

TEMA

Globalizzazione, migranti e cittadinanza

Introduzione
Globalizzazione, migranti e cittadinanza
Salvo Leonardi

1. Fra gli elementi che maggiormente concorrono a definire l'attuale fase di globalizzazione vi è senz'altro il nuovo, gigantesco impulso assunto dalle migrazioni internazionali. Pur non trattandosi affatto di un fenomeno specifico della nostra era – essendo da sempre in atto, soprattutto a seguito delle grandi scoperte geografiche – esso ha assunto oggi un rilievo senza precedenti, grazie anche alle straordinarie potenzialità offerte dai mezzi di trasporto e dalle tecnologie della comunicazione di massa. Diaspore della speranza, diaspore del terrore, diaspore della disperazione, come le definisce l'antropologo indiano Arjun Appadurai.

Manifestazione della modernità come pochi altri, il fenomeno delle migrazioni internazionali sembra di quest'ultima rilevare i tratti già magistralmente intuitsi da Marx, nella sua celebre descrizione secondo la quale – al suo contatto – «tutto ciò che è solido si dissolve nell'aria». Una rappresentazione «liquida» (o se si preferisce «gassosa») della condizione tardo-moderna (Bauman, 2002), che ben si attaglia alla descrizione della crisi che investe, insieme a tutti gli altri, gli assetti epistemologici ereditati dal Novecento.

Come è stato rilevato, viviamo un'epoca nella quale all'uniformità tecnico-economica su scala globale sembra corrispondere una crescente differenziazione etico-culturale. Una *contemporaneità del non contemporaneo* – per dirla con Ernst Bloch – le cui cause rinviano, per un verso, a quell'evento squisitamente moderno rappresentato dalla razionalità occidentale e, per un altro, alla *irruzione della questione coloniale nel cuore stesso dell'Europa*, attraverso la pressione migratoria che la periferia del mondo esercita sempre di più sui centri metropolitani del potere globale.

Una vasta e preoccupante fenomenologia sociale attesta oggi – in tante parti del mondo – la difficoltà in cui versa il rapporto fra popolazioni migranti e società di accoglienza, con fenomeni particolarmente odiosi di raz-

* Salvo Leonardi è ricercatore presso l'Ires nazionale.

zismo e di xenofobia. Il discorso pubblico risulta pervaso da ciò che Tahar Ben Jalloun definisce «l'ossessione dello straniero», dell'altro, del «clandestino». Clandestini – scrive Annamaria Rivera in uno dei saggi che compongono la monografia che presentiamo – è una parola-chiave delle retoriche maggioritarie, con una indebita e nefasta sovrapposizione politico-amministrativa tra frontiera, crimine e immigrazione. Delitti e crimini compiuti da immigrati ricevono una risonanza mediatica colpevolmente tendenziosa (Dal Lago, 2001), in grado di alimentare paure e risentimenti fra quanti – nella popolazione – vivono con crescente spaesamento il mutamento globale di cui si sentono spettatori passivi. Del resto, come fanno notare i sociologi, se la gente considera un fenomeno reale, questo risulterà reale nelle sue conseguenze. Anche a dispetto dei dati e delle informazioni «oggettive» di cui si dispone o delle analisi razionali che dovrebbero ispirare il confronto pubblico. Questo, purtroppo, è quanto possiamo constatare oggi in rapporto alla percezione di massa intorno al nesso immigrazione/diffusione del crimine. Episodi inquietanti si susseguono a ritmo sempre più intenso, con manifestazioni sempre più aggressive e persecutorie ai danni dei migranti, condotte per l'iniziativa spontanea di fantomatici comitati cittadini per la vigilanza e l'autodifesa territoriale, ma anche per via amministrativa. Si rimuove, si omette di considerare che, in un paese come il nostro, il crimine e la corruzione, a ogni livello, rimangono innanzitutto un prodotto specificamente nazionale. Che il nostro è un paese che come pochi altri – quanto meno in Europa – ha conosciuto fino a tempi recenti i dolori e le umiliazioni dell'emigrazione di massa, della diffidenza e del disprezzo altrui.

Come in altre cupe stagioni della storia europea, la fobia del diverso – alimentata ad arte dal populismo cinico e rozzo dei nuovi «imprenditori della paura» – rischia di assumere i tratti della caccia al capro espiatorio in cui, dietro l'alibi della legalità, si cela una prospettiva che ha rinunciato a perseguire le cause sociali che generano povertà ed esclusione, per colpire – più direttamente, e comodamente – i poveri e gli esclusi. Fra gli studi di filosofia e storia sociale più pregevoli, realizzati nella seconda metà del Novecento, ve ne sono parecchi che hanno indagato in chiave storico-genealogica la persecuzione sistematica delle minoranze, dei matti, dei poveri e dei vagabondi. Attraverso dispositivi normativi e disciplinari di controllo sociale estremamente pervasivi e sofisticati. Sembrava roba del passato, invece ecco che ci risiamo.

2. Come in ogni epoca storica, anche in questa il contatto fra sistemi sociali e culture non avviene in condizioni di uguaglianza, essendo piuttosto l'asimmetria il tratto distintivo di tale contatto. Un'asimmetria in grado di generare forme di contrasto, ma anche di ibridazione reciproca, entrambe suscettibili di letture e interpretazioni tutt'altro che univoche. Fra quelle più note vi è certamente la tesi di una sostanziale irriducibilità delle identità locali al globale, foriera di una sorta di *scontro di civiltà* fra ciò che, per comodità, possiamo etichettare – con Barber – *Mac-World* e *Jihad-World*; fra universalismo di matrice illuminista e, ad esempio, i cosiddetti «valori asiatici». Di contro, e sulla base di valutazioni e preoccupazioni a volte antitetiche, vi è la tesi secondo la quale sarebbe in atto, con la globalizzazione, un'omologazione e un'unificazione più o meno forzata al predominio occidentale, da intendersi – secondo i punti di vista – come «fine della storia» (Fukujama, 1996) o piuttosto come «occidentalizzazione del mondo» (Latouche, 1992; Bourdieu, 2001). Si tratta, con ogni probabilità, di «due mezze verità», poiché – come è stato correttamente rilevato – la ripresa dei temi etnici e identitari nel mondo *glocal* si iscrive interamente, e a uguale titolo, nella logica della globalizzazione (Marramao, 2003). Una reazione contro il *grande freddo* provocato dall'esperienza dello sradicamento e del dissolvimento dei vecchi legami sociali, con lo scopo di salvaguardare un orizzonte di senso, di significato. Una riscoperta del particolarismo identitario, condotta nostalgicamente in nome di tradizioni o comunità per lo più inventate o immaginate (Hobsbawm-Ranger, 1983; Anderson, 1996). A dispetto delle ambiguità semantiche e politiche che contraddistinguono questa riscoperta, essa non può essere liquidata e banalizzata come una mera illusione. Questa riscoperta – questo tentativo strenuo di reincantamento post-secolare del mondo – emerge infatti in un contesto di reale derilizione, nella quale i perdenti della globalizzazione assistono, con sconcerto, ai profondi mutamenti del proprio ambiente umano, ritenuti l'effetto di una discriminazione comune compiuta ai loro danni (Nicolas, 2003).

L'origine di molti equivoci nell'attuale discorso pubblico su immigrazione e differenze culturali risiede in ciò che Amartya Sen definisce il «riduzionismo solitarista dell'identità umana»: «un'illusione per dividere gli individui in categorie straordinariamente rigide che possono essere usate per istigare scontri fra gruppi» (2008; p. 180). Non si coglie adeguatamente il carattere storico, contingente e relazionale di ogni civiltà.

Questa critica non riguarda soltanto quanti semplificano in modo spesso approssimativo o caricaturale le identità altrui (il cosiddetto «orientalismo» di cui ha parlato Said o, di rimando, l'«occidentalismo» di cui parlano ora Buruma e Margalit), ma anche coloro che, in nome di un malinteso senso dell'orgoglio «etnico» o nazionalistico, pensano di imbalsamare le proprie (o le altre) culture, erigendo nuove barriere fondamentaliste contro i «rischi» incombenti della contaminazione interculturale. Quasi che le culture fossero essenze, prodotti «puri» e immutabili, da salvaguardare alla stregua delle specie che arricchiscono la bio-diversità. Gli antropologi concordano piuttosto nel ritenere che le culture e le identità siano sempre inventive e mutevoli, vivendo – come diceva Aimé Césaire – per «impollinazione e per trapianto». James Clifford ha scritto: «Allorché si interviene in un mondo interconnesso si è sempre, in varia misura, *inautentici* [...]. L'identità è congiunturale, non essenziale» (1993; p. 24).

Se non vogliamo convergere allo scontro delle civiltà teorizzato da Huntington, sia pure da altri punti di partenza e percorsi, dobbiamo ammettere che il conflitto, prima di tutto, si genera in seno a ciascuna civiltà. Non soltanto *fra* società, ma sin *dentro* alle società, fra gruppi e all'interno dei singoli gruppi. E persino a livello di ciascun individuo, come attestano le recenti teorie psico-sociali del cosiddetto *multiple self*, del *métissage* identitario, delle appartenenze multiple. Come ha scritto Iain Chambers: «Non si tratta di evocare l'altro come minaccia o speranza, ma di interrogare noi stessi» (2003; p. 146)

3. La gestione politica delle differenze che si determinano sul terreno identitario – ad esempio quello etico-religioso – ha conosciuto in Europa, e poi negli Stati Uniti, un antico e serrato confronto teorico, seguito alle guerre di religione, e incentrato – dalla pace di Westfalia in poi – sulla nozione di tolleranza e del suo perimetro variabile di inclusione/esclusione (Walzer, 1998; Lanzillo, 2001). Nel conflitto che, in quella fase, aveva opposto cattolici e protestanti, un esponente di quest'ultimo fronte – John Locke – si chiedeva: «Possiamo essere tolleranti con gli intolleranti?». Un'interrogazione retorica, posta per escludere i «papisti» dalla sfera di influenza politica nell'Inghilterra riformata. E in effetti la tradizione liberale, all'atto pratico, si è rivelata storicamente molto meno liberale di ciò che pretendeva di essere. Fu in nome di valori illuministici e liberali che, esattamente due secoli fa, l'Inghilterra bandì la tratta internazionale degli schiavi nel nord Atlantico, avviando però di fat-

to la stagione del dominio coloniale europeo. È in nome dell'esportazione della civiltà e dei diritti dell'uomo che si sono compiuti, e si compiono tuttora, grandi crimini contro gli uomini e le donne in carne e ossa.

L'interrogativo di Locke torna comunque a porsi ogni qual volta la sfida della diversità giunge a toccare terreni e sfere normative ritenute non suscettibili di negoziazione e dunque di compromesso. Nelle democrazie contemporanee il problema è parso riacutizzarsi in rapporto all'esistenza al proprio interno di gruppi che professano ideologie anti-democratiche o religioni con forte valenza politica. Fin dove può e si deve spingere l'accoglimento politico e giuridico di istanze che, sul piano dei valori che le sottendono, collidono col sistema culturale e normativo del paese ospitante? Di fronte alle nuove domande di cittadinanza, basate sulle lotte per il riconoscimento (Honneth, 1992), l'argomento prudenziale secondo il quale la tolleranza è una necessità giuridica e politica senza vere alternative si rivela inadeguato e insufficiente. Come inadeguato e insufficiente appare, di fronte ai nuovi conflitti identitari, il dispositivo normativo con il quale per lungo tempo lo Stato nazionale europeo ha saputo governare e tenere sotto controllo il conflitto distributivo, generato sul terreno dei rapporti economici di produzione. La struttura di classe della società permane, ma si complica fortemente, cosicché la sua percezione può risultare soggettivamente attenuata e/o fuorviata dall'insorgenza di fattori quali il genere, la razza, la religione, l'etnia o la nazionalità (Thift, Williams, 1987). La critica femminista da un parte, e quella postcoloniale dall'altra, stringono oggi in una morsa l'analisi più tradizionalmente classista della società, incentrata sul primato mono-causale e un po' economicistico dei soli rapporti di produzione.

Nel pensiero politico moderno è a lungo prevalsa una concezione razionalistica e universalistica del diritto, di derivazione illuminista, basata sull'uguaglianza formale dei diritti e sul primato dell'individuo sulle relazioni comunitarie. Propria della tradizione repubblicana e assimilazionista francese, essa procede «per sottrazione» (Vigna, Zamagni, 2002), guardando cioè all'uomo per ciò che egli ha in comune con l'altro *a prescindere*, decurtando le differenze sia materiali sia identitarie in cui ciascuno è concretamente situato. Il particolarismo culturale verrebbe riconosciuto nella sfera privata, laddove nella sfera pubblica varrebbe esclusivamente il principio dell'uguaglianza formale fra tutti gli individui. Questo approccio, basato sul principio di secolarizzazione e sulla neutralità procedurale dei diritti nei riguardi delle differenze etnico-religiose, si ritrova oggi nel filone *liberal* del

dibattito internazionale (Rawls, 1994; Habermas, Taylor, 1998; Kymlicka, 1999), e ispira – oltre al famoso modello di integrazione francese – gran parte del cosiddetto *globalismo dei diritti* propugnato dai *Western Globalists*, sostenitori della democrazia cosmopolita (Beck, 2003; Archibugi *et al.*, 1993).

Di fronte al «politeismo dei valori» delle nostre società multietniche e multiculturali, e all'impossibilità di raggiungere un elevato livello di consenso intorno alle grandi opzioni etico-valoriali, sul significato di vita degna, il diritto deve limitarsi a fornire una cornice neutra e relativamente condivisa riguardo alle procedure che legittimano l'esercizio del potere. Nella sua versione – a nostro avviso – migliore, questo approccio è quello per cui «il buon regime politico è quello che tende a favorire il massimo di pluralismo culturale compatibile con il proprio mantenimento» (Caillé, 2003).

A questo approccio si contrappone un composito filone di critici, di varia ispirazione, accomunato da una critica intransigente dell'universalismo illuministico. Comunitarismo, differenzialismo e relativismo culturale confutano oggi il presupposto filosofico dell'universalismo dei diritti, a lungo egemone nel discorso filosofico post-illuminista, fondato sull'esistenza di un'unità morale del genere umano, di un qualcosa come una società civile globale. Per quanto animato di buoni intendimenti, l'umanesimo universalista rivelerebbe un pregiudizio arrogante ed etnocentrico (europeo e occidentale), che impedisce di riconoscere il pluralismo delle tradizioni culturali, politiche e giuridiche diverse da quelle occidentali e tendenzialmente irriducibili a questa sorta di *reductio ad unum* del genere umano (Zolo, 1998). Ossessionato dal primato razionalistico del *logos*, l'approccio universalistico espungerebbe dalla sua sfera la fede religiosa, la tradizione orale, il corpo, il dono, come forme altrettanto legittime di espressione identitaria. Franz Fanon parlava di «delirio manicheo» delle società coloniali, con una pretesa universalistica del tutto peculiare e circoscritta sul piano storico-geografico. «Riprovincializzare l'Europa», l'Occidente, è l'invito che viene rivolto oggi da quei filoni culturali più severamente critici verso l'egemonismo globale – per alcuni neo-imperiale – esercitato da quanti abitano questa parte del globo (Chakrabarty, 2004; Taylor, 2004).

Secondo questa prospettiva, le differenti identità collettive oggi presenti nei centri metropolitani della globalizzazione andrebbero ugualmente riconosciute e affiancate dentro una cornice normativa di stampo multiculturalista, basata su politiche socio-economiche di *affirmative actions* a favore dei

gruppi etnico-linguistici più disagiati. Questo modello di integrazione caratterizza in particolare i paesi anglosassoni e del Nord Europa.

Se del modello francese di integrazione si è contestata l'arroganza assimilazionistica, di quello anglosassone si è lamentata la deriva segregazionista. Qui il rischio è quello di favorire e alimentare una logica dei «ghetti contigui» e non comunicanti, in cui si enfatizzano le differenze per blindarle, in definitiva, da ogni possibile contaminazione. Basti pensare all'istituzione scolastica, articolata e «balcanizzata» in rapporto alle diverse comunità etnico-religiose.

Per quanto animato da intendimenti meritori, l'approccio multiculturalista di stampo anglosassone rischia di rivelarsi quanto meno paternalistico, avallando per via amministrativa, in seno ai diversi gruppi, uno status quo opprimente e patriarcale, basato sulla prepotenza degli uomini sulle donne, degli adulti sui minori, della maggioranza dei «normali» sulle minoranze interne devianti (Okin Moller, 2006; Sassen, 2002; Nussbaum, 2000). Il pensiero democratico ha teorizzato i diritti fondamentali precisamente come diritti *contro* il rischio dello strapotere della maggioranza. Ogni soggetto dovrebbe avere un uguale diritto sia alla *particolarità*, condizionata dal nascere e dal vivere in un contesto comunitario determinato, sia all'*universalità*, da intendersi come diritto di prendere anche le distanze dal suddetto contesto (Caillet, 2003). Nessun processo di soggettivazione può aver luogo senza il riconoscimento di una capacità degli individui, per quanto relativa, di esercitare un controllo riflessivo sulla propria esistenza. Dunque, se lo Stato deve riconoscere ai gruppi di minoranza il diritto a margini significativi di autonomia e di dissenso rispetto ai valori dominanti di una società, anche i gruppi di minoranza devono ammettere questa possibilità nei riguardi di ciascun individuo al proprio interno. Questa è in sostanza la contestazione che un pensatore *liberal* come Habermas muove incisivamente a Taylor, in un celebre confronto filosofico sul tema del multiculturalismo (1998).

Perché dovremmo seguire le idee locali o tradizionali, si è chiesta Martha Nussbaum, piuttosto che le idee migliori che possiamo trovare?

Il timore di apparire politicamente scorretti ha indotto molti intellettuali e politici progressisti occidentali a tacere o indulgere verso le intolleranze e le prepotenze perpetrate in molte regioni del globo. E il relativismo differenzialista di cui si accennava poc'anzi ha fornito un alibi teorico e politico a queste posizioni. Scrive Amin Maalouf: «A coloro che hanno sofferto per l'arroganza coloniale, per il razzismo, per la xenofobia, noi perdoniamo gli

eccessi della loro arroganza nazionalistica, del loro razzismo e della loro xenofobia, e ci disinteressiamo proprio per questo della sorte delle loro vittime, per lo meno finché non sono stati fatti scorrere fiumi di sangue» (1998; p. 36). Mentre scriviamo queste note, un'ondata di violenza xenofoba sta scuotendo il Sudafrica, paese simbolo – per decenni – della lotta al razzismo e all'apartheid.

Il dibattito è aperto e rappresenta uno dei terreni più fecondi su cui in questi decenni si viene esercitando il meglio del pensiero filosofico, politico e giuridico. Se ci è concesso, ci limitiamo a interrogarci dubbiosi se vi sia più euro-centrismo nel ritenere che il diritto all'integrità fisica e psichica di ogni uomo e ogni donna, alla libertà di pensiero o a un minimo di pluralismo politico siano principi e diritti tendenzialmente universali, o piuttosto nel ritenere che tali principi siano – nel bene e nel male – una prerogativa esclusiva e inesportabile del solo Occidente. Autori come Sen e Appadurai hanno criticato questo approccio in rapporto alla società indiana; Maxime Rodinson ed Edward Said hanno proceduto analogamente riguardo ai valori profondi dell'Islam, rivelando come anche fuori dall'Occidente vi siano le condizioni storiche per poter sviluppare la democrazia e il rispetto dei diritti umani fondamentali. «Perché pensare che i diritti dell'uomo sono un concetto che ha pertinenza solo fra gli Urali e la riva nord del Mediterraneo?», si chiedevano alcune femministe arabe interpellate dal *Manifesto* qualche tempo fa.

Occorre dunque pensare a quello che una studiosa come Sehila Benhabib chiama «universalismo interattivo». Un processo di *civilizzazione multiversale*, in grado di assumere e valorizzare pluralisticamente quelle differenze che attraversano e animano le categorie di Occidente e di Oriente, entrambi meno monolitici di quanto ideologie e senso comune non facciano oggi credere.

4. Lo scenario che abbiamo di fronte richiede in ogni caso di dotarci di strumenti concettuali adeguati, in grado di afferrare il carattere complesso e molteplice delle nuove migrazioni internazionali. L'editoria sociologica e giuridica più legata al mondo sindacale si è confrontata ripetutamente, e in modo molto autorevole, su questo tema. Per quello che ci riguarda più da vicino, mi limito a ricordare i rapporti dell'Ires sull'immigrazione, giunti quest'anno alla quinta edizione, o le recenti monografie contenute nella *Rivista Giuridica del Lavoro* o nella *Rivista delle Politiche Sociali*. Anche i *Quaderni di Rassegna Sindacale* desiderano offrire un proprio contributo ai lettori, secondo

quell'approccio interdisciplinare che li contraddistingue, su terreni rimasti fin qui meno battuti dalla pubblicistica a noi più affine. Ne abbiamo ricavato un numero di grande interesse e pregio, al quale hanno concorso – e la cosa ci onora molto – alcuni fra i maggiori e più noti esperti italiani di immigrazione.

Il nesso fra migrazioni, lavoro, integrazione e cittadinanza – dal punto di vista dell'azione sindacale – non può esaurirsi nell'esegesi giuridica dell'apparato normativo-amministrativo, come del resto la conoscenza socio-economica del fenomeno non può definirsi sufficiente se – indagando esclusivamente le dinamiche nel mercato del lavoro – esula dal considerare alcuni degli elementi che si evocavano poc'anzi. Come interpretare, altrimenti, il riconoscimento dei *diritti culturali* richiesto da quei lavoratori immigrati che riscoprono bisogni nella sfera etico-religiosa che sembravano sopiti, di cui fanno ora carico la rappresentanza del sindacato, come nel caso dell'ostentazione di simboli confessionali o della richiesta di introdurre nei luoghi di lavoro il rispetto delle regole religiose in tema di prescrizioni alimentari o dello svolgimento di pratiche rituali (preghiere, digiuno ecc.)? In base a quale presupposto politico-filosofico si è scelto, in un sindacato come la Cgil, di escludere logiche di *affirmative actions*, ad esempio attraverso una contrattazione collettiva specializzata per i gruppi più svantaggiati (immigrati inclusi), in favore di una strategia rivendicativa basata su richieste indistintamente rivolte all'emancipazione di tutti i lavoratori, senza riguardo specifico alle loro condizioni soggettivo-identitarie? E ancora, come potremmo accostarci all'analisi del voto operaio per partiti razzisti e xenofobi – che tanto comprensibilmente ci assilla e ci sconcerta – senza interrogarci sulla natura dei nuovi conflitti che, sul terreno dell'alterità e del riconoscimento, affiancano il tradizionale conflitto fra capitale e lavoro?

Nel suo importante studio sulla differenza culturale in una prospettiva sociologica, Michel Wieviorka suggerisce l'impiego di tre registri: quello storico-sociologico, quello filosofico-politico e quello politico-giuridico. Registri che ricorrono, con dosaggi diversi, nei contributi che abbiamo sollecitato e raccolto in questa monografia dei *Quaderni di Rassegna Sindacale*, dedicata al tema della globalizzazione, dei migranti e della cittadinanza.

Al registro storico-sociologico si iscrivono la maggior parte dei contributi, per lo più inquadrati in una prospettiva politico-filosofica implicita o dichiarata, ma sempre con un'attenzione particolare rivolta alle politiche pubbliche – statuali e non – rivolte all'integrazione dei migranti. Annamaria Ri-

vera si incarica di tracciare alcuni fondamentali chiarimenti semantici, a partire dalla domanda intorno alla nozione di migrante e di immigrato. Nozione ambigua, che combina criteri etnici – già stigmatizzati altrove dall'autrice per la loro valenza fortemente equivoca e fuorviante (2001; 2003) – con l'alterità culturale e religiosa, e ancora con criteri di classe. «Immigrati – scrive Rivera – non si è, si diventa nel momento in cui si è catturati all'interno del sistema di potere, di gerarchie, di norme e di modelli attraverso i quali la società d'approdo costituisce, in modi cangianti, la figura dell'immigrato». A fare la differenza fra straniero e immigrato «non è qualche criterio formale, bensì la storia, l'ideologia e la collocazione di classe». Riprendendo un concetto già elaborato e proposto da Sayad, la condizione socio-esistenziale del migrante è caratterizzata da una «doppia assenza», attestata dal sentirsi né del tutto di qua né del tutto di là. Rivera diffida espressamente di alcune fra le maggiori narrazioni post-moderne (ci si scuserà l'ossimoro), caratterizzate da paesaggi migratori nelle quali paiono esaltarsi «soggettività nomadiche felicemente coinvolte in va-e-vieni territoriali e identitari, non distinguendo adeguatamente fra processi culturali e condizioni economiche, sociali e di status, di classe dei migranti, determinate da un neoliberalismo che produce e riproduce un sotto o semi-proletariato transnazionale».

Un rischio condiviso da Miguel Mellino, nel suo contributo su un filone di pensiero che pure – in alcune sue componenti – sembrerebbe esporsi al rilievo mosso da Rivera. Fra i maggiori studiosi italiani di *cultural studies* e reduce da un importante libro-intervista con Stuart Hall (2007), uno dei padri riconosciuti della cosiddetta Scuola di Birmingham, Mellino presenta al lettore alcuni dei contenuti essenziali che caratterizzano un filone molto fecondo e in voga, soprattutto nelle vecchie aree di influenza britannica: gli studi post-coloniali. Eclettica e interdisciplinare nei suoi riferimenti teorici di base (fra cui spicca molto Antonio Gramsci), la critica post-coloniale risulta indispensabile per capire oggi il nesso fra identità culturali e nuove diaspore. Essa indica «la prosecuzione della lotta anticolonialista del passato da parte dei migranti post-coloniali, sebbene con altri mezzi, con strumenti e politiche diverse e, questa volta, nel territorio e sul terreno stesso degli ex colonizzatori». L'aggettivo post-coloniale sta a significare «la persistenza di una condizione coloniale nel mondo contemporaneo [...] all'interno dello spazio degli ex centri coloniali». Grazie a questo approccio si può cogliere bene il «processo di gerarchizzazione della cittadinanza moderna, con la quale torna in campo la vecchia distinzione del diritto coloniale, che distingueva fra citta-

dini (gli europei) e i sudditi (gli abitanti delle ex colonie)». Analogamente, Rivera parla di «meteci trasmigranti» per descrivere una situazione neo-ser vile, di proletari stranieri privi della cittadinanza riconosciuta ai membri della *polis*. Una cittadinanza – quella dei nuovi meteci – sempre parziale, revocabile e precaria, in virtù della quale l'immigrato finisce in balia di chi è più forte di lui e, di norma, ne abusa.

Un altro approccio di grande interesse e utilità, per capire la natura complessa dei fenomeni migratori, è rappresentato dal transnazionalismo. Ne parlano diffusamente Eleonora Castagnone, Anna Ferro e Petra Mezzetti. Si tratta di un ramo della ricerca socio-antropologica che indaga «quei processi e quelle pratiche che formano e sostengono le relazioni multiple familiari, economiche, sociali, organizzative, religiose e politiche dei migranti, in maniera simultanea». Relazioni trans-nazionali nel senso che travalicano i confini sulla base di un unico continuum sociale. Un approccio che si interseca con le varie forme di co-sviluppo coi paesi di destinazione e un'esperienza di associazionismo transnazionale particolarmente interessante, come nel caso dei senegalesi presenti in Italia. Un canale di integrazione al contempo *infra-sociale*, nel paese di emigrazione, e *inter-sociale*, fra questo e il paese di origine.

A proposito di paese di origine, Fabio Viti – antropologo all'Università di Modena – ci offre uno spaccato di estremo interesse su una realtà come quella dell'Africa subsahariana, di cui sappiamo poco o nulla, in special modo per ciò che attiene alle culture, alle pratiche e ai diritti legati alla sfera lavorativa. Eppure da quelle regioni proviene una componente relevantissima dell'immigrazione europea e anche italiana.

5. Per ciò che attiene alle politiche di integrazione, sociologia, filosofia e diritto si saldano nei diversi modelli di integrazione posti in essere, o tentati, a livello di Stati nazionali. Ricordavamo poc'anzi la differenza che si è soliti rinvenire fra l'approccio francese, universalistico e assimilazionista, e quello anglosassone, basato sul multiculturalismo e sulle *affirmative actions*. Ciascuno di questi due ideal-tipi, in particolare quello anglosassone, ha ricevuto svariate declinazioni a livello nazionale: in Canada, in Australia, negli Stati Uniti, in Gran Bretagna, in Olanda, nei paesi scandinavi.

Vi sarebbe poi un modello mediterraneo di integrazione distinto da quello praticato nei paesi dell'Europa settentrionale. Esso riguarda paesi come l'Italia, la Grecia o la Spagna, che nell'arco di pochi anni si sono trasformati da

paesi di emigrazione in paesi di immigrazione. Del modello mediterraneo parla Enrico Pugliese, che dipana il proprio discorso intorno a due questioni fondamentali: quella relativa alla concomitanza con cui quest'area determina un cambiamento di ruolo sulla scena migratoria internazionale, e quella delle eventuali convergenze/divergenze fra i modelli nazionali di questa regione. Attraverso un'attenta ricostruzione di quest'area – oggetto da tempo di studi storico-sociali da parte della scuola braudeliana e delle cosiddette economie-mondo – Pugliese suggerisce mappe concettuali che ripercorrono le fasi e le caratteristiche dell'esperienza migratoria nel bacino del Mediterraneo. Fra i vari aspetti caratterizzanti, vi è quello in base al quale l'immigrazione in questi paesi ha luogo in un'epoca di chiusura delle frontiere: chiusura che si esercita giustappunto nei confronti di quelli che sono definiti extra-comunitari. Dal punto di vista dei mercati del lavoro locali, essi sono determinati da una domanda di lavoro che – scrive Pugliese – «riflette non solo le caratteristiche dell'economia, ma anche le caratteristiche della società locale. L'occupazione degli immigrati nell'agricoltura e nell'edilizia è espressione del primo aspetto, mentre l'occupazione nell'area dei servizi alle persone (in particolare nel campo dell'assistenza agli anziani) è espressione del secondo». Dopo una lunga fase caratterizzata da precarietà e segregazione di genere, la presenza di immigrati nell'Europa del Sud comincia ad avere caratteristiche in parte diverse, con un processo di stabilizzazione, quindi di uscita dal precariato, «grazie anche alle politiche di integrazione che fra tante difficoltà hanno finito poi per essere applicate nei paesi del Mediterraneo, con una posizione più avanzata di Italia e Spagna, ma con una tendenza generale alla normalizzazione, per così dire, del flusso».

Sottospecie del modello europeo abbiamo infine il modello italiano, di cui parlano più diffusamente Maurizio Ambrosini, Piero Soldini e Vittorio Angiolini

Dal punto di vista socio-economico il primo dato da rilevare è quello richiamato da Ambrosiani, cioè la rapidità con la quale il nostro paese si è trasformato da paese di emigrazione a paese di immigrazione. Oggi vi sono in Italia 3,75 milioni di immigrati regolari residenti. Il 40 per cento è occupato nell'industria (la media fra gli italiani è del 29), con un peso dell'8 per cento a livello nazionale.

Si consideri che ogni anno – come rileva Soldini – al mercato del lavoro italiano occorrono all'incirca 250.000 persone immigrate. I dati riportati sono piuttosto impressionanti: circa 800.000 domande presentate sulla base

del decreto flussi del 2007, che prevede una quota di 170.000 ingressi. Con un apparato amministrativo rimasto invariato dal 1990, il risultato è che – secondo dati ministeriali – solo un'esigua parte di richieste ha finora ottenuto il nullaosta.

L'idea di Ambrosini è che, «come per le classi popolari italiane, il lavoro indipendente rimane la via maestra per la promozione sociale». Fabio Viti ci spiega del resto una cosa importante a proposito dell'idiosincrasia, del disvalore con cui – in vaste parti dell'Africa subsahariana – le popolazioni considerano il lavoro salariato, che riguarda una esigua minoranza della forza lavoro di quelle aree. I rapporti di lavoro sono per lo più ispirati a criteri di informalità e paternalismo, testimoniati ad esempio dall'interminabile durata dell'apprendistato fra i giovani (anche ultra-decennale), totalmente gratuito, con orari impossibili e contenuti formativi pressoché inesistenti.

Nei riguardi di questi immigrati la società civile e la coscienza pubblica hanno finora riservato quella che l'autore chiama una «accoglienza reticente», aggravata da una regolamentazione politica ancora più riluttante, basata su regolarizzazioni a posteriori (cinque in 15 anni) e un riconoscimento di alcuni diritti sociali persino più lento di quello già posto in essere dalla società civile. Come sottolinea Soldini, «il principio ispiratore della legislazione nazionale sull'immigrazione è quello di costruire norme che rendano difficile l'ingresso legale degli immigrati, pensando che in tal modo si possa arginare il fenomeno dell'immigrazione». Un orientamento già contenuto nella legge Bossi-Fini e ora ripreso nei progetti del nuovo governo di centro-destra, col rischio – paventato dal dirigente della Cgil – di un'ulteriore regressione sia politica sia culturale rispetto alle proposte di Amato e Ferrero nella scorsa legislatura. Mentre scriviamo si sta persino discutendo della possibilità di sanzionare penalmente il reato di immigrazione clandestina.

L'immigrazione è stata ammessa in rapporto a un inserimento lavorativo, ma col minimo di diritti di cittadinanza: nel lavoro e nella società. Basti pensare alla pervicace esclusione dello *jus soli* per i bambini nati nel nostro paese, o l'esclusione del diritto di voto. O l'emblematico e maldestro tentativo, richiamato da Angiolini, intrapreso dal Comune di Milano e bocciato dal tribunale, di escludere dalla scuola materna i figli di persone immigrate extra-comunitarie, ritenute non in regola coi i documenti di soggiorno. Tale approccio, surrettiziamente mascherato dietro al principio di legalità, si basa sulla precedenza dei doveri e degli obblighi sui diritti, anche quando questi assumono, come nella vicenda evocata, i chiari e in-

derogabili tratti dei diritti fondamentali previsti da una Costituzione come la nostra, che sancisce – fra l’altro – il principio che «la scuola è aperta a tutti» (art. 34.1). L’amara constatazione di Ambrosini, a questo proposito, è che «si sono accolte le braccia ma rimangono ancora da accogliere le persone».

6. Per ciò che attiene al lavoro, la legislazione italiana prevede per gli immigrati una completa equiparazione dei diritti, e dunque: il rispetto dei diritti fondamentali della persona; il principio di non discriminazione; la parità di trattamento del lavoratore immigrato con i lavoratori italiani e comunitari; l’assunzione con contratto di lavoro subordinato a condizioni non inferiori a quelle stabilite dai contratti nazionali; l’obbligo del datore di lavoro a rispettare il trattamento retributivo e assicurativo previsto dalle leggi vigenti e dai contratti collettivi nazionali di lavoro comunque applicabili; la piena applicabilità dell’art. 36 della Costituzione.

Questo il dato giuridico-formale; nella sostanza le cose stanno in maniera meno idilliaca. Con tanto sotto-inquadramento, lavoro precario e irregolare. Tanti infortuni e pochissima formazione professionale. E poi la discriminazione nei luoghi di lavoro. Seconda una recente ricerca dell’Ires, il 60 per cento dei lavoratori immigrati dichiara di avere subito almeno una volta discriminazioni nel luogo di lavoro. In generale: «L’immigrazione trova posto, malgrado le reticenze, nella necessità di riempire i vuoti, di ricomporre le fratture, di rinnovare i ranghi del nostro modello di organizzazione sociale» (Ambrosini, 2008).

Antonello De Oto indaga il nesso fra immigrazione, identità della persona e dimensione lavorativa. Il processo di secolarizzazione che abbiamo conosciuto in Europa, sotto la spinta della riforma protestante e delle ideologie illuministe, non riguarda anche altre famiglie religiose, dove i precetti contenuti nei libri rivelati – ad esempio nell’Islam e nell’Ebraismo – assumono il carattere di prescrizioni puntuali rispetto a pratiche di culto e comportamenti sociali, ammessi o vietati, anche in ambito lavorativo. La distinzione netta fra sfera privata, nella quale potersi esprimere in completa libertà, e sfera pubblica, in cui attenersi a una sostanziale neutralità dei comportamenti, si è realizzata nella tradizione occidentale grazie a ciò che Michael Walzer ha definito come un processo di «protestantizzazione» dell’esperienza cristiana della fede religiosa, incluso il cattolicesimo post-conciliare. Processo che solo in parte si riscontra in altre tra-

dizioni religiose, in cui quella distinzione non c'è o è assai meno marcata che in Europa. Il venir meno della caratteristica quasi esclusiva del lavoratore maschio, bianco e cattolico riapre questioni che fino a tempi recenti non erano parse necessitare particolare riguardo, dal punto di vista contrattuale, sul terreno delle istanze di tipo etico-religioso della persona-lavoratore. Quella di De Oto è dunque un'interessante e originale disamina sul rapporto tra fattore religioso e dimensione lavorativa, di cui il sindacato dovrà tener conto.

Di sindacato si parla diffusamente nell'intervista a Piero Soldini, curata da Emanuele Galossi e Maria Mora, e nell'intervento di Cozzi, Mottura e Rinaldini. In quest'ultimo, ad esempio, si ricostruisce la storia dell'azione sindacale in Italia intorno ai temi dell'immigrazione e della loro integrazione sociale. Oggi gli immigrati rappresentano una quota significativa e sensibilmente in crescita all'interno dell'associazionismo sindacale. Il 10 per cento degli iscritti alla Cgil è rappresentato da lavoratori immigrati, che costituiscono però il 60 per cento dei nuovi iscritti fra il 2006 e il 2007. A fronte di ciò, resta del tutto inadeguata la presenza di immigrati all'interno degli organismi dirigenti del sindacato (fra il 3 e il 5 per cento), e fra i delegati a livello di luogo di lavoro. Occorre sapere intercettare il bisogno e le richieste di rappresentanza che provengono dalla forza lavoro immigrata, promuovendo una nuova leva di sindacalisti immigrati.

Soldini rileva come il sindacato italiano abbia sostanzialmente mirato alla valorizzazione dell'immigrazione tramite il lavoro, ritenuto lo strumento più efficace di integrazione e di emancipazione.

Anche la contrattazione collettiva, sui temi dell'immigrazione, resta su livelli sorprendentemente bassi. In base ad alcune rilevazioni compiute sugli archivi della contrattazione, risulta come non più dell'8-10 per cento dei Ccnl menzioni un qualche aspetto legato alla condizione dei lavoratori immigrati, e addirittura l'1 per cento della contrattazione di secondo livello. Le ragioni di questo dato risiedono – seppure non esclusivamente – nella scelta della Cgil, contraria a una contrattazione ad hoc, specifica, riferita agli immigrati. Un approccio che rimanda alla discussione politico-giuridica che ricordavamo prima.

Sulla base di un'analisi di campo, effettuata attraverso l'utilizzo delle interviste a immigrati nella provincia di Reggio Emilia, Cozzi, Mottura e Rinaldini offrono uno spaccato molto interessante sui progressi e i limiti

con cui il sindacato interpreta oggi la rappresentanza sociale e negoziale dei lavoratori immigrati.

Il dato più preoccupante riguarda comunque la coscienza pubblica che si registra intorno a questo fenomeno, con un sostanziale disconoscimento dell'immigrazione come parte costitutiva della società italiana (Rivera). Oppure, di una sua assunzione in senso meramente patologico, come problema sociale (Ambrosini). Basti pensare all'approccio nei confronti della condizione di irregolare, pervasa da retoriche securitarie che non considerano il fatto che due immigrati su tre, oggi regolari, sono stati irregolari in un periodo più o meno lungo della loro permanenza nel nostro paese.

Rispetto ad altri paesi europei, il caso italiano si distinguerebbe per «l'assenza di una qualsivoglia narrazione pubblica positiva dell'immigrazione e per la debolezza di quei freni inibitori, di quell'autocensura che altrove interdicono l'espressione esplicita di comportamenti ed enunciati discriminatori o razzisti. Se in Francia l'insulto *racaille*, pronunciato da un ministro dell'Interno, ha non solo provocato una rivolta lunga ed estesa da parte degli insultati, ma ha anche suscitato un'accesa polemica pubblica e lo sdegno di alcuni politici, intellettuali e *opinion makers*, in Italia gli insulti e le dichiarazioni razziste profusi quotidianamente da mass media, politici, "alte cariche dello Stato" e altri personaggi pubblici solitamente non danno luogo ad alcun *affaire*» (Rivera).

Di questa assenza di autocensura una manifestazione molto preoccupante proviene dal mondo che il sindacato e la sinistra ambiscono di rappresentare: il lavoro dipendente, gli operai. I dati sul voto politico di queste categorie, nonché le motivazioni che sono state rilevate dalle prime analisi circolate sulla stampa, attestano un feeling inquietante fra i ceti popolari e i partiti che più di altri hanno soffiato sul fuoco dell'intolleranza e del risentimento sociale contro gli immigrati. Un dato già noto agli osservatori politici di paesi come la Francia, l'Austria o la Danimarca. Se ne occupa Annamaria Rivera, e lo fa con un rilievo tanto inusuale quanto stimolante. Le analisi fin qui discusse rivelerebbero un lapsus, in quanto – scrive Rivera – omettono di considerare un semplice dato di fatto, cioè che si riferiscono a una percentuale della classe operaia *bianca* del Nord, laddove quella *non-bianca*, che pure è parte cospicua della manodopera che regge il sistema produttivo del Nord, in specie quello industriale, non ha alcun diritto di voto. Vi sarebbe in tal senso un ennesimo disconosci-

mento dei migranti come componente *legittima* della classe operaia. Anche nel discorso pubblico della sinistra e persino del sindacato.

Crediamo che su questo tema la sinistra e il sindacato debbano svolgere un'indagine approfondita, per poter porre in essere – al più presto – contromisure efficaci. Soldini suggerisce, ad esempio, una formazione sindacale di base all'intercultura, e ha ragione. La sfida è infatti drammatica. Se i confini fra destra e sinistra continuano ancora a porsi nei termini in cui li aveva magistralmente tracciati Norberto Bobbio – il diverso grado di valore conferito all'uguaglianza – allora bisogna avere piena consapevolezza dei rischi che si profilano nel momento in cui il tema dell'uguaglianza cessa di essere declinato sul terreno esclusivo e verticale dei rapporti di produzione, per investire sempre di più la sfera orizzontale della convivenza civile con quanti, per varie cause, sono diversi da noi. Il timore è che la classe operaia – nucleo centrale di qualunque coalizione progressista sul terreno del conflitto redistributivo inerente a welfare e lavoro – possa non detenere più alcun primato politico-morale, nel fronte progressista, sui nuovi e cruciali terreni in cui si ridisloca la lotta per l'uguaglianza e per il riconoscimento. Dunque l'atteggiamento verso i migranti, gli esclusi e i marginali, la sicurezza, la famiglia post-tradizionale, la diversità di orientamento sessuale ecc. Terreni su cui andrà con ogni mezzo contrastato il rischio, molto concreto, di una secessione delle élite – cosmopolite e di sinistra – dalle masse, e delle masse dalle élite, cosmopolite e di sinistra. Un compito arduo, ma non ancora del tutto compromesso.

Ci piace concludere con una frase della filosofa Luce Irigaray: «Riconoscere che l'altro – uomo o donna – è differente da me, accettando che il suo diritto all'esistenza e alla dignità umana equivale al mio, apre al riconoscimento delle altre forme di diversità. Costringe inoltre a capire che i codici di convivenza civile sono in parte da riscrivere, per raggiungere una reale laicità al livello di cittadinanza [...]. Non si tratta del diritto di essere 'differente da', ma del diritto e del dovere di essere 'diversi fra'. Dunque non 'sono differente da te', ma 'siamo differenti fra noi', il che implica un continuo gioco di limiti e di relazioni, senza maggiore autorità dell'uno sull'altro».

Bibliografia

- Ambrosini M. (2008), *Un'altra globalizzazione. La sfida delle migrazioni transnazionali*, Bologna, Il Mulino.
- Anderson B. (1996), *Comunità immaginate*, Roma, Manifestolibri.
- Appadurai A. (2001), *La modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Roma, Meltemi.
- Archibugi D., Falk R., Held D., Kaldor M. (1993), *Cosmopolis*, Roma, Manifestolibri.
- Barber B.R. (1996), *Jihad vs. McWorld*, New York.
- Bauman Z. (2002), *Modernità liquida*, Roma-Bari, Laterza.
- Beck U. (2003), *La società cosmopolita. Prospettive dell'epoca postnazionale*, Bologna, Il Mulino.
- Benhabib S. (2006), *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Milano, Raffaello Cortina.
- Bourdieu P. (2001), *Controfuochi 2*, Roma, Manifestolibri.
- Buruma J., Margalit A. (2004), *Occidentalismo. L'Occidente agli occhi dei suoi nemici*, Torino, Einaudi.
- Caillé A. (2003), *Il multiculturalismo è solubile nella democrazia? Di alcuni paradossi del multiculturalismo*, in Latouche S (a cura di), *op.cit.*
- Chakrabarty D. (2004), *Provincializzare l'Europa*, Roma, Meltemi.
- Chambers J. (2003), *Paesaggi migratori. Cultura e identità nell'epoca postcoloniale*, Roma, Meltemi.
- Ceisare A. (2006), *Negro sono e negro resterò*, conversazioni con Françoise Vergès, Troina (Enna), Città Aperta Edizioni.
- Clifford J. (1999), *I frutti puri impazziscono*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Dal Lago A. (2001), *Giovani, stranieri e criminali*, Roma, Manifestolibri.
- Fanon F. (1961), *I dannati della terra*, Torino, Einaudi.
- Fukujama F. (1996), *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano, Garzanti.
- Giddens A. (1994), *Le conseguenze della modernità*, Bologna, Il Mulino.
- Habermas J., Taylor C. (1998), *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli.
- Hall S. (2006), *Politiche del quotidiano. Culture, identità e senso comune*, Milano, Il Saggiatore.
- Hall S., Mellino M. (2007), *La cultura e il potere. Conversazione sui cultural studies*, Roma, Meltemi.

- Hobsbawm E., Ranger T. (a cura di) (1983), *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi.
- Honneth A. (1992), *La lotta per il riconoscimento*, Milano, Il Saggiatore.
- Huntington S. (2000), *Scontro di civiltà*, Milano, Garzanti.
- Irigaray L. (1994), *La democrazia comincia a due*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Kymlicka W. (1999), *La cittadinanza multiculturale*, Bologna, Il Mulino.
- Lanzillo M.L. (2001), *La tolleranza*, Bologna, Il Mulino.
- Lanzillo M.L. (2007), *Multiculturalismo*, Roma-Bari, Laterza.
- Latouche S. (1992), *L'occidentalizzazione del mondo*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Latouche S. (a cura di) (2003), *Il ritorno dell'etnocentrismo*, Mauss, n. 1, Torino, Bollati Boringhieri.
- Leonardi S. (2006), *Il voto operaio in Italia: declino o continuità?*, in *Quaderni di Rassegna Sindacale*, n. 4.
- Maloouf A. (2005), *L'identità*, Milano, Bompiani.
- Marramao G. (2003), *Passaggio a Occidente*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Megale A., Mottura G. (a cura di) (2006), *Stesse opportunità, stessi diritti*, 4° Rapporto Ires sull'immigrazione, Roma, Ediesse.
- Mellino M. (2005), *La critica postcoloniale*, Roma, Meltemi.
- Monceri F. (2002), *Altre globalizzazioni. Universalismo liberal e valori asiatici*, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino.
- Nicolas G. (2003), *L'identità e i suoi miti*, in Latouche S. (a cura di), *op.cit.*
- Nussbaum M. (2000), *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, Bologna, Il Mulino.
- Okin Moller S. (2006), *Multiculturalismo e femminismo. Il multiculturalismo danneggia le donne?*, SWIF, in lgxserver.uniba.it/lei/filpol/okin.htm
- Pugliese E. (2006), *L'Italia tra migrazioni internazionali e migrazioni interne*, Bologna, Il Mulino.
- Rawls J. (1994), *Liberalismo politico*, Torino, Edizioni di Comunità.
- Rivera A. (2001), *L'imbroglione etnico in quattro parole-chiave*, Bari, Dedalo.
- Rivera A. (2003), *Etnia-etnicità*, in Latouche S. (a cura di), *op.cit.*
- Said E. (1991), *Orientalismo*, Torino, Einaudi.
- Sassen (2002), *Globalizzati e scontenti. Il destino delle minoranze nel nuovo ordine mondiale*, Milano, Il Saggiatore.
- Sen A. (2004), *La democrazia degli altri*, Milano, Mondadori.
- Sen A. (2008), *Identità e violenza*, Roma-Bari, Laterza.
- Taylor C. (2004), *Gli immaginari sociali moderni*, Roma, Meltemi.

- Thift N., Williams P. (1987), *Class and Space*, Londra, Routledge.
- Vigna C., Zamagni S. (2002), *Multiculturalismo e identità*, Milano, Vita e Pensiero.
- Viti F. (2007), *Schiavi, servi e dipendenti. Antropologia delle forme di dipendenza personale in Africa*, Milano, Raffaello Cortina.
- Walzer M. (1998), *Sulla tolleranza*, Roma-Bari, Laterza.
- Wieviorka M. (2001), *La differenza culturale. Una prospettiva sociologica*, Roma-Bari, Laterza.
- Zolo D. (1998), *Signori della pace*, Roma, Carocci.