberaliste'<sup>41</sup> e dalle conseguenti politiche orientate al rigore e all'austerità piuttosto che alla crescita economica e dell'occupazione<sup>42</sup>. Pedagogicamente occorre allora chiedersi, con quel necessario spirito critico, finanche utopico, che caratterizza la pedagogia: è possibile 'aggiustare' il modello capitalistico o è forse veramente giunto il momento di avanzare proposte alternative? La competizione per i diritti fondamentali che si sta prefigurando come scenario non solo per il futuro, ma anche per il presente, e che incrementa la conflittualità fra gli esclusi al benessere, può essere trasformata in un progetto di solidarietà fra popolazioni? La sfida interculturale ha anche, e soprattutto, questo senso: guardare negli occhi dell'altro per cogliere in esso il medesimo anelito alla pace, alla solidarietà, alla crescita. La sfida interculturale è più che una 'gestione della diversità'<sup>43</sup> o una 'gestione di un problema'<sup>44</sup>: rappresenta innanzitutto l'occasione per produrre una 'trasformazione' della società:

La sfida del pluralismo non consiste solo nella realizzazione dell'armonia e della coesione sociale, ma anche nella trasformazione della società, intendendo con questo innanzitutto la trasformazione della mentalità monoculturale e dell'atteggiamento che promuove un unico

sistema mondiale, un'unica religione e così via. Questa trasformazione è possibile solo attraverso un processo sinergico che ha origine nelle persone, si espande nelle comunità e infine condiziona l'intera struttura della società<sup>45</sup>.

La globalizzazione capitalistica è iniziata negli anni '70 con la trasformazione delle imprese multinazionali in trans-nazionali. La conseguente de-centralizzazione produttiva e de-nazionalizzazione dell'economia ha sottratto quest'ultima a ogni condizionamento politico e sociale di tipo locale e nazionale in direzione di una fuoriuscita del capitalismo dal 'mercato' – luogo di scambio e socializzazione fra produttori, fra questi e i consumatori<sup>46</sup> – realizzando così una separazione fra economia capitalistica e economia di mercato (luogo in cui agiscono le comunità)<sup>47</sup>. «Il capitale [...] è emigrato all'estero, fuori dalle comunità e dai mercati da cui era emerso, alla ricerca di un 'mercato' virtuale aree in disperse e ben controllate»<sup>48</sup>.

Non che il capitale abbia rinunciato al profitto. Ma ora raggiunge il suo utile da un lato innalzando il prezzo di beni e servizi – nelle fasce alte del consumo, dove offre 'il meglio di sé' – e dall'altro riducendo il ciclo di vita dei prodotti. «Ciò facendo è rimasto fedele a se stesso, massimizzando il profitto, ma ha preso al contempo a marginalizzare quote crescenti della società e delle aree geografiche a scala mondiale»<sup>49</sup>. Ad un 20% circa della popolazione ricca, corrisponde così l'80% della popolazione per la quale la dinamica economica si presenta sempre più come una faccenda di vita o di morte. La matrice 'neo-liberista' del capitalismo globalizzato riprende una teorizzazione economica che era già presente nell'ordoliberalismo tedesco fra le due guerre, contrario all'intervento dello Stato in economia perché convinto che la forte competitività messa in atto dalle 'libere forze del mercato' avrebbe condotto alla massima inclusione sociale<sup>50</sup>. Occorre precisare che il nuovo liberalismo economico è assai distante dalla visione naturalistica Ottocentesca del mercato come 'autoregolato', perché obbedisce piuttosto a un sistema apparentemente impersonale di regole<sup>51</sup>, ma in realtà imposte da un «un gigantesco 'comitato d'affari' che lavora [...] nel quadro di un oramai avanzato progetto di egemonia della politica e dell'economia mondiale, protagonista del quale sono alcune multinazionali»<sup>52</sup>. Gli attori principali sono le

cabine di regia dell'*élite* dominanti e delle loro principali istituzioni.

Come è noto da tempo, ciascuno dei numerosi accordi che il Fondo monetario internazionale e la Banca Mondiale stipulano con i vari governi nazionali è accompagnato da un protocollo segreto<sup>53</sup> nel quale sono accuratamente previste le conseguenze sociali e le politiche economiche che verranno introdotte in quel paese, i possibili rischi di conflitti politici e sociali e le misure necessarie per reprimerli<sup>54</sup>.

Anche per De Carolis, il neoliberalismo non ha mantenuto la promessa di modificare i rapporti di forza in direzione di una maggiore equità: in nome del libero scambio si sono costruiti monopoli; il mantenimento della pace ha dato spazio ai signori della guerra. De Carolis parla a tale proposito di una 'rifeudalizzazione della società'<sup>55</sup>, evidenziando anche come il neoliberalismo ambisca a costituire un quadro complessivo della società e della civiltà. Non devono sfuggire, a tale proposito, le implicazioni socio-antropo-educative della globalizzazione. Magatti usa la definizione di 'capitalismo tecno-nichilista'<sup>56</sup> per la capacità che esso ha di svuotare di senso l'esperienza umana, 'slegandola' lungo le tre direttrici proprie della globalizzazione: la costruzione del mercato globale; del sistema tecnico planetario e dello spazio estetico mediatizzato<sup>57</sup>. Anche Sapelli evidenzia come esso, indentificando il mercato quale nuova *agorà* globale e compiendo una riduzione della persona a *homo oeconomicus*, privilegi la conflittualità a scapito della cooperazione. Per il celebre storico dell'economia, esso è pervaso da un' 'antropologia negativa' e 'anticristiana'<sup>58</sup>.

## Cooptazioni

Il carattere intrinsecamente escludente e marginalizzante, nonché profondamente competitivo, dell'attuale fase capitalistica non predispone certamente all'incontro interculturale. Piuttosto, il capitalismo, in quanto discorso monoculturale, tende a rendere tutto simile a sé. Così, le forme di aiuto che sono state offerte ai paesi 'in via di sviluppo' sono spesso risultate vane perché sono state inglobate nella logica autoreferenziale del sistema capitalistico occidentale che le aveva partorite. La rivista «InterCulture» si è interrogata su questo tema in un

numero monografico dal titolo esplicativo: «Cooperazione allo sviluppo: un ‘cavallo di troia’?» Si legge nell’Editoriale di Amoroso e Chierigatti.

I numerosi tentativi di avviare un dialogo e una cooperazione costruttiva tra il Nord e il Sud nel corso degli anni Settanta si concentrarono nell’ambito delle Nazioni Unite sull’obiettivo di ‘un nuovo ordine economico internazionale’ in cui i ‘paesi in via di sviluppo’ avrebbero dovuto giocare un ruolo più adeguato.

Il sovrapporsi della Globalizzazione a questi processi vanificò ogni obiettivo e le nuove strategie adottate dai paesi industrializzati aggiunsero all’esclusione sociale la marginalizzazione economica di vaste regioni mondiali ed estesero i fenomeni di crisi e di povertà crescente agli stessi paesi europei e industrializzati. La retorica europea del co-sviluppo e del ‘partenariato’ con la quale sono state condite le dichiarazioni sulla ‘cooperazione allo sviluppo’ non aiutano certo la loro realizzazione, e il loro fallimento alla fine degli anni Novanta è ampiamente dimostrato. Gli attori principali delle ‘politiche di cooperazione’ internazionale degli stati occidentali durante la colonizzazione [...] riprendono con forza il loro ruolo a partire dagli inizi del nuovo secolo, il 2001, con l’affermarsi della Globalizzazione e il dispiegarsi della sua potenza militare<sup>59</sup>.

Alcune iniziative sorte dalla società civile (le ONG, il commercio equo, la finanza etica, i bilanci sociali), animate da un forte impegno morale e da una critica allo ‘sviluppo’, rappresentano indubbiamente non solo un importante momento di riflessione ma anche una alternativa, prospettando un altro modello di società e di benessere. Esse propugnano un’idea di cooperazione per la quale «nessuno aiuta nessuno, ma si impara a vivere insieme»<sup>60</sup>.

Tuttavia, le capacità di recupero culturale e politico di queste iniziative e del loro controllo politico da parte delle istituzioni sono state molto rapide. Al di là dei fattori intrinseci di debolezza culturale e politica, hanno giocato a sfavore la sottovalutazione del salto culturale in avanti richiesto da parte di tutti perché le possibilità di ritorni e sconfitte fosse contrastata. Ne è simbolo evidente il limite e la sottovalutazione con cui è stato affrontato il tema dell’ ‘interculturale’, che è stata interpretata in modo diffuso come una tecnica, o pedagogia se si preferisce, di diffusione delle nostre idee e delle nostre forme di vita agli altri, invece che l’inizio di un dialogo e confronto con altre idee e forme di vita, accompagnato dall’idea di essere solo una di queste<sup>61</sup>.

Le strategie messe in atto dal capitalismo per cooptare gli Stati e realizzare un regime di *apartheid* come evidenzia Amoroso, sono stati «i colpi di stato (più spesso usati in America Latina e Africa), le rivolte etniche e religiose (in Asia), gli ‘scandali’ a orologeria (Italia e Brasile), le guerre civili e, in tempi più recenti, la mobilitazione della ‘società civile’ per rovesciare governi e istituzioni (Ucraina, Georgia, Libano, ecc.)». Possiamo aggiungere a tale elenco le ‘primavere arabe’ («i cui frutti velenosi sono sotto gli occhi di ogni osservatore spassionato»<sup>62</sup>), le campagne per l’ ‘esportazione della democrazia’, le ‘guerre umanitarie’, fino al recente caso dell’invasione della Libia. Papa Francesco sintetizza crudamente questa situazione parlando di «terza guerra mondiale a pezzetti»<sup>63</sup>, cogliendo l’*escalation* di bellicosità che sta vivendo attualmente il mondo che «si prepara per andare più fortemente in guerra»<sup>64</sup>.

### Regressioni emotive e rischio ‘comunitarista’

L’ *apartheid* globale che si sta realizzando fa sentire le persone minacciate nella propria identità e incolumità, inducendole a individuare gruppi di appartenenza che possano rappresentare il loro disagio. Il rischio è che si inneschino dinamiche psico-sociali regressive di identificazione con il proprio gruppo e di esclusione aggressiva dell’altro.

Questo meccanismo è ben noto alla psicoanalisi<sup>65</sup>: essa ha studiato i fenomeni regressivi di gruppo che si generano quando, in situazioni di pericolo e tensione emotiva, gli individui si identificano con un gruppo vissuto alternativamente all’insegna della madre totalmente gratificante che permette di sperimentare una forma primitiva di narcisismo<sup>66</sup> o del padre onnipotente del conflitto edipico proiettato sul leader<sup>67</sup>. In tali condizioni psicologicamente regredite, il gruppo si allontana dal ‘principio di realtà’: le relazioni oggettuali mature vengono depotenziate riattivando le relazioni oggettuali primitive basate sulla scissione fra amore odio e ai connessi vissuti di narcisismo onnipotente, paure persecutorie e di contaminazione, negazione della realtà e del pensiero maturo. Si riattiva così la più basilare fra le ambivalenze umane, quella fra odio e amore, che si infila nel pensiero adulto contaminandolo e contribuendo così a

radicalizzare la diffidenza verso l'immigrato in un sentimento di odio e ostilità che è proprio della xenofobia e del razzismo più bieco.

Abbiamo già ricordato sopra i risultati delle elezioni tedesche del settembre 2017, che mostrano un balzo al 13% del partito di estrema destra AFD. Ma, come evidenziato, questi sentimenti devono essere contestualizzati nell'ambito del senso di disorientamento e nullificazione sperimentato dall'individuo in situazioni di disagio sociale. Non è un caso che l'AFD raggiunga livelli superiori al 20% nella ex Germania dell'est, nella quale il disagio sociale dovuto alla disoccupazione a seguito dell'unificazione delle due Germanie non ha mai ricevuto adeguata risposta politica<sup>68</sup>.

Presentate come 'modello di interculturalismo' da 'imporre a tutti'<sup>69</sup>, le politiche votate all'assimilazione degli immigrati hanno favorito l'insediarsi di società multiculturali, come in Belgio, Olanda, Inghilterra, Spagna e Canada, che dopo un periodo di apparente successo si sono rivelate fallimentari. Gli immigrati della seconda e della terza generazione, infatti, che vengono spinti dai sistemi educativi ad omologarsi e a rompere con la tradizione, scoprono successivamente l'illusorietà di tale integrazione<sup>70</sup>; così «al termine del percorso giovanile, quando tutti rientrano nelle proprie case e tradizioni, gli "immigrati" di seconda generazione scoprono l'impossibilità del proprio ritorno e, nel contempo, prendono coscienza dell'illusorietà delle promesse di integrazione sociale ed economica nel nuovo mondo»<sup>71</sup>. Emongo afferma:

mi hanno insegnato a disprezzare la mia cultura. [...] voi siete stati educati dai *mass-media* di oggi come dalla colonizzazione di ieri a considerarvi 'la' civiltà, il centro del mondo, coloro dai quali tutti gli altri dovrebbero imparare. [...] Per quanto riguarda la seconda generazione, non dimentichiamo che per molti di coloro che sono arrivati in tenera età il paese d'adozione dei genitori è un luogo di conflitto interculturale. Da un lato i genitori dicono una cosa, dall'altro i valori di qui ne dicono un'altra. Il ragazzo vive una lacerazione<sup>72</sup>.

Abbar evidenzia 'il rischio comunitarista' connesso a un multiculturalismo senza reale integrazione e che «si accompagna [al]la restaurazione di rapporti di tipo neo-feudale, di clan, corporativi e familistici che indeboliscono

ulteriormente la coesione sociale»<sup>73</sup>. In questo modo le culture si 'blindano', gli individui, piuttosto che essere visti come portatori della loro esperienza personale, vengono percepiti come 'rappresentanti di culture':

mi hanno insegnato a disprezzare la mia cultura. [...] voi siete stati educati dai *mass-media* di oggi come dalla colonizzazione di ieri a considerarvi 'la' civiltà, il centro del mondo, coloro dai quali tutti gli altri dovrebbero imparare. [...] Per quanto riguarda la seconda generazione, non dimentichiamo che per molti di coloro che sono arrivati in tenera età il paese d'adozione dei genitori è un luogo di conflitto interculturale. Da un lato i genitori dicono una cosa, dall'altro i valori di qui ne dicono un'altra. Il ragazzo vive una lacerazione<sup>74</sup>.

Abbar evidenzia 'il rischio comunitarista' connesso a un multiculturalismo senza reale integrazione e che «si accompagna [al]la restaurazione di rapporti di tipo neo-feudale, di clan, corporativi e familistici che indeboliscono ulteriormente la coesione sociale»<sup>75</sup>. In questo modo le culture si 'blindano', gli individui, piuttosto che essere visti come portatori della loro esperienza personale, vengono percepiti come 'rappresentanti di culture':

Definire la complessità della storia umana in termini culturalisti rischia di incoraggiare una visione separatista della società, dove le divisioni, che pure esistono, si riducono a distinguo culturali. Questo impedisce di vedere la reale natura di certe incompatibilità e legittima lo scontro sociale sulla base di presunte e inconciliabili differenze di civiltà<sup>76</sup>.

## La spinta interculturale alla trasformazione

Una cultura, invece, non è un sistema chiuso, ma un sistema aperto. Pur esprimendo una particolare cosmovisione, una prospettiva che non può essere ridotta a qualcosa di superficiale – perché l'uomo è un animale culturale e la specificità culturale gli inerisce intimamente –, le culture possono e debbono dialogare. Ogni cultura ha la propria autonomia, ma, come osserva Emongo ricordando un proverbio africano, tutte le culture sono parte di un'unica ragnatela<sup>77</sup>. Come avviene nei sistemi complessi, dove la 'chiusura' – che permette l'autoorganizzazione – deve essere coniugata all' 'apertura' del sistema – che permette l'interazione con il



mondo esterno e quindi la sopravvivenza – anche l’interculturalità consta di due ‘movimenti’: il primo di «conoscenza di sé, centrarsi»; il secondo di «conoscenza dell’altro, decentrarsi»<sup>78</sup>. È quindi fondamentale non solamente un rapporto verticale fra maggioranza e minoranza, ma un rapporto orizzontale fra diverse minoranze fra cui sussista un qualche tipo di reciprocità.

Come aveva magistralmente sintetizzato Publio Terenzio Afro: «sono un uomo; nulla di ciò che è umano mi è estraneo». Panikkar evidenzia che non ci sono ‘universali culturali’, ma ‘invarianti umane’, perché «ogni cultura è cultura ‘umana’»<sup>79</sup>. Ci aspettiamo, cioè, che in ogni cultura sia presente l’amore, il rispetto, la cura così come l’avversione e l’invidia in una forma che è peculiare di quella determinata cultura. La relazione fra invarianti umane è ‘trascendentale’<sup>80</sup>. Una cultura, potremmo affermare in termini sistemici, è un sistema auto-organizzato e dotato di proprie logiche interne, è un universo di senso incomprensibile al di fuori della sua auto-dinamica vivente. Fra culture diverse è però possibile stabilire delle ‘risonanze’ fra le parti del sistema, non perché fra di esse vi sia identità (queste non sono ‘universali culturali’ nei termini di Panikkar), ma perché esse giocano un ruolo ‘analogo’ nel sistema culturale preso come un ‘intero’. Ciò significa anche che per cogliere un singolo aspetto di una cultura occorre in qualche modo aver già intuito la visione complessiva dell’uomo e del cosmo che quella cultura esprime e di cui i singoli aspetti sono ‘parti di quel tutto’.

Ciascuna cultura contiene una particolare elaborazione dell’umano. L’interesse dell’umanità non è pienamente tematizzabile all’interno di una sola cultura. Questa consapevolezza non ci fa cadere però nel relativismo e nel multiculturalismo. All’opposto: ci fa intuire il bisogno che abbiamo del dialogo interculturale per raggiungere una maggiore comprensione della nostra umanità. «L’intuizione transculturale [...] dell’uomo completo», spiega allora Panikkar<sup>81</sup>, ci impegna in un dialogo continuo con le altre culture in un rapporto di trasformazione reciproca. Tale dialogo, come evidenzia sempre con puntualità Panikkar, non è di tipo ‘dialettico’; egli lo chiama ‘dialogo dialogale’ perché non obbedisce a regole esterne o superiori alle parti coinvolte, ma è animato da una forza intrinseca al dialogo stesso, è spinto in avanti dal desiderio dei dialoganti di capirsi; tramite

questo sforzo, si potrebbe allora sostenere, essi arrivano a toccare ‘inconsciamente’ quell’ ‘essenza umana’ di cui sono partecipi, pur essendo questa diversamente realizzata nei vari contesti culturali.

Come si è già ricordato, la sfida interculturale non può essere ridotta alla ‘gestione di un problema’: essa è l’occasione per produrre una trasformazione della società. Per Panikkar, un aspetto centrale di questa trasformazione coinvolge le religioni, che dovrebbero essere meno impegnate a risolvere i propri problemi ‘interni’, guardando di più all’evoluzione dell’uomo<sup>82</sup>.

Così, escludere il dialogo interculturale implica sia una mutilazione della possibilità per la società di evolvere, sia il venire meno per ogni essere umano di una fondamentale occasione per auto-comprendersi nel dialogo con l’altro. È proprio la cultura occidentale quella ad aver bisogno di questo dialogo, in quanto l’ideologia pan-economica che la contraddistingue non solo non è universale, ma neppure universalizzabile, chiusa com’è nella ‘cattiva infinità’ che la caratterizza, un’onnipotenza che appare autodistruttiva perché incapace di alimentarsi di altro da sé e che è, in definitiva, animata da una ‘coazione a ripetere’ mortifera e auto-replicantesi. Da soli non si riesce a superare i limiti del proprio tempo e della propria cultura. La convinzione che la cultura occidentale sia superiore le impedisce di rapportarsi alle altre culture se non nella forma dell’assimilazione. Per mettere fra parentesi la propria cultura occorre aprirsi autenticamente al dialogo, occorre veramente essere disposti a mettersi in discussione, a imparare dall’altro, non semplicemente ‘essere sensibili’ nei suoi confronti. Questo essere sensibili, interessati, curiosi, non comporta un lasciarsi veramente cambiare dall’altro. È una ‘trappola’ cognitiva, una forma di nichilismo tipica della nostra società.

Bisognerebbe avere ben chiara in mente la distinzione fra sensibilità culturale e interculturalità. Si può imparare a essere sensibili alle altre culture senza lasciarsi trasformare da esse. L’interculturalità richiede questa trasformazione. Qui sta il valore delle culture. La diversità culturale, in questa prospettiva, non è considerata come un problema sociale che esige una regolamentazione e una normalizzazione, ma è percepita piuttosto come una realtà di fatto che offre nuove fonti di speranza e di conoscenza per la nostra vita attuale in un mondo pluralistico<sup>83</sup>.

## Conclusioni

Il tema dell'accoglienza e della diffidenza/ostilità verso l'immigrato è stato affrontato in questo contributo da differenti vertici. Le riflessioni che ne sono scaturite sono sintetizzate in queste conclusioni assieme ad alcune proposte sul versante educativo:

- a) il tema dell'intercultura deve essere messo in relazione con gli esiti di quel monoculturalismo rappresentato dalla globalizzazione capitalistica, che svolge una funzione omologante e cooptativa (anche con l'uso della forza) nei confronti delle altre culture, assimilandole all'interno di un sistema che oggi si è evoluto in direzione di una condizione di *apartheid* globale. Il capitalismo globalizzato è competitivo ed escludente; il 'dialogo' con l'altro è basato sull'assimilazione al verbo della tecnoscienza e alla nozione di sviluppo, foriero di conflittualità sia sul versante dell'immigrato, che tenta spesso vanamente di innalzare il suo *status* per allinearsi alle richieste della società accogliente, sia sul versante della popolazione stanziale, che sente minacciate le proprie posizioni di benessere in una condizione di crisi strutturale che quelle posizioni mette ogni giorno sempre più in discussione. È fondamentale, per l'educatore, sviluppare una prospettiva critica verso tali scenari della globalizzazione;
- b) l'autentico dialogo interculturale non può scaturire solo dall'apertura mentale o dalla sensibilità interculturale, perché queste rappresentano già un tentativo di far rientrare l'altro nei propri schemi/interessi/motivazioni, ma deve porre al centro la vulnerabilità, l'empatia, il centramento dialogico, il sentirsi parte di un tutto che è l'umanità. L'educatore dovrebbe sviluppare un interesse genuino per l'altro, per le cosmovisioni che lo animano, per la storia delle religioni, per i miti e le filosofie – prima ancora che per le tecniche e le 'buone pratiche'. L'altro si

raggiunge nell'autenticità dell'incontro. Altrimenti questo si trasforma in una sottile pratica manipolatoria che alimenta diffidenza e incomprensione;

- c) pensare all'intercultura solo nei termini della 'soluzione di un problema' o della 'prevenzione del conflitto' è già di per sé un associarla a scenari di potenziale conflittualità e di contrapposizione di parti ostili, in risonanza con le logiche competitive che caratterizzano il nostro tempo. Occorre invece pensare all'intercultura come a uno spazio da costruire assieme, nel quale nessuno aiuta nessuno, ma si impara a vivere insieme. Questa prospettiva dovrebbe filtrare anche nei servizi di accoglienza e in quei luoghi istituzionali dove a vario titolo si pratica il dialogo interculturale, gestiti spesso, invece, in maniera efficientistica. Questi luoghi dovrebbero essere animati dal desiderio di costruire relazioni e inter-culture, comunità aperte e capaci di dialogare poi con il più ampio contesto sociale;
- d) occorre guardare con sospetto al nichilismo insito nell'assolutizzazione della scienza in funzione del suo utilizzo in senso tecnico per dominare il mondo. L'educatore dovrebbe avere sempre la consapevolezza dell'importanza delle scienze umane e del loro ruolo;
- e) contrariamente all'attuale clima culturale basato sulla competizione e sull'esclusione, occorre ribadire che la cooperazione deve prevalere sulla competizione, la solidarietà sull'esclusione. Nell'incontro interculturale, l'educatore deve diventare sospettoso verso ogni forma di marginalizzazione dell'altro, non solo per rimuoverla nel contesto prossimo, ma per intercettare anche nel contesto allargato quei vincoli (culturali, di potere) che quella marginalizzazione alimentano e rendono possibile, in modo da confrontarsi con essi, rendendo più 'realistica' la propria motivazione e la propria azione, accedendo così a una forma più matura di solidarietà.

STEFANO POLENTA  
*University of Macerata*

<sup>1</sup> G. Sapelli, *Caos Med*, GoWare, Firenze 2015, p. 46.

<sup>2</sup> R. Panikkar, *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, Jaca Book, Milano 2002, p. 130.

- <sup>3</sup> G.M. Bertin, *Educazione alla ragione. Lezioni di pedagogia generale*, Armando, Roma 1968, p. 249.
- <sup>4</sup> R. Panikkar, *Pace e interculturalità*, cit., p. 31.
- <sup>5</sup> R. Panikkar (1993), *Pace e disarmo culturale*, Rizzoli, Milano 2003, p. 29.
- <sup>6</sup> R. Panikkar, *Pace e interculturalità*, cit., p. 131.
- <sup>7</sup> R. Panikkar, *La Torre di Babele. Pace e pluralismo*, ECP, San Domenico di Fiesole 1990, p. 66.
- <sup>8</sup> R. Panikkar, *Pace e interculturalità*, cit., p. 11.
- <sup>9</sup> R. Panikkar (1996), *Ecosofia. La saggezza della terra*, Book, Milano 2015, p. 47.
- <sup>10</sup> R. Panikkar, *Pace e interculturalità*, cit., p. 58.
- <sup>11</sup> *Ivi*, p. 95.
- <sup>12</sup> M. Horkheimer e T. Adorno (1944), *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997, p. 23.
- <sup>13</sup> *Ibidem*.
- <sup>14</sup> L. Gallino, *Prefazione*, in R. Petrella, *Il bene comune. Elogio della solidarietà*, Diabasis, Reggio Emilia 1997, p. XI.
- <sup>15</sup> R. Petrella, *Una nuova narrazione del mondo. Umanità, Beni comuni, vivere insieme*, Editrice missionaria cristiana, Bologna, 2006, p. 9.
- <sup>16</sup> W. Sachs (1990), *L'archeologia del concetto di sviluppo*, «InterCulture», n. 8, 2007, p. 44.
- <sup>17</sup> *Ivi*, p. 45.
- <sup>18</sup> K. Das, *Sviluppo e cooperazione internazionale: un'analisi interculturale*, «InterCulture», n. 8, 2007, p. 82.
- <sup>19</sup> W. Sachs, *L'archeologia del concetto di sviluppo*, cit., p. 29.
- <sup>20</sup> *Ivi*, pp. 32-33.
- <sup>21</sup> B. Amoroso, A. Chierigatti, *Cooperazione allo sviluppo: un 'cavallo di Troia'?* «InterCulture», n. 8, 2007, p. 10.
- <sup>22</sup> G. Rist, *Lo sviluppo. Storia di una credenza occidentale*, Bollati Boringhieri, Torino 1997.
- <sup>23</sup> B. Amoroso, A. Chierigatti, *Cooperazione allo sviluppo: un 'cavallo di Troia'?* cit., p. 11.
- <sup>24</sup> L. Arnaboldi (1991), *Non c'è povertà dove non c'è ricchezza*, Mutus Liber, Riola (Bo) 2015.
- <sup>25</sup> K. Polany (1944), *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Einaudi, Torino 1974, p. 211.
- <sup>26</sup> K. Das, *Sviluppo e cooperazione internazionale: un'analisi interculturale*, cit., p. 81.
- <sup>27</sup> B. Amoroso e A. Chierigatti, *Editoriale: verso una 'mutua fecondazione'*, «InterCulture», n. 11, 2008, p. 20.
- <sup>28</sup> A. Abbar, *Il rischio comunitarista e gli stereotipi etnici*, «InterCulture», n. 18, 2010, pp. 118-119.
- <sup>29</sup> K. Das, *Le sfide della diversità*, «InterCulture», n. 18, 2010, pp. 19-20.
- <sup>30</sup> Cit. in Amoroso e S. G. y Paloma, *Persone e comunità. Gli attori del cambiamento*, Dedalo, Bari 2007, p. 17.
- <sup>31</sup> *Ivi*, p. 24.
- <sup>32</sup> *Ivi*, p. 25.
- <sup>33</sup> R. Petrella, *Limits to Competitions*, The Lisbon Group/MIT Press, Boston 1995.
- <sup>34</sup> B. Amoroso, *Apartheid globale*, Edizioni lavoro, Roma 1999, pp. 24-25; 45-48.
- <sup>35</sup> J. Stilitz, *Un'economia per l'uomo*, Castelvecchi, Roma 2016, p. 17.
- <sup>36</sup> B. Amoroso, *Apartheid globale*, cit.
- <sup>37</sup> S. Sideri, *Globalisation's dilemma: Economics Blocs or Gobal Economics Apartheid?*, «The European Journal of Development Research», vol. 11, n. 2, 1999.
- <sup>38</sup> B. Amoroso, *Apartheid globale*, cit., pp. 23-24.
- <sup>39</sup> A. Abbar, *Il rischio comunitarista e gli stereotipi etnici*, cit., p. 119.
- <sup>40</sup> G. Sapelli, *Italia, ecco come non morire schiavi di Francia e Germania*, «Il Sussidiario», 28 settembre 2017, disponibile in: <http://www.ilsussidiario.net/News/Politica/2017/9/28/IL-CASO-Sapelli-Italia-ecco-come-non-morire-schiavi-di-Francia-e-Germania/784583/> [2 novembre 2017]
- <sup>41</sup> Si veda sotto per una definizione del concetto.
- <sup>42</sup> G. Sapelli, *Il dramma non sono i neonazi ma l'avanzata dei fanatici dell'austerità*, intervista di Lorenzo Maria Alvaro, «Vita», 26 settembre 2017, disponibile in: <http://www.vita.it/it/article/2017/09/26/sapelli-il-dramma-non-sono-i-neonazi-ma-lavanzata-dei-fanatici-dellaus/144600/> [2 novembre 2017].
- <sup>43</sup> K. Das, *Le sfide della diversità*, cit., p. 18.
- <sup>44</sup> L. Emongo, *Intercultura e vita*, «InterCulture», 18, 2010, pp. 57-58.
- <sup>45</sup> K. Das, *Le sfide della diversità*, cit., p. 18.
- <sup>46</sup> B. Amoroso e S. G. y Paloma, *Persone e comunità*, cit., p. 64.
- <sup>47</sup> *Ivi*, p. 68.
- <sup>48</sup> *Ivi*, p. 69.
- <sup>49</sup> *Ivi*, p. 70.
- <sup>50</sup> L. Festa e G. Sapelli, *Italia. Se la Merkel è Carlo V. Dalla resa di Milano al sacco di Roma*, GoWare, Firenze 2014.

- <sup>51</sup> A. Somma, *Maastricht, l'Europa della moneta e la cultura ordoliberal: storia di una regressione politica*, in A. Barba, M. D'Angelillo, S. Lehdorff, L. Paggi, A. Somma, *Rottamare Maastricht. Questione tedesca, Brexit e crisi della democrazia in Europa*, DeriveApprodi, Roma 2016, p. 39.
- <sup>52</sup> F. Cardini, *Astrea e i Titani. Le lobbies americane alla conquista del mondo*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. XI.
- <sup>53</sup> J. Stiglitz (2002), *La globalizzazione e i suoi oppositori*, Einaudi, Torino 2002.
- <sup>54</sup> B. Amoroso, S. G. y Paloma, *Persone e comunità*, cit., pp. 27-8.
- <sup>55</sup> M. De Carolis, *Il neoliberalismo, la crisi e la rifeudalizzazione della società*, «Politica & Società», 1, 2016, pp. 73-90.
- <sup>56</sup> M. Magatti, *La grande contrazione. I fallimenti della libertà e le vie del suo riscatto*, Feltrinelli, Milano 2012, p. 56.
- <sup>57</sup> *Ivi*, pp. 23-42.
- <sup>58</sup> G. Sapelli, *L'Aquila, 16 febbraio 2017* [video file]. Disponibile in: <https://www.youtube.com/watch?v=Y6pNz9fcPdU> [28 aprile 2017].
- <sup>59</sup> B. Amoroso e A. Chierigatti, *Cooperazione allo sviluppo: un 'cavallo di Troia'?* cit., p. 11.
- <sup>60</sup> *Ivi*, pp. 11-12.
- <sup>61</sup> *Ivi*, p. 13.
- <sup>62</sup> G. Sapelli, *Caos Med*, cit., p. 27.
- <sup>63</sup> Papa Francesco, *Stiamo vivendo in una terza guerra mondiale a pezzetti*, «www.papafrancesco.net», 26/08/2014, <http://www.papafrancesco.net/stiamo-vivendo-in-una-terza-guerra-mondiale-a-pezzetti/> [10 settembre 2017]
- <sup>64</sup> Papa Francesco, *Omelia del Santo Padre Francesco al Cimitero Americano di Nettuno*, Giovedì, 2 novembre 2017, disponibile in: [https://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2017/documents/papa-francesco\\_20171102\\_omelia-defunti.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2017/documents/papa-francesco_20171102_omelia-defunti.html) [7.11.2017]
- <sup>65</sup> W. R. Bion (1961), *Esperienze nei gruppi e altri saggi*, Borla, Roma 1986; D. Anzieu (1981), *Il gruppo e l'inconscio*, Borla, Roma 1986; J. Chasseguet-Smirgel (1975), *L'ideale dell'Io. Saggio psicoanalitico sulla 'malattia d'idealtà'*, Raffaello Cortina, Milano 1991.
- <sup>66</sup> O. F. Kernberg (1998), *Le relazioni nei gruppi. Ideologia, conflitto, leadership*, Raffaello Cortina, Milano 1999, p. 22.
- <sup>67</sup> S. Freud (1921), *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in *Opere complete*, vol. 9: *L'Io e l'Es e altri scritti*, Bollati Boringhieri, Torino 1977.
- <sup>68</sup> V. Giacchè, *Anschluss. L'annessione. L'unificazione della Germania e il futuro dell'Europa*, Imprimatur, Reggio Emilia 2013.
- <sup>69</sup> K. Das, *Le sfide della diversità*, cit., p. 20. A p. 23 aggiunge: «A mio avviso, sono il sistema dominante e le forze omogeneizzatrici a doversi assumere la responsabilità di mutare i loro meccanismi. Se non si fa questo cambiamento, parlare di dialogo, di interculturalità e di pace diventa futile, sia a livello locale che a livello globale».
- <sup>70</sup> B. Amoroso e S. G. y Paloma, *Persone e comunità*, cit., p. 102.
- <sup>71</sup> *Ivi*, p. 103.
- <sup>72</sup> L. Emongo, *Intercultura e vita*, «InterCulture», cit., pp. 49 e 55.
- <sup>73</sup> A. Abbar, *Il rischio comunitarista e gli stereotipi etnici*, cit., p. 119.
- <sup>74</sup> L. Emongo, *Intercultura e vita*, «InterCulture», cit., pp. 49 e 55.
- <sup>75</sup> A. Abbar, *Il rischio comunitarista e gli stereotipi etnici*, cit., p. 119.
- <sup>76</sup> *Ibidem*.
- <sup>77</sup> L. Emongo, *Intercultura e vita*, cit., p. 49.
- <sup>78</sup> K. Das, *Pensare diversamente l'interculturalità*, «InterCulture», 11, 2008, p. 49
- <sup>79</sup> R. Panikkar, *Pace e interculturalità*, cit, p. 13.
- <sup>80</sup> *Ibidem*.
- <sup>81</sup> *Ivi*, p. 14.
- <sup>82</sup> *Ivi*, pp. 135-36.
- <sup>83</sup> K. Das, *Le sfide della diversità*, cit., p. 24.