

BARBARA HENRY

MULTICULTURALISMO
E MISCONOSCIMENTI.
PROSPETTIVE DELLA FILOSOFIA POLITICA
E DEL DIRITTO

Nella prima parte di questo lavoro, il cui intento è di carattere critico più che ricognitivo, saranno presentate alcune considerazioni e precisazioni metodologiche. Nella seconda sarà quindi esposta un'accezione di multiculturalismo particolarmente rilevante per le questioni politiche e sociali connesse al riconoscimento delle minoranze, da intendersi quali gruppi in condizioni di relativo svantaggio rispetto alla maggioranza entro una determinata società. Nella terza, si ricorrerà alle armi della filosofia politica e del diritto per smussare le asperità più pericolose del modello multiculturale prescelto.

1. Questioni di metodo

L'intero percorso di questi anni, compiuto dagli studiosi/e di multiculturalismo attraverso le scienze e i fenomeni politici, oltre ad essere stato una risposta alle sfide della coesistenza, ha configurato anche una specie di sfida alla conoscenza. Per sfida della conoscenza si intende la complessità e la messa in discussione di molti fattori disciplinari, entro le scienze che si occupano oggi del tema della convivenza di gruppi differenti entro una medesima società politica, sia esso ricompreso o meno sotto la voce multiculturalismo.

Fortunatamente, siamo avvezzi alla polisemia dei concetti chiave del dibattito sul multiculturalismo grazie ai contributi recentemente elaborati in molteplici settori; questo è il caso in particolar modo per il termine, originario, di cultura. Sicuramente una nozione di cultura scientificamente adeguata e rigorosa è quella di *visione del mondo*, da concepirsi come quadro di orientamento pratico-conoscitivo e modello complessivo di interpretazione e di azione. Il concetto si profila in forma più accurata attraverso due ulteriori precisazioni: che si concepisca quale *insieme* di precetti, immagini, storie, comportamenti, azioni dipendente dalla circostanza che qualcuno vi creda e se ne appropri mettendolo in atto consape-

volmente.¹ È inoltre necessario che tale figurazione “vissuta” sia intesa quale complesso di *routines* e pratiche, di giochi giocati, temporalmente situati e sottoposti a mutamenti, a porosità, a osmosi, a contaminazioni.

Accanto a tale nozione “corretta” dobbiamo tener presente la visuale del linguaggio e dell’immaginario comune, quello operante nelle opinioni pubbliche più diffuse nelle varie società e a cui, in qualità di studiosi/e della politica, rivolgiamo criticamente lo sguardo. Dalle visioni di uso comune non si può prescindere anche qualora se ne accerti l’inconsistenza teorica. Linguaggio e prassi politica vanno lette di pari passo, e poste in relazione di circolarità e di controllo retrospettivo da parte della riflessione filosofica. Le parole sono armi sottili. Se lasciate come scatole chiuse e intoccabili, se non decostruite, possono permeare e influenzare in negativo la percezione delle differenze, reali o presunte, che siano diffuse in una società. Tali parole, nella maggior parte dei casi immagini stereotipate, possono, accanto ad altro, inibire atteggiamenti sociali accoglienti, sia rispetto a gruppi umani in condizioni di subalternità o debolezza², sia rispetto alla maggioranza egemone entro uno specifico contesto sociale ed istituzionale.

Non a caso, nella nozione più diffusa di multiculturalismo, la definizione “scientificamente accreditata” di cultura non pare affatto dominante; in ciò sta uno dei fattori ostili ad una sensibilità sociale che sia ospitale rispetto alle differenze. Vale, a un di presso, l’esatto contrario. Al posto di cultura *alias* visione del mondo riflessiva, dinamica, porosa, interattiva, ibrida, si profila nelle convinzioni di senso comune di molti cittadini e cittadine la figurazione di una “realtà” immediata, statica, impermeabile, autocentrata e autarchica, a cui si appartiene e con cui invece *non ci si confronta* dialetticamente. Tale accezione ha alle spalle una rappresentazione organicistica del gruppo culturale secondo la quale il tutto è indipendente e superiore rispetto alle parti.

Si consideri inoltre che, qualora la visione organicistica di cultura appena descritta non fosse egemone nell’immaginario comune di molte società “avanzate”, il *multi-culturalismo* sarebbe comunque un indicatore di per sé polisemico; ha infatti impatto sulle condizioni reali e le priorità allocative delle risorse materiali e simboliche delle società in cui viviamo. Non si tratta della magia di un prefisso, ma delle vie parallele delle costruzioni semantiche negli immaginari e nei linguaggi pubblici, fortemente competitivi fra loro, delle nostre società. A questo punto dell’analisi, i significati aggiun-

¹ Non è rilevante nel senso qui usato del termine che esista o meno una cultura di tipo monumentale, che si concretizzi in siti archeologici, archivi, musei, quanto piuttosto la sussistenza di un tessuto comune di principi, consuetudini, stilemi, modalità d’azione e di giudizio, dal quale traggano origine e linfa vitale le procedure umane di creazione simbolica.

² Tali gruppi sono minoranze perché hanno un potenziale di potere sociale, un accesso al capitale simbolico, inferiore rispetto ad altri gruppi. I numeri non contano. “Minoranza” è una nozione che ha senso e spessore soltanto in termini relativi, che prende consistenza nei fatti quando si esplicitano i valori ritenuti dominanti nella scala sociale di una certa collettività. Si può esser minoranza in determinati contesti collettivi, e maggioranza in altri; tuttavia, per la subalternità economica e formativa dovrebbe venir impostato un ragionamento a parte, a motivo del carattere trasversale e transcontestuale di essa. Cfr. R. Toniatti, “Multiculturalismo e minoranze”, in E. Ceccherini (a cura di), *Multiculturalismo e diritti: Accomodating Diversity*, Lezioni Volterrane, Vol. III, Edizioni Scientifiche, Napoli 2009, in corso di pubblicazione.

tivi provengono dal vocabolario legato alla giustificazione delle forme di ripartizione di costi e benefici materiali e immateriali, tipico della sfera politica delle interazioni sociali.³ Infatti, nel momento in cui entriamo nelle questioni allocative e distributive più generali non possiamo considerare più come esaustiva la sfera autoreferenziale di una cultura, intesa come insieme interattivo e ininterrotto di pratiche e forme rivolte a conferire senso all'esistenza collettiva di *un gruppo*, bensì in quella molto più dura e ardua della decisione politica sulla inevitabile distribuzione dei costi necessari al mantenimento di un legame non-volontaristico *tra gruppi*: tale vincolo pattizio è, perlomeno nel passato-presente delle società occidentali, una promessa di non aggressione e di relativa solidarietà non derivato dalla preesistenza di un comune sostrato di condivisione delle forme di vita, ma al contrario creato dalla necessità di evitare la guerra civile e garantire la coesistenza fra più aggregazioni/identità culturali fra loro eterogenee eppur contigue. Il vincolo politico è più di una visione del mondo, e di una serie di prestazioni simboliche per sentirsi a proprio agio nella realtà, perché include ciò che le persone continuano a fare e a pensare per la collettività più ampia anche a condizione di subire svantaggi temporanei, giacché agiscono nella prospettiva di un bilanciamento in termini di benefici futuri, non da ultimo in un'ottica intergenerazionale. La consapevolezza di "star tutti/e su una stessa barca" tiene insieme le *polities*⁴ perché il calcolo strumentale di ciascuno/a è sufficientemente lungimirante da includere la seguente constatazione: il fatto di eludere sistematicamente la condivisione dei costi collettivi più onerosi e sgraditi del vivere insieme pregiudica nel medio e lungo periodo le condizioni e progetti di vita propri, dei propri cari, dei propri discendenti. Il mito dell'eterno *free rider* è una costruzione solipsistica, atemporale, acontestuale, e non generalizzabile nel lungo periodo. Il calcolo strumentale ben eseguito non può prescindere dai tessuti identitari che prevedono al proprio interno progetti e sodalizi bisognosi di affidarsi a relazioni di reciprocità dilatate nel tempo. Appare infatti un espediente fallimentare quello di immaginarsi quale soggetto di azione politica un individuo separato, autosufficiente, atomistico, sospeso in un vuoto pneumatico, senza radici e senza progetto, mirante a una

³ Di "multiculturalismo" esistono diverse accezioni, non solo differenti ma divergenti alla prova delle conseguenze politiche che da essi sono fatte discendere. Si veda al proposito F. Fistetti, *Multiculturalismo. Una mappa tra filosofia e scienze sociali*, UTET, Torino 2008. Fistetti sottolinea opportunamente come tale termine, pur costituendo una delle parole chiave del lessico politico contemporaneo, non possa costituirsi come un «designatore rigido», in quanto il suo impiego rinvia a «universi simbolici dissimili e talora opposti» (*Ivi*, p. VII). Costituiscono inoltre preziose fonti di spunti e di consapevolezza dell'interdisciplinarietà del dibattito intorno al tema le seguenti raccolte di studi: V. Cesareo (a cura di), *L'Altro. Identità, dialogo e conflitto nella società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2004; C. Galli (a cura di), *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, il Mulino, Bologna 2006.

⁴ La nozione di *polity*, indica un sistema di istituzioni politiche, come pure una entità politica, che può assumere le più diverse configurazioni e dimensioni. Nell'ambito di una *polity* si individuano i gruppi identitari di cui si parla qui. Dalla precedente nozione si distinguono le due seguenti, altrettanto fondamentali per l'analisi. Con il termine di *politics* si intende un principio/progetto generale riguardante interi settori della vita associata. *Policy* è per converso un'azione, una misura, un intervento con obiettivi politici, di cui si possono studiare e valutare le fasi di attuazione. Devo la specifica sistematizzazione della tipologia a N. Bellini.

massimizzazione dell'interesse personale, il cui concetto è astruso, astratto e insensato, privo di riferimento alla pragmatica esistenziale più strutturale, non atomistica bensì relazionale e conflittuale.⁵ Il terreno faticoso e lacerante del compromesso politico ha qui il proprio spazio, e i termini della propria relativa e fragile efficacia, apparentemente messa in scacco negli ultimi decenni dalla recrudescenza delle ragioni culturaliste.

Ciò premesso, il rinvio che si è prescelto è all'accezione di multiculturalismo rivelatasi più efficace nel determinare le *policies* di allocazione delle risorse in una società egemone nel nostro emisfero, e conseguentemente decisiva nell'orientare e influenzare gran parte della filosofia politica occidentale almeno per un ventennio. Qualora lo sguardo sia rivolto a cosa delle idee multiculturali si sia solidificato o stratificato nelle politica e nella quotidianità delle prassi sociali cambia anche la periodizzazione storica, rispetto ad esempio alla prospettiva del giurista.⁶ Questa vede nella produzione normativa degli anni Sessanta la prova dell'affermazione della visione del mondo multiculturale nella società statunitense e atlantica. Nella visuale qui adottata, invece, si sposta la temporalizzazione a venti anni dopo. La filosofia del multiculturalismo spicca il volo al termine degli anni Ottanta del secolo passato.

2. Modelli di inclusione e forme di misconoscimento

a) Esempificazioni dei modelli

“Multiculturalismo” indica qui a livello idealtipico un modello di coesistenza fra diversi gruppi umani configurabile come il collegarsi tra loro di *tessere di mosaico*. Tale visione dell'ordine sociale corrisponde a quanto si è diffuso in particolare negli *States* e nel Regno Unito⁷ a partire dagli anni Settanta-Ottanta del secolo scorso, in sostituzione dell'ideologia implicitamente assimilazionista dell'“integrazione nazionale”, a suo volta simboleggiata da un'immagine, quella del *melting pot*⁸, del crogiuolo che *dissolve le*

⁵ Gli studi di genere ci fanno capire l'errore di pensare lo spazio pubblico come fondato sull'immagine di individui nati come funghi senza radici, senza bisogni di essere in reti di dipendenza affettiva; l'origine è nel bisogno dell'infante, ma si evolve nel rapporto di amicizia, di amore, di cura. Torneremo nel corso del lavoro su questo punto.

⁶ [Come quella] Sintomatica di quanto affermato, al proposito, la posizione di Guerino d'Ignazio, *Il multiculturalismo negli Stati Uniti*, in E. Ceccherini (a cura di) *Multiculturalismo e diritti*, cit.

⁷ Il modello Canadese non è riconducibile al modello a mosaico, e ciò costituisce probabilmente un fattore di paradossale superiorità, data dalla circostanza in cui una minoranza (francofona) a livello federale è maggioranza a livello regionale, concentrandosi nel Québec. Si tratta in quel caso di una minoranza nazional-territoriale ma di origine coloniale e incomparabilmente più forte rispetto alle minoranze native.

⁸ C. Young, (a cura di), *The Accomodation of Cultural Diversity*, Macmillan Press, Hampshire and London 1999, pp. 5-7. Su tale differenziazione cfr. B. Henry – A. Pirni, *La via identitaria al multiculturalismo Charles Taylor e oltre*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CS), 2006, spec. pp. 114-21 e 163-66. Sul tema cfr. anche V. Cesareo, *Società multiethniche e multiculturalismi*, cit., spec. pp. 35-37, M.L. Lanzillo, *Il multiculturalismo*, Laterza, Roma-Bari 2005, spec. capp. 1-2, pp. 3-56 e A.E. Galeotti, *Multiculturalismo. Filosofia politica e conflitto identitario*, Napoli, Liguori 1999.

differenze di origine in una sola configurazione, un solo spirito nazionale, un'unica destinazione.

In antitesi a questa ideologia e prassi politica è stato promosso il mosaico, operante diametralmente e a diverse dimensioni dell'agire collettivo contro il progetto di integrazione omologante, riflesso in un contenitore unico che fonde insieme i diversi ingredienti delle identità dei singoli cittadini. Il progetto multiculturale si profila conseguentemente quale struttura e cornice che tiene insieme, come tessere giustapposte, le aggregazioni comunitarie e le forme di vita in cui queste si esprimono. Le diverse versioni culturali del vivere associato sarebbero non soltanto peculiari ma anche autocentrate, autodeterminate, sfavorite e minacciate dall'osmosi con l'esterno nonché dal mutamento interno. Per questo vivere contigui e separati in comparti internamente omogenei sarebbe una soluzione.

Si noti (e si ricordi quanto detto all'inizio) come il modello di cultura ivi recepito e diffuso qual base descrittiva e normativa dei comportamenti virtuosi sia statico, essenzialistico, monistico. L'idea è che vi sia una dimensione di senso e di appartenenza autentica, originaria, pura, la cui validità risiede nella tradizione; che tale stato di cose sia di per sé un bene, e che tale ambito valoriale sia da mantenere al sicuro dalle contaminazioni. Se tale nozione di cultura viene presa per vera, tali singole forme di vita culturale appaiono di conseguenza bisognose di protezione speciale e di sostegno pubblico da parte dell'ordinamento politico, al fine di mantenersi nel tempo. Non casualmente, la richiesta di visibilità pubblica è andata di pari passo con la lotta per l'allocatione di risorse collettive – materiali e simboliche – ai fini della sopravvivenza nel tempo di tali comunità particolari, in quanto depositarie di valori meritevoli di tutela, incondizionatamente, ossia a partire dal principio di riparazione del torto in termini di misconoscimento identitario, per decenni subito dai componenti di tali aggregazioni.

Su tale aspetto di innegabile rilevanza per una verace e legittima politica di riconoscimento si è innescato la ragione d'essere del multiculturalismo. Infatti un punto di non ritorno rispetto agli assetti delle democrazie costituzionali è che sia doveroso per gli organi di rappresentanza, di governo, di tutela giurisdizionale promuovere senza distinzione il riconoscimento dell'uguale valore e dignità di tutte le culture in cui i singoli si formano come individui relazionali.

b) Criticità e aporie del “melting pot” in termini di misconoscimento

Come detto ampiamente altrove⁹, il modello assimilazionistico ha contribuito largamente a imporre incondizionatamente e a diffondere socialmente *un unico* stile di vita culturale a detrimento di tutti gli altri. Per quanto riguarda gli Stati Uniti, ciò avrebbe impedito l'attribuzione dell'adeguato riconoscimento pubblico (simbolico e allocativo) a caratteri qualificanti per l'autoconsapevolezza e il senso di dignità di moltissimi cittadini, colà emi-

⁹ B. Henry – A. Pirmi, *La via identitaria al multiculturalismo*, cit.

grati da tutto il mondo in diverse ondate.¹⁰ Tale trasposizione di un modello particolare nelle vesti dell'Universale, oltre ad esser discutibile dal punto di vista dell'imparzialità e dell'uguaglianza "reale", ha reso una "seconda natura" per milioni di cittadini una modalità non solo falsamente neutrale ma anche restrittiva ed asfittica dell'essere cittadini degli Stati Uniti.¹¹

Tale asfissia morale e politica (un esempio del disagio dell'identità moderna secondo Taylor),¹² viene indotta dai processi secondo cui i componenti dei gruppi svantaggiati interiorizzano un'identità che è su misura per pochi, ma è per loro «fuori taglia»¹³ e in diversi gradi e forme. Viene qui evocata, attraverso l'idea di assoggettamento interiorizzato, la nozione di *violenza simbolica*. Si noti a questo proposito che il modello assimilazionistico vada molto al di là della sua concretizzazione nell'esempio del modello statunitense, tant'è che è ricompreso nel modello repubblicano francese e nella sua matrice filosofico-teorico-storica: lo stesso modello del colonialismo repubblicano ha segnato i colonizzatori e i colonizzati con le tracce profonde di un percorso asimmetrico di assoggettamenti molteplici;¹⁴ l'esito di tale processo è pregiudizievole per i sottomessi, perché sono coinvolti nei meccanismi di rispecchiamento mimetico in cui il dispositivo si esplica a loro danno. La seduzione dell'assoggettamento è racchiusa nella volontà delle vittime di adeguare il modello per ottenere l'accreditamento da parte dei detentori del potere simbolico; altresì, è depotenziante e auto contraddittorio per i dominatori.

¹⁰ A partire da tale fenomeno reale è stata costruita l'immagine idealizzata della "società di immigrati" di cui fra gli altri parla M. Walzer, *Sulla tolleranza*, trad. it. di R. Rini, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 43-49.

¹¹ Il tema del multiculturalismo non può essere sicuramente esaurito in quella definizione dei due modelli contrapposti che ho cercato di tracciare. Ed è chiaro che questi due modelli sono naturalmente astratti, non rendono conto della complessità della realtà. La condizione dell'*United Kingdom* è più vicino alla tipizzazione del mosaico, è difficile dire se esistano altri esempi così esauritivi. Anzi, potremmo dire che dal punto di vista della ricognizione empirica forse l'unico modello veramente multiculturalale è il modello malese in cui esistono tre comunità omogenee, fortemente compatte, quasi aventi gli stessi poteri, che si condividono, che però si distinguono per l'accesso a diversi strumenti simbolici per l'allocazione delle risorse, chi il denaro, chi la cultura, chi il potere politico, però sono gruppi che si contrappongono quasi alla pari: un ulteriore esempio concreto che più di altri meriterebbe l'ambizioso nome di multiculturalismo. Devo questi approfondimenti alla discussione con Giacomo Marramao, in occasione della tavola rotonda "Riconoscere chi? Comunità, identità e sfide del riconoscimento nella società globale", svoltasi il 12 marzo 2008 presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Roma III e dedicata al volume di A. Pini (a cura di), *Comunità, identità e sfide del riconoscimento*, Reggio Emilia, Diabasis, 2007.

¹² Il riferimento è qui a Ch. Taylor, *La politica del riconoscimento*, in J. Habermas – Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Milano, Feltrinelli, 2005⁶, pp. 9-62.

¹³ La nozione di diritti «fuori taglia» è un contributo importante della riflessione di genere sulle discriminazioni e sulla cittadinanza, in particolare sui processi di assimilazione, socialmente indotta nei soggetti subalterni dai sistemi di relazioni in cui sono inseriti in forma non paritetica. Tuttora paradigmatico il lavoro di G. Zincone, *Uno schermo contro il razzismo. Per una politica dei diritti utili*, Donzelli, Roma 1994.

¹⁴ B. Henry, *Gioco di specchi. Rappresentazioni del sé e dell'altro*, in A. Pini (a cura di), *Logiche dell'alterità*, ETS, Pisa 2009, in corso di pubblicazione.

Con le dovute cautele critiche, con tale nozione di violenza simbolica può essere indicato l'insieme di processi e vocabolari di costruzione asimmetrica e penalizzante delle identità dei soggetti nei confronti del dominio.¹⁵ Con una preziosa avvertenza: se è presumibile che i soggetti subalterni siano marginali nel tessere le narrazioni simboliche socialmente e politicamente determinanti per sé e i propri discendenti, tuttavia la veridicità ubiquitaria dell'assunto e la genericità di esso vanno contestati e messi a confronto, contesto per contesto, con le situazioni e le modalità in cui alla violenza simbolica si contrappongono linguaggi di creatività, oltretutto di resistenza.¹⁶ Rimane comunque vero che la violenza simbolica viene esercitata ogniqualvolta i depositari dei linguaggi che "dettano legge" adottano un'impostazione ed un orientamento dello sguardo surrettiziamente sovraordinato, perché falsamente neutrale e presuntivamente universale, su ogni dimensione di realtà sociale diversa dalla propria. Ciò che ne viene a soffrire, con conseguenze gravissime sulla tenuta delle democrazie liberali, è l'identità dei singoli e dei gruppi, in particolare di quelli minoritari.

3. *Aspetti della critica filosofica al multiculturalismo*

Per affrontare con adeguati strumenti critici la questione multiculturale e decostruire la figurazione del modello a mosaico ad essa corrispondente occorre assumere uno specifico punto di vista; collocarsi idealmente in una complessità di comunità o di aggregazioni di dissimili che nonostante tutto sono costretti a convivere; i dissimili, uomini e donne, devono venire a patti con accomodamenti gradualmente e conflittuali, irriducibili a formule universali, secondo una pragmatica della coesistenza identitaria sovente dolorosa.¹⁷

¹⁵ L'espressione indica la normalizzazione del dominio, il fatto della omnipervasività e dell'interiorizzazione cognitiva, percettiva, e simbolica di esso da parte dei dominati. "Le cose stanno così, e devono essere così, nessuno se ne stupisce, o si indigna". In tal senso, G.C. Spivak, *Can the Subaltern speak?*, in C. Nelson – L. Grossberg, (a cura di), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Univ. of Illinois Press, Urbana and Chicago 1988, pp. 271-313.

¹⁶ P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, trad. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1999.

¹⁷ Non è affatto un mero problema di psicologia (notevoli gli studi recenti sulle influenze sul linguaggio e immaginario politico dei testi classici sull'identità personale), ma anche di socialpsicologia: salutare è il riferimento al pragmatismo come corrente filosofica e fonte ispiratrice della scienza sociale qualitativa. Questi precisazioni mirano a dimostrare che le due domande "chi sono io?" e "chi siamo noi?" si coappartengono: quello è il vero nocciolo di partenza. Il riferimento è a un modello di un'identità dinamica, relazionale, del pari internamente conflittuale e asimmetrica, come quella famosa cavea teatrale humanea (ricordata da Giacomo Marramao nella tavola rotonda del 12 marzo 2008, Roma Tre; cfr. sopra, nota 11), nella quale riecheggiano le voci degli incontri sovente dissonanti che ciascuna/ciascuno di noi ha fatto nel corso della propria vita. È da qui che si innesta il riconoscimento, come confronto duro sui termini del continuo riposizionamento del sé rispetto all'altro/i/e. Non operiamo solo in base a progetti razionali, e qui il paradosso di Herbert Simon: i teorici delle preferenze in una società fatta soltanto di soggetti di preferenze non riescono a rispondere alla semplice domanda "com'è che noi preferiamo le preferenze?", "in base a che cosa?", "in base a quale retroterra?", "qual è l'ordine simbolico/concettuale che ci spinge a preferire una cosa anziché un'altra?". Il nocciolo sta nell'individuare quali siano i condizionamenti opachi e non espliciti che ci trattengono, uomini e donne in maniera differenziata, e in qual misura possiamo ridurre l'effetto inibente sul piano delle competenze sociali e politiche.

Rispetto alla coesistenza dei dissimili, il tema dell'identità non può essere sottovalutato, se non al prezzo di rendere possibile lo sprigionarsi nelle relazioni tra gruppi esplosioni non più controllabili di conflittualità. Si ricordi il carattere non-volontaristico del vincolo politico fra gruppi eterogenei; questo, appunto, nella situazione contemporanea, è percepito come più gravoso a motivo dell'accresciuta rilevanza pubblica dei costi del riconoscimento identitario. Il carattere imprescindibile della tutela e promozione delle differenze scardina le agende politiche e le gerarchie delle priorità sociali, che giustificano il perché e il come si stia insieme. La necessità di trovare nuove regole implica *in primis* il conferimento del rango costituzionale e politicamente cogente al principio più volte citato: tutelare e promuovere senza distinzione il riconoscimento dell'uguale valore e dignità di tutte le culture in cui i singoli si formano per ciò che sono (identità) come individui relazionali. Se perfino questo primo punto non risulta oggetto di consenso diffuso nelle nostre società, immaginiamo quale sia l'ulteriore effetto pernicioso e dirompente di una visione distorta, perché monistica, autoritaria, totalizzante, statica, impermeabile, di cultura, e di identità.

La cultura non è affatto l'unico ambito in cui l'identità relazionale degli individui si costruisce, ma è senz'altro, in quanto *Weltanschauung*, una delle principali lenti da cui si vede *per la prima volta* – e si coglie attivamente – la realtà nel suo complesso. Come già anticipato, è dunque dirimente impostare correttamente il rapporto fra singoli e gruppo culturale di origine/riferimento. Tale rapporto travalica il nesso fra individuo e cultura di appartenenza, in quanto è modalità strutturale per la costituzione dell'identità come *self*, che è equilibrio dinamico fra le varie appartenenze del singolo a gruppi identitari diversi.

Perché sia accettabile e condivisa una coesistenza pacifica e consensuale fra le identità di gruppo, la capacità di mettere in pratica il mezzo comunicativo, altrove chiamata la pragmatica della coesistenza,¹⁸ deve mostrarsi capace di considerare e tener insieme varie versioni del muro e dello specchio, sia dentro, sia fuori i gruppi. L'identità vista ora come muro, ora come specchio di fronte a noi, che siamo soggetti individuali permeati, sollecitati, provocati, sfidati dalla dimensione relazionale e linguistica in cui siamo nati/e e cresciuti/e. La prima fase del riconoscimento è la specularità, è lo specchio, ma questa è anche la fase che può esser contemporanea o succedanea al muro, nel senso che noi costruiamo anche muri per determinare/stabilizzare la nostra identità e, in seguito, per paura del rispecchiamento con i sodali, costruiamo muri ulteriori, diversificati anch'essi sul versante interno¹⁹, e con maggiori o minori vie di accesso verso l'esterno. Una cosa sono i muri con aperture e finestre,

¹⁸ Rimando qui nuovamente a B. Henry – A. Pirni, *La via identitaria al multiculturalismo*, cit., spec. pp. 223-35.

¹⁹ Riprendo questo assunto dall'intervento di Giacomo Marramao, articolato nell'ambito nella tavola rotonda "Riconoscere chi?", Università di Roma Tre, 12 marzo 2008.

altra cosa i muri impenetrabili.²⁰ Né il muro né lo specchio con tutte le rispettive varianti, se presi a se stanti, bastano tuttavia a dare la vera, unica, definitiva definizione dell'identità, sia in riferimento a ciascuna singola identità concreta, sia alla molteplicità morfologica che ci troviamo di fronte.

Va pur sempre tenuto presente che le identità umane sono varie e diversificate, essendo cartografie materialmente incarnate, riproduzioni in mutamento di un territorio che muta, come dice Braidotti; hanno insieme sia l'eccentricità dinamica della corporeità singola, sia la realtà *sui generis* dell'aggregazione collettiva, sia il continuo venire a patti del singolo col gruppo. Tali dimensioni sono in una situazione di continua intersezione; la sfera pubblica deve tener conto di questi continui passaggi accidentati fra zone interne e spazi esterni. Se è vero che gli individui producono attriti, asperità, spessori e accrescimenti dentro e fuori dai gruppi, ne deriva che la somma dei singoli e l'aggregazione, con le proprie zone di addensamento interne, date dalle gerarchie e dalle reti, non siano affatto insieme isomorfi tra di loro.

Ciò valga a ribadire che la complessità e conflittualità è sia dentro le comunità che tra le comunità. Risulta pertanto velleitario e pernicioso pensare in termini dicotomici, contrapponendo individui-atomi a identità comunitarie oppressive. La realtà è semplicemente molto più articolata; le comunità sono al loro interno strutturate in maniera asimmetrica e gli individui, uomini e donne, costituiscono questo plesso molto vischioso e carico di spessori, materiali e simbolici; si muovono spesso configgendosi fra loro, nel perenne tentativo di interagire con i vari livelli, interni ed esterni.

Occorre pensare che il conflitto è dentro la comunità, è dentro le nostre associazioni di dissimili. Noi siamo molto più dissimili di quanto non si creda; la creazione di entità omogenee (cultura, nazione, popolo) *in quanto ipostasi di caratteri comuni, e dotate di vita e dignità propria*, è un pericolo ancor più nefasto in quanto l'immaginario, purtroppo, produce morti.²¹ La decostruzione, l'attenzione alla molteplicità e all'eccentricità delle cartografie materialmente incarnate permette di far emergere ciò che altrimenti resterebbe invisibile dentro la formazione interattiva, soprattutto se di essa viene automaticamente accreditata una visione irenica e armonica. Dobbiamo pensare che la dicotomia individuo/comunità è fallace, non ci aiuta a risolvere i problemi reali della coesistenza in cui ciascuno, uomo o donna, nelle proprie sfere di aggregazione, ha diritto di avere una vita soddisfacen-

²⁰ La duplice immagine del muro e dello specchio risale appunto all'*Introduzione* di Furio Cerutti al volume da lui curato *Identità e politica*, Laterza, Roma-Bari, 1996. Anche lo specchio non è sempre una visione irenica, perché nello specchio noi possiamo palesarci a noi stessi/e anche in forme mostruose.

²¹ La creazione di identità fittizie è ciò che Musil inverando Feuerbach applicava rispetto alla questione delle nazioni; se noi ipostatizziamo e trasformiamo i macroaggregati e diamo caratteri di staticità ed essenzialità alle nazioni noi ci condanniamo alla subordinazione ad un dio fasullo, costruito esteriorizzando e dando soggettività alle proprie qualità e aspirazioni. Questo insieme, se trasformato in un altro da sé, diventa oppressivo.

te, un progetto di vita adeguato alle proprie aspettative e al rispetto di sé. Se alla larga maggioranza di una popolazione viene preclusa tale possibilità, le dinamiche sociali e politiche delle democrazie ne vengono danneggiate, poiché è più facile che si inneschino patologie sociali laceranti.²²

È innegabile come elementi costrittivi, culturali prima che politici, sottilmente pervasivi, sovente dirigano o influenzano le interazioni molteplici in cui siamo calati/e. Sovente queste ultime non sono pacifiche né liberalmente scelte, ma non per questo le possiamo ignorare, o possiamo prescindere. L'idea che ci sia un individuo originariamente autonomo, isolato, indipendente è falsa. Gli studi di genere ci fanno capire l'errore di pensare lo spazio pubblico come fondato sull'immagine di individui nati come funghi senza radici, senza bisogni di essere in reti di dipendenza affettiva; l'origine è nel bisogno dell'infante, ma si evolve nel rapporto di amicizia, di amore, di cura. Il fatto di non essere autosufficienti in una serie di situazioni, generazionali o contestuali, ci deve far capire che il punto di vista è la dipendenza, non è l'indipendenza. Noi nasciamo dentro relazioni asimmetriche, non certo assolute né sempre desiderabili; sovente le possiamo, anzi le dobbiamo risolvere. Riscrivere la grammatica della giustizia implica infatti il saper distinguere, a seconda delle diverse priorità che si alternano nelle nostre vite, quali delle relazioni vorremmo allentare, quali vorremmo recidere e quali invece riteniamo fondamentali.

Può così emergere la ragione dirimente a favore dell'appartenenza che più di altre ci sta a cuore, in specifiche condizioni, e per la quale siamo disposti/e a subire lacerazioni e perdite in termini di altre lealtà a valori intersoggettivi altrettanto rilevanti. La società di dissimili esprime come la radicalità almeno latente delle opposizioni interna sia ai singoli sia ai gruppi, anche a quelli dominanti. Questa è la regola, non l'eccezione. Quanto precede mira a individuare il *vulnus* che indebolisce la soluzione multicultural al problema di una coesistenza fra identità che sia non discriminatoria in termini di riconoscimento. Chi sostiene – o ha sostenuto fino al 2001²³ – il multiculturalismo statunitense come una delle migliori descrizioni della coesistenza umana in società complesse ritiene che *per definizione* nelle relazioni reciproche fra comunità e singoli/e si debba, in caso di conflitto o grave discrepanza, dar la precedenza alle pretese dell'elemento *collettivo* rispetto a quelle dell'elemento *individuale*.²⁴ La crepa nel fondamento indi-

²² Ch. Taylor, *Il disagio della modernità*, trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, Laterza, Roma-Bari 1999²; A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, trad. it. di C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002.

²³ Per la periodizzazione, cfr. G. D'Ignazio, *Il multiculturalismo*, cit.

²⁴ W. Kymlicka, *La cittadinanza multiculturale*, Feltrinelli, Milano 2002; B. Henry, *Mito e identità*, Pisa, ETS 2000, pp. 68-73. Id., *Identities of the West. Reason, Myths, Limits of Tolerance*, in H. Friese (ed.), *Identities*, Bergahn Books, New York-Oxford 2002, pp. 77-106. Sulla necessità di riformulare la nozione di identità rispetto a molteplici e diversi livelli di appartenenza e criteri di rilevanza, rimando a B. Henry, *The Role of Symbols for European Political Identity. Political Identity as Myth?*, in F. Cerutti, E. Rudolph (eds), *A Soul for Europe. On the Cultural and Political Identity of the Europeans*. Vol. 2: *An Essay Collection*, Peeters, Louvain 2002, pp. 49-70; Id., *Constitution, European Identity, Language of Rights*, in B. Henry – A. Loretoni (a cura di), *The Emerging European Union. Identity, Citizenship, Rights*, ETS, Pisa 2004, pp. 37-57.

vidualistico degli ordinamenti costituzionali euroatlantici inizia ad aprirsi in questo punto, e su esso torneremo nel paragrafo successivo. In questa, una visione altrettanto radicale, di filosofia del diritto e dei diritti fondamentali può aprire un ulteriore spiraglio; di tale lettura si può condividere molto, anche se è non una via di uscita definitiva e certa.

4. *Diritti fondamentali e regole democratiche: condizioni del riconoscimento*

Le questioni imprescindibili poste dal fenomeno e dalla concezione politica del multiculturalismo alle nostre società sarebbero probabilmente risolte qualora le legittime domande connesse al riconoscimento delle differenze venissero tradotte in tecniche giuridiche più orientate verso i principi della democrazia costituzionale, piuttosto che verso quelli della democrazia maggioritaria.²⁵ Allo stato attuale, invece, appare chiaro a molti che l'ideale culturalista sia inficiato dal fatto di avere a fondamento una rappresentazione organicistica del corpo sociale; tale visione contraddice la base individualistica della democrazia contemporanea – qualora la si voglia correttamente intendere come democrazia costituzionale – intesa come regime fondato sui limiti e vincoli al potere della maggioranza costituiti dai diritti fondamentali. Questi ultimi sono in ultima istanza tecniche di tutela e protezione che nel momento stesso in cui vengono costituzionalizzate divengono il contratto sociale in forma stretta, ovvero un patto di rango supremo alieno dalla creazione e dalla ipostatizzazione di un corpo collettivo comune.

L'identità che si forma nell'interazione anche conflittuale con gli altri, di cui si è ampiamente parlato, può assumere come forma e tecnica di garanzia esattamente i diritti fondamentali, nel significato appena esposto. Di fronte al severo vaglio della effettività dei diritti costituzionalmente sanciti e garantiti, entrambi i modelli, assimilazionistico e multiculturale, risultano manchevoli e dannosi per un sano dispiegamento delle identità individuali e di gruppo. Entrambi i modelli, per motivi e secondo logiche diverse, sono oppressivi perché inibiscono le condizioni del libero e ricco sviluppo dei progetti e dei vissuti dei singoli cittadini, individui relazionali.

Con il primo modello, non si concilia l'idea "sana" della riflessività, che va intesa come interazione prospettica e aperta negli esiti; questa infatti si combina perfettamente soltanto con dinamiche della libertà che escludano l'imposizione implicita ma pervasiva di un modello culturale su tutti gli altri. Per altro verso l'altra soluzione, quella del mosaico, dell'esclusione, della segregazione, è una soluzione che ha una concezione dell'uguaglianza di tipo prescrittivo, riassumibile nel seguente motto; chi non condivide

²⁵ Le riflessioni ora proposte traggono spunto dall'intervento di Luigi Ferrajoli presentato nell'ambito della tavola rotonda sul tema: "Riconoscere chi? Comunità, identità e sfide del riconoscimento nella società globale" (cfr., sopra, nota 11). Dell'autore, rispetto al tema, sono per altro da tenere presenti almeno i seguenti studi: *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, vol. II, *Teoria della democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2008; *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Laterza, Roma Bari 2008³, spec. cap. III.

la cultura dominante di un determinato stato territoriale, è giusto che viva *separato e protetto nella sua identità diversa*. Di null'altro si tratta se non di una visione edulcorata di segregazione. L'idea che differenti culture debbano poter convivere proteggendosi l'una dalle altre esprime una variante sottile ma non meno pericolosa della logica amico/nemico, foriera di guerre (anche di religione), di conflitti etnici, come la storia dell'occidente e il presente del mondo ci mostrano.

Potrebbe apparire come un paradosso, ma anche alla base della logica del mosaico realizzato (o auspicato) esiste una concezione dell'universalismo e dei diritti fondamentali; l'aspetto distorto è che tale visione sia fondata sul consenso maggioritario. I diritti umani sarebbero fondamentali nel senso che o sarebbero dipendenti da una continua manifestazione di consenso oppure sarebbero considerati come valori oggettivi da una maggioranza territoriale entro una compagine politica. In tal senso, la loro mancata condivisione comporta sì il rispetto di altre culture, ma anche la separazione dalle altre culture. Secondo il filosofo del diritto scelto qui a rappresentare le ragioni del costituzionalismo, questo tipo di concezione dell'egualitarismo finisce per contraddire la stessa istanza positiva multiculturalista; che sia legittimo nelle democrazie costituzionali rivendicare senza distinzione il riconoscimento dell'uguale valore di tutte le culture in cui i singoli si formano come individui relazionali.

La visione separatistica eppur falsamente egualitaria fondata sul principio della supremazia della maggioranza si manifesta appieno allorché si tratti di stabilire la visione del mondo e la forma di vita condivisa. Nell'articolarsi, tuttavia, incorre in tre errori. Nel primo caso, chi la sostiene pecca di organicismo in quanto trasforma in un corpo unitario la *factio* dell'unità politica tramite il principio di maggioranza. Nel secondo, si mostra autoritaria nell'imposizione della segregazione con il pretesto dell'eguale rispetto. Nel terzo caso, vanifica l'essenza e la funzione fondamentale dei diritti umani. Questa consiste invece in una salvaguardia non consensuale ma logicamente e universalmente attribuita a tutti, cittadini e non, di un complesso di norme eteronome in quanto originariamente e insindacabilmente sottratte alle volizioni della maggioranza. Tale potere di rango supremo è coestensivo al rango costituzionale che spetta loro. I diritti valgono anche per chi li nega, piaccia o non piaccia. Si può dire che costituiscano il nucleo del patto di non aggressione che sia insieme un patto di solidarietà, in cui sono annoverati i diritti di libertà accanto ai diritti sociali.²⁶

Questa ultima fattispecie come sappiamo non può concepirsi strutturalmente analoga alle precedenti classi di diritti. In ogni caso, è accreditata la convinzione circa la indivisibilità delle classi dei diritti per la effettività dell'esercizio di essi da parte dei titolari, qualunque sia la genesi storica o la struttura specifica che li caratterizza. Addirittura, la consapevolezza della storicità dei diritti dovrebbe accrescere la sensibilità per i vincoli imposti

²⁶ Riprendo ancora dall'intervento di Luigi Ferrajoli sopra citato.

dalla dimensione temporale, ambito da cui la concreta messa in esercizio dei medesimi non può mai prescindere e da cui dipende pesantemente. Con tutto ciò, i diritti sociali, e con essi le successive classi di diritti, si possono concepire come specifica, autonoma ma non anche contraddittoria forma di evoluzione del patto originario qualora questo venga concepito come tecnica costituzionale della separazione/cerniera tra vincolo non-volontaristico indissolubile (politico) e vincolo e appartenenza (culturale/identitario).

Sotto questo profilo, conclusivamente, sembra ricevere nuova conferma la tesi articolata da Habermas, secondo la quale il processo di messa in esercizio dei diritti è ininterrottamente costituente, per quanto attraversato da tensioni e crisi.²⁷ Tale processo, soprattutto, si apre progressivamente a sfere di regolamentazione giurisprudenziale di livello sovra-statale, decisamente più favorevoli alle istanze (individuali e di gruppo) in materia di tutela e promozione delle libertà delle minoranze rispetto alla maggioranza egemone e, non da ultimo, dei singoli rispetto alle minoranze medesime.²⁸

²⁷ Mi riferisco qui a J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi ad una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, a cura e trad. it. di L. Ceppa, Guerini, Milano 1997.

²⁸ Ciò vale in particolare rispetto ai cosiddetti “diritti culturali”. Sebbene necessitino, per il loro concreto esercizio, di un’insieme di condizioni sovra-individuali, devono pur sempre mantenere l’espressione della loro titolarità su base individuale. È e deve rimanere il singolo a richiederne l’esercizio e a farli valere per sé, al di là di ogni pretesa del gruppo (culturale) di provenienza. Questo aspetto è stato sottolineato in A. Pini, *Il riconoscimento tra diritti individuali e diritti di gruppo: discutendo la prospettiva di Charles Taylor*, in N. Marcucci, L. Pinzolo (a cura di), *Strategie della relazione. Riconoscimento, transindividuale, alterità*, Meltemi, Roma 2009, di prossima pubblicazione.