

Fabio Macioce

*L'integrazione dei migranti come bene relazionale*

L'oggetto delle riflessioni sviluppate in queste pagine è l'integrazione sociale, e dunque culturale, personale, giuridica, delle comunità di migranti nel contesto dei paesi di destinazione. Ed in particolare, al centro dell'analisi qui proposta vi è la possibilità di interpretare i processi di integrazione e di riconoscimento come beni relazionali, secondo cioè le caratteristiche fondamentali di questa categoria (ormai consolidata) tipica dell'analisi socio-economica.

Tale interpretazione, che consentirà di elaborare criteri per la valutazione delle principali policies relative alla gestione dei problemi derivanti dalla presenza di sempre più consistenti comunità di migranti, e dalla richiesta di riconoscimento che da esse proviene, sarà sviluppata in due parti. Nella prima parte, si cercherà di valutare come le caratteristiche dei beni relazionali, o almeno molte di esse, possano essere utilizzate per descrivere e comprendere i processi di riconoscimento connessi alle richieste delle comunità di migranti; in altri termini, si cercherà di mostrare come il riconoscimento sia comprensibile in modo molto agevole e molto utile all'interno della categoria dei beni relazionali. Nella seconda parte, saranno oggetto di analisi le ricadute giuridico-normative del problema, e le strategie politiche più idonee alla gestione del problema del riconoscimento, qualora esso sia correttamente compreso come bene relazionale.

1.1.

Se facciamo riferimento alla letteratura più "classica" in tema di beni relazionali<sup>1</sup>, si possono individuare alcune caratteristiche ricorrenti nella definizione di tali beni, pur nella non trascurabile diversità di prospettive; e tali caratteristiche, come detto, possono essere utilizzate nella comprensione delle dinamiche di riconoscimento attivate fra le comunità di migranti e il contesto sociale di destinazione.

1 L. Bruni, *Reciprocità. Dinamiche di cooperazione, economia e società civile*, Bruno Mondadori, Milano 2006; P. Donati, *Introduzione alla sociologia relazionale*, Angeli, Milano 1986; B. Gui e R. Sugden, *Economics and Social interactions*, Cambridge University Press, Cambridge 2005; M. C. Nussbaum, *La fragilità del bene: fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna, Il Mulino 1986; P. Sacco e S. Zamagni (a cura di), *Verso un paradigma relazionale nelle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna 2006.

La prima di tali caratteristiche è data dall'importanza cruciale dell'identità dei soggetti coinvolti. I beni relazionali – così almeno ritiene la maggior parte degli studiosi – sono beni fortemente condizionati e connessi all'identità dei soggetti coinvolti, o in altri termini non possono prodursi in modo anonimo e impersonale, come invece avviene per tutti i beni materiali che, salvo casi molto rari, sono indipendenti dall'identità dei soggetti tra i quali vengono scambiati.

Ora, il riconoscimento sociale è in modo del tutto evidente un fatto sociale identitario. O almeno, lo è nella misura in cui si accetti l'idea – a mio parere molto fondata – secondo la quale l'identità di ciascun individuo è il prodotto, tra le altre cose, di una serie di relazioni di riconoscimento e misconoscimento attivate nell'arco della propria esistenza; e, allo stesso tempo, nella misura in cui si ammetta che l'oggetto prevalente delle richieste di riconoscimento sia precisamente l'identità, in una dimensione tanto individuale che collettiva<sup>2</sup>.

Questa prospettiva, nella quale identità e riconoscimento sono due dimensioni che si compenetrano, è in effetti un tema centrale della filosofia del novecento; una filosofia che trova in Habermas, Honneth, Taylor e Ricoeur i suoi esponenti a mio parere più significativi, e che affonda le sue radici nell'opera di Hegel prima, e nella psicologia sociale di Mead poi.

Il nucleo di questo rapporto fra identità soggettiva e riconoscimento sta già tutto, infatti, nell'idea hegeliana secondo la quale l'autocoscienza libera – da servo o da signore, a seconda dell'esito che può concludere la lotta fra le due coscienze in conflitto – si raggiunge solo con l'altro e nel rapporto con l'altro, nella relazione che scaturisce dal desiderio, insopprimibile, di essere riconosciuti come soggetti dotati di una propria volontà<sup>3</sup>. Tale nucleo, insomma, esprime l'idea che l'identità soggettiva non sia mai pienamente già-data, come un aspetto originario del proprio essere, ma che al contrario si produca e prenda forma nella relazione con l'altro, e a seconda delle caratteristiche e degli esiti di tale relazione.

In questa stessa direzione si muovono le analisi di Georg Herbert Mead, il quale fonda sulla dinamica del riconoscimento intersoggettivo tanto la formazione della mente e della capacità di pensare, quanto l'identità soggettiva e sociale dell'individuo. E così, infatti, la formazione della mente e del pensiero avviene attraverso l'interazione, in primo luogo quella gestuale in cui ciò che fanno coloro che interagiscono è assunto dagli altri come un indicatore delle intenzioni che sostengono l'azione stessa, e successivamente attraverso un'interazione simbolica, nella quale il linguaggio condiviso prende il posto dei gesti nella relazione fra i soggetti. Se la mente, insomma, si costruisce progressivamente attraverso questi due modelli fondamentali di interazione, il pensiero stesso non è che l'interiorizzazione di un

2 In questo senso, F. Belvisi, *Il diritto di asilo tra garanzia dei diritti dell'uomo e immigrazione nell'Europa comunitaria*, in "Sociologia del diritto", 1 (1995), p. 72, sottolinea giustamente come la costruzione dell'identità richieda il riconoscimento da parte dell'altro, e come tale riconoscimento fondi le possibilità dell'agire sociale.

3 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1973.

dialogo, ed è pertanto successivo e conseguente all'interazione sociale simbolica propriamente detta<sup>4</sup>.

Tutto ciò, evidentemente, non solo conferma l'idea hegeliana di un legame fra riconoscimento, interrelazione, e identità, ma rende tale legame ancor più radicale. Non è infatti solo la autocoscienza nella sua pienezza ad aver bisogno dell'altro, e a costituirsi in modo dipendente dall'esito della relazione con l'altro; è il pensiero stesso, che come relazione simbolica interiorizzata non ha modo di formarsi se non a partire dalla relazione con altri.

Questa centralità del rapporto con l'altro dispiega poi tutta la sua rilevanza, per Mead, nella formazione del Sé, ed è precisamente a questo livello che gli accenti hegeliani si fanno più forti, e il problema del riconoscimento assume un rilievo cruciale. La formazione del sé, l'esperienza che ciascuno di noi ha di se stesso, non avviene mai direttamente, ma sempre nella forma mediata di una interiorizzazione delle opinioni particolari degli altri individui del gruppo sociale, o alla generale prospettiva (si potrebbe dire: alla cultura) del gruppo sociale al quale il singolo appartiene. Ciascuno, in altre parole, forma la propria identità oggettiva, il proprio sé, assorbendo e proiettando all'interno le opinioni particolari e gli atteggiamenti nei suoi confronti degli altri individui con i quali vive, nonché la prospettiva più generale del gruppo sociale al quale fa riferimento; è in conseguenza di questi elementi, dell'immagine di noi che gli altri e la società – come uno specchio – riflettono, che si forma il self di ciascuno di noi<sup>5</sup>.

Infine, e ancora nella prospettiva di psicologia sociale formulata da Mead, è in un cammino progressivo di generalizzazione che si forma la parte più oggettivata e oggettivabile dell'identità, quel "Me" che difatti si costruisce a partire dal confronto con un Altro sempre più astratto, con modelli comportamentali stabiliti e cristallizzati socialmente. La capacità di comportarsi in modo adeguato rispetto ai modelli comportamentali veicolati dalla società (l'Altro generalizzato) è il terzo e conclusivo passaggio di un cammino progressivo di costruzione dell'identità personale attraverso la relazione intersoggettiva, e specificamente attraverso una relazione con altri individui sempre meno presenti e concreti, e sempre più formalizzati e astratti.

## 1.2.

Il secondo aspetto che induce a considerare il riconoscimento sociale un bene relazionale è il fatto che esso attiva, inevitabilmente, una dinamica ricorsiva e di reciprocità. In altri termini, e come ogni bene relazionale, il riconoscimento sociale è un bene radicato nella relazione fra i soggetti, anzi è in certo modo la relazione stessa.

4 G.H. Mead, *Mind, Self, and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*, The University of Chicago Press, Chicago 1967.

5 *Ivi*, p. 156.

Il riconoscimento non è infatti un'attività meramente conoscitiva, ma è costitutivamente relazionale. Esso non può cioè essere ridotto all'intenzione di chi conosce qualcosa o qualcuno, ma fonda (e dunque costituisce) la relazione stessa, e all'interno di tale relazionalità consente alla soggettività di costituirsi<sup>6</sup>.

Ad un primo livello, il riconoscimento è certamente un atto conoscitivo, un atto con il quale ci si rappresenta nel pensiero qualcosa cogliendo una unità di senso fra un dato e un'idea. Chiunque, almeno da un certo punto di vista, può essere oggetto di un riconoscimento di tal genere; e così, se vedo un amico in mezzo ad una folla, lo riconosco in questo senso perché lo collego all'immagine che ho di lui. Evidentemente, tanto meno consueto è il contesto nel quale l'ho veduto, o tanto più è lungo il tempo nel quale non ci siamo incontrati, tanto meno facile e spontanea sarà tale operazione di riconoscimento<sup>7</sup>.

Riconoscere significa pertanto verificare la presenza di quelle caratteristiche che, nella prospettiva di chi osserva, consentono di percepire una certa realtà e qualificarla in un modo o in un altro. Nel caso dei migranti, a tale primo livello ci si dovrà chiedere quali aspetti sono caratteristici, e cosa qualifica coloro che chiedono di essere riconosciuti; ci si dovrà chiedere, ad esempio, cosa distingue un *labour migrant* da un richiedente asilo, e quali siano le caratteristiche dell'uno e dell'altro, onde poterli riconoscere adeguatamente per ciò che sono<sup>8</sup>.

6 Per queste analisi sulla struttura del riconoscimento, inteso proprio in senso lato, come atto umano fondamentale, il riferimento è P. Ricoeur, *Parcours de la Réconnaissance*, Ed. Stock, Paris 2004; tr. it., *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina, Milano 2005.

7 Così, se incontro il mio amico in un contesto per certi versi inatteso, o se alcuni tratti del suo volto o alcuni atteggiamenti sono mutati, sarà per me più difficile operare quella sussunzione fra il dato (l'immagine presente del mio amico) e il pensiero (l'immagine che ho di lui nella memoria) nella quale consiste questo primo livello di riconoscimento.

8 Particolarmente interessante, a questo proposito, è la sentenza della Cassazione (sent. 20 settembre 2012, n. 15981) con la quale è stato riconosciuto lo status di rifugiato politico ad un immigrato senegalese, il quale affermava di avervi diritto in quanto gay ed in quanto l'omosessualità è un comportamento penalmente illecito nell'ordinamento del Senegal. La Cassazione, modificando un precedente orientamento, ha infatti ritenuto che la sanzione penale degli atti omosessuali ex art. 319 del codice penale senegalese costituisce una condizione generale di privazione del fondamentale diritto di vivere liberamente la propria vita sessuale nonché affettiva. Tale privazione rappresenta infatti una violazione del diritto fondamentale sancito dalla carta costituzionale, dalla CEDU e dalla Carta dei Diritti fondamentali dell'Unione Europea, che va a riflettersi sulla condizione individuale delle persone omosessuali ponendole in una situazione di oggettiva persecuzione, e ciò giustifica la concessione della protezione richiesta, quale rifugiato politico. In altri termini, il diritto di asilo politico spetta ogni volta che un paese straniero impedisca ad un proprio cittadino il libero godimento di un diritto fondamentale della persona, e poiché la repressione dell'omosessualità impedisce ai cittadini gay di vivere liberamente la propria vita, ciò si traduce nella privazione di un diritto fondamentale. Ora, al di là della coerenza giuridica, tale prospettiva è interessante proprio perché manifesta come il riconoscimento (in questo caso, dello status di rifugiato anziché di semplice migrante) dipenda in primo luogo dalla presenza di caratteristiche che, *nella prospettiva di chi riconosce*, sono significative e determinanti ai fini della possibilità di riconoscere quel Tu in un modo o in un altro.

Tuttavia, ad un secondo livello, il riconoscimento è un'attività discorsiva, un'attività che mette in relazione un Io e un Tu i quali dialogano intorno a la loro identità. Il soggetto che viene riconosciuto non è semplicemente un dato, un qualcosa che viene ad essere oggetto di osservazione, ma è propriamente un Tu al quale mi rivolgo, e che scelgo di raccontare in un modo anziché in un altro. E per questo è un soggetto che può – a dispetto dello sguardo che gli rivolgo – raccontarsi altrimenti<sup>9</sup>, ovvero riconoscere se stesso in un modo del tutto differente da quello nel quale l'Io pretende di descriverlo. Il riconoscimento dell'identità altrui, così come della propria, non è in sostanza un atto solipsistico, qualcosa che il soggetto riconoscente opera ad un livello meramente cognitivo, un atto del tutto interno al suo pensiero; al contrario, è sempre anche un atto discorsivo, la messa in campo di una narrazione che, come tale, presuppone un dialogo tra (almeno) due distinte soggettività<sup>10</sup>. È per l'appunto, un bene (qualcosa che ha valore per i soggetti che lo cercano) relazionale (coincidente con la relazione stessa e inseparabile da essa).

Questa dimensione relazionale del riconoscimento fa sì che l'atto del riconoscere collochi il soggetto riconoscente e quello riconosciuto all'interno di un orizzonte temporale e intersoggettivo specifico. Da un lato, la vita e l'identità di ciascuno di noi divengono comprensibili come unità, come “narrazioni messe in atto”<sup>11</sup>, e non come una sequenza di atti frammentari e appartenenti a sfere diverse e non comunicanti; e dunque ogni aspetto dell'identità soggettiva (una certa cultura, una certa religione, una lingua, una tradizione, un certo modo di vestire, certe pratiche, e così via) diviene a sua volta comprensibile come elemento di una narrazione unitaria<sup>12</sup>. Per tale ragione il riconoscimento non può limitarsi alla comprensione dell'*idem*, ovvero delle caratteristiche permanenti del soggetto riconosciuto (ad esempio le tradizioni di una determinata comunità o di un gruppo religioso), ma deve proiettarsi verso l'*ipse*, fino a includere il riferimento al modo in cui il soggetto si presenta oggi, cogliendo la dimensione diacronica dell'identità<sup>13</sup>. Dall'al-

9 Con le parole di Ricoeur, “con la parola ‘altrimenti’ viene messa in moto un'intera problematica, la problematica dell'identità personale associata al poter raccontare e raccontarsi”; cit., pp. 118-119.

10 Così anche S. Benhabib, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton 2002, p. 15: “To be and to become a self is to insert oneself into webs of interlocation; it is to know how to answer when one is addressed and to know how to address others... We are born into webs of interlocation or narrative, from familial and gender narratives to linguistic ones and to the macronarratives of collective identity”.

11 A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 252.

12 *Ivi*, pp. 264-266. Opposta a questa prospettiva, nella quale l'esistenza è intesa come unità narrativa, è la prospettiva dell'esistenzialismo, in particolare di quello sartriano, che non a caso MacIntyre critica, il quale intende la vita umana come una sequenza frammentata di atti non significanti e privi di *tèlos*; in questo senso, esemplare è J.P. Sartre, *La nausea*, Einaudi, Torino, 2005, e Id., *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 2008.

13 Ricoeur, *op. cit.*, pp. 119 ss. In tal senso, con la memoria il soggetto coglie – di sé e dell'Altro – quei caratteri che si presentano come tracce costitutive del suo presente, di ciò che lo ha reso ciò che è nel momento attuale (*idem*); e allo stesso tempo, la consapevolezza dell'unità temporale della vita umana consente di guardare al futuro per evitare di ipostatizzare l'identità presente quasi da renderla un dato insuperabile, e non suscettibile di modificarsi (*ipse*).

tro lato, quel Tu con il quale si attiva una relazione di riconoscimento non è mai semplicemente un singolo individuo, ma un soggetto a sua volta inserito in veri e propri *webs of interlocutions*, in sistemi relazionali che qualificano e danno senso alle identità individuali<sup>14</sup>. Il che ovviamente non significa che l'oggetto esclusivo del riconoscimento siano le comunità culturali o etniche, anziché i singoli<sup>15</sup>; significa che entrambi tali elementi vanno tenuti presenti.

### 1.3.

Ancora, il riconoscimento condivide con i beni relazionali l'essere un dato che *emerge* dalla relazione, anche al di là delle intenzioni dei soggetti coinvolti.

Ciò avviene perché se da un lato il riconoscimento è un fatto che mette in rapporto l'identità di entrambi i soggetti che si riconoscono, anche quando tali soggetti siano enti collettivi, gruppi, comunità, e così via, dall'altro le identità di tali comunità e reti relazionali vanno comprese – come detto – in una prospettiva dinamica, di sviluppo continuo. Ora, uno dei fattori che più di altri contribuiscono a determinare lo sviluppo dell'identità di una comunità è dato precisamente dal contatto – e dai tentativi di integrazione, così come dagli scontri – con altre comunità; e pertanto, quando si attiva una relazione di riconoscimento fra due soggetti (siano questi individui o collettività) le loro identità, già solo per questo, ovvero *per il semplice venire a contatto*, cominciano a modificarsi, e richiedono non solo di essere riconosciute dall'altro, ma di conoscere nuovamente se stesse<sup>16</sup>. In altri termini, dalla relazione di riconoscimento emerge, al di là delle intenzioni dei singoli

14 Con questa espressione Taylor si riferisce precisamente al contesto relazionale che contribuisce ad edificare il Sé: "I am a self only in relation to certain interlocutors: in one way in relation to those conversation partners which are essential to my achieving self-definition; in another in relation to those who are now crucial to my continuing grasp of languages of self-understanding – and, of course, these classes may overlap. A self exists only within what I call 'webs of interlocution'"; Ch. Taylor, *Sources of the Self*, Harvard University Press, Cambridge 1989, p. 36.

15 Come giustamente osserva Benhabib, *The Claims of Cultures*, cit., pp. 56-57, il singolo individuo conserva il diritto, o meglio una pretesa moralmente giustificata, a determinare il grado di inclusione all'interno di tali strutture relazionali, e ad uscirne per costruire la propria identità in relazione ad un'altra rete di interlocuzione.

16 Devo dire che, pur da una prospettiva molto distante da quella adottata in queste pagine, la prospettiva cd. dell'autonomia della migrazione (the autonomy of migration approach) coglie perfettamente questo aspetto, forse più e meglio di altre. In particolare, in tale prospettiva si sottolinea con forza come i migranti, agendo come cittadini a prescindere dal loro status giuridico, e inserendosi nel sistema economico-produttivo, e più di tutto nel sistema delle relazioni sociali, siano un fattore primario di mutamento nel modo in cui le istituzioni e le strutture economiche comunitarie percepiscono se stesse e si definiscono. In altri termini, e come argomentato anche in queste pagine, essi sono *di per sé* un fattore di mutamento delle caratteristiche e dell'identità della comunità della quale fanno parte, siano regolari o irregolari, tanto a livello politico che economico e sociale. Si vedano E. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple*, La Découverte, Paris 2001; Isin, E.F., *Citizenship in Flux: The Figure of the Activist Citizen*, in "Subjectivity", 29 (2009), pp. 367-388.

soggetti o dei gruppi che si riconoscono, uno sviluppo imprevisto e spesso inatteso delle identità che entrano in relazione.

Nel caso dei migranti, ciò significa che quando si attiva una relazione di riconoscimento non si può considerare questa relazione come se fosse semplicemente un confronto fra due orizzonti impermeabili fra loro<sup>17</sup>, ma è necessario comprendere che la stessa cultura del paese di destinazione si modifica in ragione della presenza dei migranti e chiede di essere, in ragione di ciò, conosciuta nuovamente, e nuovamente pensata (e viceversa).

È evidente, ad esempio, che se una certa comunità di immigrati avanza richieste di riconoscimento nel contesto di un particolare paese europeo, attiva il confronto con un sistema di valori e di pratiche dal cui esito dipenderà la possibilità dell'accettazione sociale e dell'autostima per i membri di quel particolare gruppo. E tuttavia, la presenza sul territorio di quelle comunità di immigrati, che chiedono forme più o meno incisive di riconoscimento, non è un problema puramente conoscitivo o puramente morale, ma incide direttamente sull'identità della stessa comunità dalla quale esse chiedono di essere riconosciute, la quale pertanto dovrà ri-conoscere se stessa e la propria, mutata, identità. Se l'Italia, ad esempio, conta sul proprio territorio quasi 5 milioni di immigrati, non è possibile considerare questo dato come un fatto meramente accessorio, come qualcosa che non interferisce con l'identità stessa del paese e la lascia intatta. È per contro, un fatto che modifica *di per sé* l'identità di un paese, poiché incide sulle sue tradizioni e sull'orizzonte condiviso dei valori e delle pratiche sociali; in tal modo, accanto al problema del riconoscimento giuridico e sociale delle nuove identità che l'immigrazione porta con sé, si rende necessaria un'opera di ri-conoscimento di sé, di nuova conoscenza della propria identità, la quale, come ipse, si modifica anche in ragione del contatto con culture e tradizioni differenti.

## 2.1.

Se il riconoscimento può essere inteso come bene relazionale, è opportuno chiedersi quali siano le *policies* più adeguate a renderne possibile l'effettiva produzione. I beni relazionali si producono in un contesto che sia loro favorevole, o più esattamente un determinato contesto può favorire la produzione e lo scambio di beni relazionali. E dunque, è necessario interrogarsi su quale contesto istituzionale e

17 È questo l'errore di coloro che considerano la cultura in una prospettiva essenzialista (che ne fa qualcosa di ipostatico, e la cristallizza sull'*idem*); secondo Gerd Baumann tale prospettiva erronea concepisce la cultura esclusivamente come l'eredità collettiva di un gruppo cristallizzata dalla tradizione, cioè come un catalogo di idee e di pratiche che modellano sia la vita collettiva e individuale sia i pensieri dei singoli membri, e che agiscono come una sorta di riferimento stabile e atemporale per i singoli individui: G. Baumann, *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic and Religious Identities*, Routledge, New York 1999, pp. 81-96 (tr. it., *L'enigma multiculturale. Stati, etnie, religioni*, Il Mulino, Bologna, 2003).

normativo possa favorire la produzione di quel particolare bene relazionale che è il riconoscimento, sì da promuovere l'integrazione sociale delle comunità di migranti.

In questa prospettiva, il problema – almeno quello più interessante in una prospettiva giuridica – è che la questione del riconoscimento si colloca in un difficilissimo, e spesso impossibile bilanciamento fra il riconoscimento delle identità soggettive, e il riconoscimento delle identità collettive; e più concretamente, fra politiche dell'eguaglianza e politiche della differenza, fra la garanzia dei diritti individuali e la garanzia dei cd. diritti culturali<sup>18</sup>.

Entrambe tali politiche mirano a garantire, in una prospettiva universalistica, la possibilità che ciascun individuo sia riconosciuto pubblicamente per quello che è, poiché da tale riconoscimento deriva la garanzia della dignità e del valore insopprimibile di ogni individuo. Ma tale universalismo si sviluppa in due direzioni del tutto differenti: da un lato (nelle politiche dell'eguaglianza) esso fonda la garanzia, per ciascun individuo, di un medesimo corpus di diritti e libertà; dall'altro (nelle politiche della differenza), esso impone che siano riconosciute quelle caratteristiche differenziali fra ogni gruppo sociale, al fine di garantirne la sopravvivenza<sup>19</sup>. Da un lato tale universalismo garantisce che ciascuno possa vivere in conformità all'immagine di sé che, come individuo, ritiene più degna; dall'altro, che ciascuno possa vivere in conformità all'immagine di sé che, come membro di un gruppo, dà significato e valore alla sua esistenza.

Il modello del proceduralismo liberale<sup>20</sup>, di fronte a tale dilemma, si rivela a mio parere inadeguato; ogni politica di protezione delle differenze, ovvero ogni

18 Per una panoramica su tali tematiche, tale da stemperare alcune opposizioni troppo radicali tra politiche della differenza e politiche dell'eguaglianza, si veda il bel volume a cura di T. Mazzaresse, *Diritti fondamentali. Le nuove sfide. Con un'appendice di carte regionali*, Giappichelli, Torino 2010. In particolare, si vedano all'interno di tale volume i saggi di T. Mazzaresse, *Ripensare la cultura dei diritti?* e di P. Parolari, *La tutela dei diritti fondamentali nelle società multiculturali*.

19 Taylor, *The Politics of Recognition*, cit., p. 38: "The idea is that is precisely this distinctness that has been ignored, glossed over, assimilated to a dominant or a majority identity. And this assimilation is the cardinal sin against the ideal of authenticity".

20 Uso questa espressione, ormai molto diffusa nel dibattito internazionale, nell'accezione che di essa ha dato Taylor: "Charles Taylor: "Esiste una famiglia di teorie del liberalismo che nel mondo anglofono gode oggi di molta popolarità, per non dire che è dominante, e che intendo chiamare 'procedurale'. Essa considera la società come un'associazione di individui, ciascuno dei quali ha la sua concezione della vita buona o degna di essere vissuta, e, corrispondentemente, il suo piano di vita. La funzione della società dovrebbe essere di facilitare questi piani di vita per quanto possibile, e di farlo seguendo un qualche principio di eguaglianza... Ma molti autori sembrano concordare sulla proposizione che il principio di eguaglianza o di non discriminazione verrebbe infranto se la società stessa abbracciasse una concezione o l'altra della buona vita. L'etica centrale per una società liberale è un'etica del giusto piuttosto che del bene. I suoi principi fondamentali, cioè riguardano il modo in cui la società dovrebbe rispondere alle istanze rivali degli individui ed arbitrare tra esse. Questi principi includerebbero, ovviamente, il rispetto dei diritti e delle libertà individuali, ma centrale ad ogni ordinamento che possa essere chiamato liberale sarebbe il principio della facilitazione massima ed eguale. Ciò non definisce in prima istanza quali beni la società promuoverà, ma piuttosto come determinerà, date le aspirazioni e le istanze degli individui che la compongono, quali beni promuovere. Ciò che è cruciale sono le

politica in cui una specifica identità culturale sia assunta in quanto tale come oggetto di protezione da parte dell'ordinamento, contraddice l'idea – cruciale, nella prospettiva liberale – che l'unico modo per garantire la dignità umana sia quello di tutelare l'autonomia delle scelte individuali, relegando la politica in una posizione di neutralità rispetto ad ogni finalità “sostantiva”. In altri termini, tutelare questa o quella specifica identità collettiva violerebbe tale principio di neutralità delle scelte pubbliche, poiché solo il rispetto delle procedure democratiche sarebbe compatibile con esso; ritenere che la sopravvivenza di una certa cultura, o di una tradizione etnica o religiosa, debba o possa essere un fine per le politiche pubbliche sarebbe pertanto incompatibile con un modello liberale di tipo procedurale<sup>21</sup>.

In una più “accogliente” versione di tale paradigma, proposta fra gli altri da Habermas, alle istituzioni pubbliche spetterebbe solo di *rendere possibile* la trasmissione dei valori e delle tradizioni culturali, ma non di garantirla indipendentemente dalla vitalità che ogni gruppo manifesta internamente. Una sopravvivenza garantita, secondo Habermas, sottrarrebbe una tradizione o una cultura alla verifica della storia, e toglierebbe ai partecipanti la possibilità di accogliere o rifiutare queste stesse tradizioni<sup>22</sup>. Ciò che si tutela sono solo i diritti dei singoli, e la loro libertà di aderire e riconoscersi in una certa tradizione, o di rifiutarla. Le culture, di contro, sono solo protette come visioni del mondo in competizione fra loro, che disputano nello spazio pubblico per elaborare pretese di validità e verità aventi ad oggetto la vita e la prassi degli individui; va garantita la loro possibilità di competere, insomma, non la loro possibilità di imporsi all'interno delle varie comunità o dei sottogruppi sociali.

Il presupposto di questo modello (eccessivamente irenico, a mio parere) è che *in tutti* coloro che si affacciano sulla sfera pubblica si sia sviluppato, o si sviluppi, un *patriottismo costituzionale* tale da identificare la cornice dei principi entro i quali si dibatte, e sulla cui interpretazione si possono avanzare argomenti in competizione. Questi principi devono infatti restare fermi e indiscussi, e solo al loro interno le varie tradizioni culturali e religiose si possono muovere; i principi costituzionali sono in altre parole la struttura giuridico-politica all'interno della quale, e nelle cui modalità, sono ammessi il dibattito e il confronto politico fra le varie tradizioni. Si può discutere della loro interpretazione, ma non dei principi in quanto tali. E le culture, pertanto, possono proporre modelli di vita differenti, ma comunque capaci di armonizzarsi con una interpretazione plausibile di questi medesimi principi.

procedure di decisione, ecco perché intendo chiamare questo tipo di teoria liberale “procedurale”. Questo modello di liberalismo ha gravi problemi che possono essere articolati propriamente soltanto qualora vengano affrontati i temi ontologici della identità e della comunità a cui mi sono riferito”, Ch. Taylor, *Il dibattito tra sordi di liberali e comunitaristi*, in A. Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992, pp. 142-144.

21 Così ad esempio Taylor, *The Politics of Recognition*, cit., p. 58.

22 Habermas, *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, tr. it *Lotta di riconoscimento nello Stato democratico di diritto*, in J. Habermas – Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 89.

In una prospettiva analoga – proposta da Benhabib – una democrazia può essere accogliente nei confronti delle istanze avanzate dalle differenti culture, ed essere al contempo ferma nella difesa dei diritti individuali, a patto che vengano rispettate tre condizioni fondamentali: una reciprocità egualitaria, la volontaria ascrizione di ciascun individuo a ciascun gruppo, e la libertà di uscita<sup>23</sup>. Il primo principio impone di considerare i membri di ogni gruppo minoritario come titolari, indipendentemente dalla loro appartenenza a tali gruppi, dei medesimi diritti civili, politici e sociali della maggioranza. Il secondo principio garantisce che l'appartenenza ad un gruppo debba essere il più possibile conseguente ad una libera scelta dell'individuo. Infine, il terzo principio impone di garantire a ciascuno il diritto di non-appartenenza, o più esattamente il diritto di svincolarsi dall'appartenenza ad una specifica comunità, e non considerarsi più un membro di essa.

Ora, se si considerano prioritari questi principi, ancora una volta ciò che emerge è la centralità del principio di autonomia individuale; l'autonomia garantisce la libertà di auto-ascrizione e uscita dai gruppi da parte dell'individuo, e l'autonomia nella partecipazione al dibattito pubblico garantisce l'accettabilità delle decisioni della maggioranza. La libera partecipazione al dibattito pubblico sui valori e le pratiche ammesse rende le deliberazioni pubbliche accettabili da parte di tutti, così come ciascuno può, autonomamente, scegliere a quale gruppo fare riferimento per costruire la propria identità<sup>24</sup>. La democrazia discorsiva, pertanto, non solo determina la legittimità delle scelte politiche e normative, ma produce anche il rafforzamento delle virtù civili e la coesione sociale, poiché fa percepire la democrazia stessa come un'impresa collettiva e cooperativa tra soggetti liberi ed eguali<sup>25</sup>.

Anche tale modello, tuttavia, è apparso eccessivamente idealistico ad alcuni studiosi, i quali hanno sottolineato che le distanze fra le varie concezioni e culture presenti in un medesimo contesto sono spesso di tale consistenza che l'effettiva partecipazione al dibattito pubblico può restare, in larga misura, inattuabile o illusoria<sup>26</sup>.

Tale perplessità, in effetti, è stata anche recentemente riproposta dallo stesso Habermas, in relazione ai problemi nascenti dal confronto fra più identità reli-

23 Benhabib, *The Claims of Culture*, cit., p. 19

24 Benhabib, *The Claims of Culture*, cit., p. 114: "In discourse ethics, autonomy is seen as a moral as well as a political principle; this requires that we create public practices, dialogues, and spaces in civil society around controversial normative questions in which all those affected can participate. It is fundamental to autonomy that the collective practices in which we participate may be seen as the outcome of our legitimate processes of deliberation".

25 Benhabib, *The Claims of Culture*, cit., p. 133.

26 J.M. Valadez, *Deliberative Democracy, Political Legitimacy, and Self-determination in Multicultural Societies*, Westview Press, Boulder 2001, p. 101: "When the animosity between cultural groups is very great, when disputes over limited resources make compromises very difficult, or when the cognitive and affective differences between groups are unbridgeable, not even the equalization of epistemic resources and the capabilities of their effective use, equality of motivational resources, multicultural education, or reforms in forums of public deliberation, may suffice to create a deliberative milieu in which the proposals of ethno-cultural minorities will receive a fair hearing".

giose. Egli ha notato difatti che in uno Stato laico l'esercizio del potere, necessariamente fondato su basi non religiose, colma le proprie lacune di legittimazione conseguenti a tale neutralizzazione ideologica col richiamo alla Costituzione; e che, d'altro canto, la procedura democratica si legittima tanto sulla eguale accettabilità razionale, da parte dei cittadini, delle decisioni prese, quanto sulla pari partecipazione politica di questi stessi cittadini<sup>27</sup>.

Ora, se il primo di tali elementi fa sì che le scelte normative debbano sempre essere motivate razionalmente, e precisamente sulla base di quella 'ragione naturale' che può essere condivisa da tutti, e attraverso forme pubbliche e condivise di discussione<sup>28</sup>, il secondo elemento rappresenta un problema infinitamente più spinoso; la "riserva istituzionale di traduzione" in argomenti razionali delle scelte di valore non può essere imposta normativamente ai singoli: poiché la necessità di assicurare l'impegno cooperativo di tutti i cittadini, e di far sì che essi si sentano parte *allo stesso titolo* di una *civitas* alle cui leggi sono soggetti, fa ritenere infatti auspicabile "l'ammissione di enunciazioni religiose non tradotte nella sfera pubblica politica".

In altre parole, dovrebbero essere ammessi al dibattito pubblico non soltanto gli argomenti razionali e razionalmente giustificabili, ma anche le argomentazioni religiose che i cittadini (monoglotti, con la definizione di Habermas) non riescono a tradurre in equivalenti razionali; ciò perché è necessario assicurare quella cooperazione intersoggettiva della quale lo Stato si nutre<sup>29</sup>, e perché non è opportuno privarsi di risorse ulteriori (anche non razionali) per la creazione del senso, preziosissime in uno Stato post-secolare.

Il rischio dello Stato liberale, secondo Habermas, è insomma quello di ripartire in misura asimmetrica gli oneri cognitivi, imponendo solo ai cittadini credenti uno sforzo di traduzione delle loro visioni del mondo, minando con ciò quella solidarietà unificante che, non potendo essere imposta per legge, si fonda sul sentimento di eguale partecipazione dei singoli alla vita pubblica. Tale asimmetria, insomma, dovrebbe essere risolta non con il semplice e vuoto appello alla tolleranza, ma cominciando a prendere sul serio i contributi religiosi ai dibattiti politici, non escludendo un loro possibile valore cognitivo (nel riconoscimento, tuttavia, della preminenza delle argomentazioni razionali), ed attivando dei "processi complementari di apprendimento"<sup>30</sup>.

Per tali ragioni, secondo alcuni studiosi, bisogna abbandonare il proceduralismo per adottare un differente modello di società liberale, tale da consentire il bilanciamento fra garanzia dei diritti individuali e tutela delle identità culturali,

27 Habermas J., *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 25.

28 Per quanto, nota Habermas, ciò non significa che i singoli cittadini debbano motivare le loro scelte politiche su basi puramente razionali, indipendentemente dalle loro convinzioni religiose o visioni del mondo, ma che ciò debba essere fatto unicamente da chi esercita un mandato pubblico; il cittadino religioso ha già accettato, dalla sua, di vivere in uno Stato laico le cui decisioni vengono motivate in modo non religioso: Habermas, *Tra scienza e fede*, cit., p. 32.

29 Habermas, *Tra scienza e fede*, cit., pp. 32-39.

30 Habermas, *Tra scienza e fede*, cit., pp. 39-42.

nella consapevolezza che la richiesta avanzata dalle comunità tradizionali è non già di semplice *sopravvivenza*, ma di più piena *promozione*. Il proceduralismo liberale, in altre parole, non è in grado di rispondere alle richieste di approvazione pubblica (e dunque di promozione ad esempio a livello scolastico, universitario, istituzionale) avanzate dalle culture che con le migrazioni entrano sulla scena sociale, e che per l'appunto sono richieste di riconoscimento. Il fatto poi che queste culture siano condivise dagli stessi cittadini, ovvero che non siano semplicemente delle prassi rispetto alle quali si possa opporre l'omogeneità del Noi politico ("noi, qui, facciamo così"), fa sì che l'atteggiamento più convincente sia quello di una disponibilità all'inclusione, subordinata alla verifica e alla valutazione di queste istanze culturalmente motivate<sup>31</sup>.

## 2.2.

In una prospettiva opposta si collocano coloro – come Kymlicka – i quali ritengono che il riconoscimento sociale e la promozione delle identità culturali passino necessariamente attraverso il riconoscimento di diritti alle minoranze culturali o etniche, oltre che attraverso la garanzia dell'identità e delle scelte individuali<sup>32</sup>. In tal senso, il riconoscimento delle culture e delle tradizioni nelle quali si radica l'identità delle minoranze si traduce nel riconoscimento di diritti culturali, in modo da consentire loro l'accesso a quell'orizzonte di pratiche e valori che può rappresentare il presupposto per una vita pienamente degna e autonoma (peraltro, con una differenza fra le minoranze nazionali, meritevoli di un'ampia protezione, e le comunità di immigrati, le quali avrebbero una maggiore capacità di integrarsi nell'orizzonte della comunità dominante).

Analogamente, nella prospettiva di Taylor le richieste di riconoscimento sono interpretate come una fonte di tensione fra garanzie giuridiche degli individui e garanzie giuridiche dei gruppi etnici e culturali; una tensione che il liberalismo non è in grado di sciogliere proprio nella misura in cui non è in grado di svincolarsi da una prospettiva individualista e procedurale. Se facciamo l'esempio dei migranti,

31 Taylor, *The Politics of Recognition*, cit., p. 72: "What there is, is the presumption of equal worth... a stance we take in embarking on the study of the other". E anche: "one could argue that is reasonable to suppose that cultures that have provided the horizon of meaning for large numbers of human beings, of diverse characters and temperaments, over a long period of time, are almost certain something that deserves our admiration and respect, even if it is accompanied by much that we have to abhor and reject".

32 Si veda, sul punto, W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Clarendon Press, Oxford 1995, pp. 82-84. Una prospettiva ancor più favorevole al riconoscimento di diritti culturalmente motivati è stata elaborata da studiosi come W. Galston (W.A. Galston, *Two Concepts of Liberalism*, in "Ethics", 105 (1995), p. 524), e Kukathas. Quest'ultimo, in particolare, ritiene illegittima ogni pretesa pubblica di individuare paradigmi culturali ufficiali, e ritiene doverosa una tolleranza verso tutte le manifestazioni dell'identità culturale; si veda C. Kukathas, *Are There Any Cultural Rights?*, in "Political Theory", 20 (1992), p. 120.

e ci limitiamo alle richieste di riconoscimento avanzate tanto dai singoli individui quanto dalle comunità di immigrati che nel tempo si sono consolidate, tutto ciò si può comprendere con facilità: sul piano individuale, la richiesta di riconoscimento si configura come rivendicazione di diritti da parte dei singoli, ai quali possono essere garantiti i diritti civili e sociali, e in misura più limitata i diritti politici. Allo stesso tempo, questi stessi individui fanno riferimento, nella costruzione della propria identità, a gruppi e comunità etnico-culturali che rivendicano trattamenti differenziali al fine di poter preservare la propria specificità culturale; e tali richieste si configurano come rivendicazioni di diritti collettivi, statuti di privilegio o protezione che un ordinamento può concedere alle minoranze culturali o etniche o ad altri gruppi svantaggiati<sup>33</sup>.

E tuttavia, anche tali prospettive non sono esenti da forti limiti: esse infatti tendono a giuridicizzare la questione del riconoscimento, laddove per contro, come ho specificato prima, all'ordinamento si può chiedere di creare un *contesto* favorevole al riconoscimento, ma non molto di più. Più esattamente, la forma di riconoscimento alla quale tendono le minoranze (siano esse religiose, linguistiche, culturali o d'altro genere) non è semplicemente giuridica, ma *sociale*, nel senso che l'obiettivo non è solo quello, pur importante, del riconoscimento di alcuni diritti, ma ben di più l'*apprezzamento sociale* e la *legittimazione* dei propri valori e modelli di vita, secondo il modello descritto da Axel Honneth<sup>34</sup>.

Come ha correttamente notato Nancy Fraser<sup>35</sup>, vanno infatti distinte concettualmente le rivendicazioni di diritti che nascono da condizioni di sfruttamento econo-

33 Spesso si fa riferimento alla questione educativa e scolastica, al fine di illustrare tale difficoltà. E si dice, in proposito, che la maggior parte dei programmi scolastici occidentali sono del tutto inospitali rispetto ad autori appartenenti ad orizzonti culturali diversi; tale carenza di spazio culturale, derivante per l'appunto da un misconoscimento di queste identità, sarebbe tale da produrre negli studenti che a tali gruppi appartengono e che in essi costruiscono la propria identità soggettiva, un'immagine di sé che li sminuisce e li umilia. Concretamente: promuovere la cultura di un gruppo significativamente presente sul territorio, e non semplicemente consentirne la sopravvivenza, implica la necessità di accogliere la richiesta di studiare, accanto a Dante e Petrarca, anche alcuni autori di riferimento per tale tradizione? A giudizio di Taylor, una richiesta di tal sorta dovrebbe essere accolta con disponibilità, senza per questo rendere irrilevanti le differenze di valore. Tale disponibilità implicherebbe infatti una *mera presunzione*, e non insomma l'idea che le pratiche e i prodotti di ciascuna cultura siano, in atto, uguali tra loro e meritevoli tutti del medesimo riconoscimento. Il problema è esaminato da Taylor, *The Politics of Recognition*, cit., pp. 65 ss. Con maggiore attenzione alla prassi europea, si veda C. Camilleri, *Les implications théorétiques de la formation à l'interculturel*, in "Revue Suisse de Sociologie", 23(2), pp. 389-400. Da ultimo, cfr. N. Stevenson, *Cosmopolitan Education and Cultural Citizenship: A Critical European Perspective*, in "Cultural Sociology", March 2012/6, pp. 113-128.

34 Si veda A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1992; tr. it. *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, il Saggiatore, Milano 2002.

35 N. Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*, Routledge, New York 1997, cap. 1; le medesime idee sono state poi sviluppate dall'autrice in Id., *Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation*, in N. Fraser - A. Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Verso, London-New York 2003, pp. 9-26.

mico, o da condizioni di marginalità sociale, o ancora dalla deprivazione materiale, le quali possono essere interpretate correttamente come richieste di diritti sociali e civili, dalle richieste di riconoscimento culturale, etnico, religioso, e simili. Queste ultime, in prima battuta, non sono richieste che fondano la rivendicazione di specifici diritti, ma nascono dalla volontà di affermare un'identità sul piano culturale e simbolico. Tali richieste di riconoscimento (a differenza, appunto, delle richieste di redistribuzione) sono orientate dalla volontà, condivisa da gruppi a forte caratterizzazione identitaria, di reagire a condizioni di ostilità culturale da parte della cd. cultura *mainstream*, o al misconoscimento del valore di alcune pratiche, o ad una più esplicita e diretta offesa a ciò che essi considerano essenziale per la definizione del Noi sovra-individuale<sup>36</sup>.

È evidente che a fronte di tali richieste il riconoscimento di diritti culturalmente motivati, o di statuti personali, o di specifiche forme di tutela giuridica delle minoranze, possono essere rimedi attuabili *solo a seguito* dell'avvenuto riconoscimento sociale, non prima. Non sono insomma i diritti, e la loro attribuzione a gruppi minoritari, che possono garantire il riconoscimento e l'accettazione sociale di questi stessi gruppi, quanto piuttosto il contrario; è solo in seguito all'accettazione sociale di queste identità e delle pratiche che le veicolano che si possono prevedere forme di sostegno giuridico delle forme di vita nelle quali esse si esprimono. Al contrario di quanto affermato da Taylor, l'attribuzione di diritti di protezione per la tutela e la *survivance*<sup>37</sup> è certamente utile, ma è un *posterius* rispetto al riconoscimento e all'accettazione sociale; non solo perché altrimenti tali diritti collettivi non verrebbero affatto attribuiti, ma anche perché non è il diritto lo strumento idoneo a garantire l'esito desiderato, potendo al massimo rafforzarlo e sostenerlo. Il riconoscimento non può che costruirsi, a questo livello, sul piano simbolico, e richiede un cambiamento più o meno profondo nei modelli ermeneutici e nei paradigmi socialmente condivisi per la definizione delle pratiche sociali. Nei rapporti fra i sessi, nelle pratiche alimentari, nell'educazione dei figli, nei canoni estetici, ciò che consente alle pratiche e ai modelli culturali minoritari di poter essere riconosciuti è l'apertura che, verso di loro, riesce a consolidarsi nel tempo, modificando i paradigmi tradizionali per l'interpretazione di tutte queste pratiche<sup>38</sup>.

36 Fraser, *Social Justice in the Age of Identity Politics*, cit., p. 13: "Examples include cultural domination (being subjected to patterns of interpretation and communication that are associated with another culture and are alien and/or hostile to one's own); nonrecognition (being rendered invisible by means of the authoritative representational, communicative, and interpretative practices of one's culture); and disrespect (being routinely maligned or disparaged in stereotypic public cultural representations and/or in everyday life interactions)".

37 Taylor, *The Politics of Recognition*, cit., p. 58.

38 Fraser, *Social Justice in the Age of Identity Politics*, cit., p. 13: "The remedy for cultural injustice, in contrast, is some sort of cultural or symbolic change. This could involve upwardly revaluing disrespected identities and the cultural products of maligned groups. It could also involve recognising and positively valorising cultural diversity. More radically still, it could involve the wholesale transformation of societal patterns of representation, interpretation, and communication in ways that would change *everybody's* sense of self. Although these remedies differ importantly from one another, I shall henceforth refer to the whole group of them by the generic

## 2.3.

Se non spetta al diritto riconoscere una certa cultura *in quanto tale*, a parte casi molto rari e storicamente determinati (ad esempio in riferimento ad alcune identità autoctone, per preservarne le caratteristiche dall'invadenza della cultura maggioritaria), può essere oggetto delle norme il riconoscimento di *specifiche pratiche* culturalmente motivate<sup>39</sup>. Se così è, non v'è alcun contrasto fra riconoscimento delle identità individuali e riconoscimento delle identità culturali, perché il diritto non si occupa delle identità, ma esclusivamente della valutazione delle prassi socialmente rilevanti. A tali prassi bisogna pertanto guardare, e ai criteri che, in un contesto democratico, sono utilizzabili per valutarne l'ammissibilità o l'inammissibilità<sup>40</sup>.

Una possibile strategia, a mio parere, potrebbe derivare dall'applicazione di una prospettiva analoga a quella che, in sede internazionale e – segnatamente – comunitaria, ha condotto all'uso del principio del cd. margine di apprezzamento come standard per la mediazione fra diritti riconosciuti a livello comunitario e tradizioni nazionali. In tale prospettiva, infatti, la giurisprudenza della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo è riuscita in più di una occasione a conciliare il carattere universale dei diritti riconosciuti dalla Convenzione, con la possibilità di una applicazione di tali diritti condizionata dalle tradizioni e dalle culture nazionali; e ciò perché sebbene i diritti siano affermati nella Convenzione in una prospettiva chiaramente universalistica, si è ritenuto compatibile con tale carattere il fatto che non si potesse dare, di tali diritti, una sola ed esclusiva interpretazione o che essi potessero essere applicati in modi differenti, a seconda del contesto nazionale<sup>41</sup>.

La strategia che sostengo, si badi, non ha nulla a che vedere con l'idea di riconoscere statuti giuridici personali o di gruppo, né di sottrarre alla cognizione dell'autorità giudiziaria statale alcuni rapporti giuridici in ragione dell'appartenza culturale delle parti. L'idea è piuttosto quella di coniugare il rispetto dei diritti fondamentali con la possibilità, riconosciuta ad alcuni gruppi in ragione della preservazione dell'identità culturale, di interpretare tali diritti al fine di renderli il più possibile compatibili con l'orizzonte culturale di riferimento. Tale proposta, in

term "recognition."

39 In questa prospettiva, è proficua la distinzione di F. Viola tra *riconoscimento delle persone e riconoscimento dei valori*, in Id., *Identità e comunità. Il senso morale della politica*, Vita e Pensiero, Milano 1999, pp. 117 ss. Dello stesso autore, sul punto si veda anche F. Viola, *Democrazia culturale e democrazia delle culture*, in Atti del IV Meeting internazionale di Loreto. *Europa: dialogo tra le culture, una sfida*, Loreto, 23-29 luglio 2001, p. 5. Sul punto vedi anche la distinzione, cui lo stesso Viola si richiama, fra riconoscimento forte e debole descritta da S. Lukes, *Toleration and Recognition*, in "Ratio Juris", 10 (1997), 2, pp. 213-222.

40 Viene in rilievo, evidentemente, il tema del pluralismo giuridico e dei limiti della sua ammissibilità, con particolare riguardo alle migrazioni come fattore di moltiplicazione e sovrapposizione di norme in un medesimo contesto. Sul punto, si veda l'ottima ricostruzione di A. Facchi, *Pluralismo giuridico e società multietnica: proposte per una definizione*, in "Sociologia del diritto", 1 (1994), pp. 47 ss.

41 S. Greer, *The Interpretation of European Convention of Human Rights: Universal Principle or Margin of Appreciation?*, in "UCL Human Rights Review", vol. 3, p. 1.

particolare, si muove nella direzione descritta da A. Shachar<sup>42</sup>, pur discostandosi da essa per alcuni aspetti significativi.

Ora, il presupposto di tale prospettiva non può che essere, come nota per l'appunto Shachar, l'esclusione di tutte quelle ipotesi in cui, al fine di ampliare i margini di riconoscimento fra identità culturali, si determinano o favoriscono disegualianze e ingiustizie all'interno di uno di tali gruppi. Ciò che per contro si intende di ottenere è che questi stessi gruppi siano stimolati a reinterpretare le rispettive tradizioni, onde conciliare il rispetto delle loro identità con un maggiore riconoscimento delle spettanze dei membri più svantaggiati del gruppo (ad esempio delle donne)<sup>43</sup>.

In tal senso, e al fine di creare quel contesto *favorevole* al riconoscimento di cui ho detto sopra, è necessario prevedere meccanismi legali e giurisdizionali in grado di ripartire le competenze fra l'ordinamento statale e i sistemi normativi di riferimento per i vari gruppi, in un modello di sviluppo dinamico all'interno del quale la giurisdizione statale e quella interna al gruppo possano dialogare fra loro, correggendosi e integrandosi<sup>44</sup>.

Secondo Shachar un sistema per ottenere tale risultato potrebbe essere quello indicato come *Joint Governance Approach*, che per l'appunto cerca di istituzionalizzare l'interazione normativa fra l'autorità statale e quella del gruppo, in modo tale da orientarle entrambe ad una maggior tutela dei membri meno avvantaggiati del gruppo medesimo<sup>45</sup>. Sarebbe necessario, in tale prospettiva, che le pratiche

42 A. Shachar, *The Puzzle of Interlocking Power Hierarchies: Sharing the Pieces of Jurisdictional Authority*, in "Harvard Civil Rights – Civil Liberties Law Review", vol. 35, 2000, pp. 385-426.

43 Shachar, *The Puzzle of Interlocking Power Hierarchies*, cit., p. 408: "Given that a group's established traditions are more fluid than we sometimes acknowledge, it is theoretically possible for the group to reinterpret those traditions that disproportionately burden certain group members. Admittedly, changes are difficult to obtain in any established system. However, by permitting a greater degree of accommodation (i.e., by redefining relationships between group members and the wider society), differentiated citizenship models open up the possibility for changing relationships within these communities as well. Some recent legal developments offer concrete, encouraging instances of such possibilities".

44 Shachar, *The Puzzle of Interlocking Power Hierarchies*, cit., p. 410: "The best institutional design should therefore create a dynamic system of checks and balances between the state and the group, ensuring that power is never fully concentrated in the hands of either of these competing entities. Today, nearly every field of human activity is already governed by a complex and often overlapping mosaic of regulations deriving from multiple sources of legal authority".

45 Altri sistemi di coordinamento fra l'autorità statale e quella 'tradizionale' sono quello cd. temporale (temporal accommodation approach) e quello dualistico (dual-system approach). Nel primo la competenza normativa è ripartita secondo fasi successive dal punto di vista esistenziale, ad esempio affidando all'autorità tradizionale la definizione di aspetti cruciali per l'identità culturale, come i requisiti per la costituzione di un nucleo familiare e i criteri per l'educazione della prole, e all'autorità statale la disciplina delle fasi successive di tali rapporti. Nel secondo modello, le parti possono disciplinare i loro rapporti sia facendo riferimento alle norme dello Stato che a quelle tradizionali, ma in entrambi i casi spetta agli stessi soggetti adoperarsi affinché le norme di entrambi gli ordini siano rispettate e applicate, o che le une non interferiscano con le altre. Così Shachar, *The Puzzle of Interlocking Power Hierarchies*, cit., pp. 412-417.

sociali ritenute più rilevanti fossero fatte oggetto di una disciplina e di un controllo incrociato da parte dell'autorità pubblica e delle autorità interne ai gruppi, evitando che – nelle questioni rilevanti per entrambe – una di esse pretenda una sovranità esclusiva ed escludente. In modo più specifico, per ciascuna materia dovrebbe essere possibile individuare una serie più o meno ampia di sotto-settori, o ambiti, da ripartire fra la competenza dell'autorità statale e quella delle autorità interne al gruppo, distinguendo ad esempio fra aspetti strettamente identitari e aspetti implicanti problemi di tipo distributivo<sup>46</sup>.

L'aspetto più interessante – e allo stesso tempo più indeterminato e fragile – di tale proposta, a mio parere, è che la volontaria ascrizione di un soggetto ad un determinato gruppo farebbe sì che lo sviluppo della normativa tradizionale in senso positivo, tale da ridurre le condizioni di ingiustificata subordinazione di alcuni membri o di violazione delle loro spettanze, diverrebbe un interesse primario del gruppo medesimo. Il gruppo sarebbe insomma incentivato a ridurre dall'interno la distanza che lo separa dalla normativa statale proprio in relazione a quegli aspetti che costituiscono una ingiustificata violazione della dignità o dei diritti di alcuni soggetti; continuare ad applicare norme vessatorie o oppressive esporrebbe infatti le autorità di una data comunità culturale al rischio di una progressiva perdita di autorità su un numero crescente di individui, i quali sceglierebbero – potendo farlo – di far riferimento anziché a alle norme tradizionali-comunitarie a quelle statuali, più convenienti per loro anche se meno significative dal punto di vista identitario. È per far fronte a tale rischio, insomma, che le autorità interne al gruppo sarebbero stimolate a sviluppare la normativa tradizionale in modo più conforme alla garanzia dei diritti dei soggetti più deboli<sup>47</sup>.

Questo aspetto, come detto, è quello che mi pare più fragile: dal punto di vista teorico, perché non è molto più che un auspicio (anche condivisibile, ma non dimostrabile); e dal punto di vista pratico, perché non tiene conto adeguatamente della *resistenza* delle pratiche culturali, le quali, proprio per il loro carattere identitario, non sempre possono essere abbandonate con una scelta lucida e consape-

46 Ad esempio, si potrebbe in tal modo dividere il diritto di famiglia in una serie di questioni e problemi più specifici, alcuni con valore spiccatamente identitario, e altri più rilevanti dal punto di vista distributivo. Cfr. Shachar, *The Puzzle of Interlocking Power Hierarchies*, cit., p. 420: "Within the family law example, the no monopoly rule would require that certain aspects of a given legal dispute (such as divorce proceedings) would be subject to the jurisdiction of the group, while other complementary powers of adjudication would be vested in the state. Given the centrality of marriage and divorce to the preservation of a group's membership boundaries (based on distinct personal status laws and lineage rules), one could predict that at least some non-dominant communities would elect to control the demarcating aspect of family law. The state would then be allotted the complementary authority of shaping the distributive aspects of family law, which affect various third parties (including children, tax payers, employers, insurance companies, etc.), as well as social services administered by the welfare state bureaucracy".

47 Shachar, *The Puzzle of Interlocking Power Hierarchies*, cit., p. 422: "Unlike the temporal accommodation and the dual system approaches, the pressure here would be on the group to transform its laws from within, since it would have authority over the formal definition of status issues".

vole, in un calcolo costi-benefici che il singolo dovrebbe essere in grado di fare senza condizionamenti e senza vincoli. La realtà è invece, ed è noto, molto diversa, ed è proprio in rapporto alle categorie più deboli e più esposte agli abusi (donne e minori) che la scelta fra le norme tradizionali e quelle statuali si rivela tutt'altro che semplice.

Pertanto, mi sembra più convincente l'idea di integrare il modello di A. Shachar, qui esposto, con il paradigma del margine di apprezzamento, in modo da mantenere i vantaggi del *Joint Governance Approach* correggendone però i difetti più vistosi.

In questo senso, il primo passo potrebbe essere (seguendo Shachar) quello di individuare alcuni ambiti più 'sensibili', ovvero ambiti della vita e dell'esperienza nei quali il problema del rispetto delle identità culturali è più evidente e pressante. All'interno di tali ambiti, tuttavia, bisognerebbe distinguere le singole questioni sulla base di un criterio diverso, e precisamente in base al tipo di diritti implicati; va richiamata qui la distinzione, condivisa da parte della dottrina e della giurisprudenza europea<sup>48</sup>, fra diritti assoluti e diritti suscettibili di limitazioni. Sulla base di tale criterio, riterrei plausibile sostenere che se per i diritti assoluti (quali ad esempio il diritto alla vita, all'integrità fisica, alla libertà di coscienza e di religione, all'eguaglianza, ecc...) non siano ammissibili limitazioni per l'applicazione di norme tradizionali o di in nome del rispetto di pratiche culturalmente motivate, per altri diritti (ad esempio la libertà di associazione, la libertà di movimento, il diritto alla riservatezza, la libertà di comunicazione, e così via) sia ben possibile riconoscere ai singoli gruppi culturali un maggiore ambito di autonomia.

In relazione a tali diritti, insomma, si potrebbe riconoscere alle autorità dei differenti gruppi la possibilità di interpretare i principi costituzionali in modo più restrittivo, limitandone l'ambito di applicazione e vigenza, proprio in nome di un bilanciamento con il diritto all'identità culturale, esattamente come in ambito internazionale se ne riconosce la possibile limitazione in nome della sicurezza nazionale o (e questa è evidentemente l'ipotesi più interessante) della morale pubblica. In altre parole, tali diritti potrebbero essere compressi e limitati, in fase di interpretazione e applicazione, in nome della specifica percezione morale e culturale di un determinato gruppo, alla cui disciplina i membri di quel gruppo si siano volontariamente e liberamente assoggettati<sup>49</sup>.

Certo, esattamente come nel caso dei rapporti fra la disciplina della Convenzione e la normativa nazionale, anche in tal caso il rapporto fra principi costituzionali e normativa tradizionale è tale per cui dei primi si potrebbe dare sì un'interpretazione restrittiva, in nome di un margine di apprezzamento che lo Stato riconosce

48 In tal senso F. Pocar, *Tutela dei diritti fondamentali e livelli di protezione nell'ordinamento internazionale*, in P. Bilancia e E. De Marco, *La tutela multilivello dei diritti*, Giuffrè, Milano 2004, pp. 8 ss.

49 In questo senso andrebbe riconosciuto a tutti un diritto di uscita, o di non associazione (*freedom of exit*), rispetto alla propria appartenenza culturale, proprio al fine di garantire l'effettiva libertà di tale scelta (*voluntary self-ascription*). In tal senso concordo con Benhabib sulla rilevanza di tali parametri. Cfr. Benhabib, *The Claims of Culture*, cit., p. 19.

alle autorità dei singoli gruppi, ma tale apprezzamento non dovrebbe estendersi sino al punto di comprimere in modo ingiustificato un diritto, o in modo tale da sopprimerlo o determinarne un'applicazione incompatibile con la sua stessa natura. E naturalmente, la correttezza dell'esercizio di tale potere di bilanciamento, e dell'uso del margine di apprezzamento per l'interpretazione dei principi costituzionali e dei valori fondanti l'ordinamento statale, dovrebbero essere oggetto di valutazione da parte della magistratura ordinaria.

Oltre a ciò, tuttavia, andrebbe riconosciuta una certa operatività anche al parametro del consenso. In altre parole, l'ampiezza di tale margine di interpretazione riconosciuto alle singole comunità culturali andrebbe definita anche in ragione della sussistenza, o meno, di un consenso intorno al senso e alla portata dei principi in discussione. In analogia a quanto stabilito dalla giurisprudenza della Corte EDU, l'ampiezza di tale margine dovrebbe essere inversamente proporzionale al consenso riscontrabile, in rapporto al significato e alle applicazioni di un dato diritto, fra le tradizioni culturali registrabili nel territorio dello Stato, nel senso che qualora ci si trovi di fronte ad un vasto consenso sul trattamento di una specifica questione, il margine di apprezzamento dovrebbe ridursi proporzionalmente. Ciò significa, ad esempio, che se il senso e la portata di un determinato diritto sono fortemente contestati e oggetto di profonde divergenze fra le tradizioni culturali presenti all'interno del territorio, il margine di apprezzamento riconosciuto alle varie autorità culturali dovrebbe essere corrispondentemente molto più ampio di quanto non sarebbe se, al contrario, si potesse registrare un forte consenso diffuso sul medesimo aspetto.

Si tratta, come si vede, di una proposta che non si fonda su un principio generale di rispetto dell'identità culturale, né di assoluta chiusura verso richieste di statuti differenziati; si tratta di una proposta che, applicando in modo analogico un modello interpretativo elaborato dalla giurisprudenza, cerca di fondarsi piuttosto sul buon senso. Un buon senso che, caso per caso, può spingere verso posizioni di maggiore o minore apertura nei confronti di richieste di legittimazione di specifiche pratiche culturalmente motivate; nella consapevolezza che, come detto, se non spetta al diritto riconoscere le identità culturali in quanto tali, è certamente compito del legislatore stabilire quali prassi sociali siano ammissibili, quali rispettabili, quali tollerabili, quali perseguibili perché lesive della dignità umana<sup>50</sup>. In tale prospettiva, l'idea di modulare tale valutazione di ammissibilità, cercando di bilanciare il rispetto dei valori costituzionali con quello dei valori costitutivi di identità stabilmente presenti all'interno della società, mi sembra possa trovare una possibile traduzione pratica nel richiamo alla dottrina, e alla giurisprudenza, sul margine di apprezzamento, così come consolidata in questi anni in rapporto ai problemi nascenti dall'integrazione comunitaria; una dottrina che per l'appunto affida ad una discussione casistica, e attenta al contesto specifico, la risoluzione dei problemi e la ricerca di un giusto bilanciamento fra diritti della persona e rispetto delle identità e delle tradizioni culturali.

50 Su questa distinzione, si veda F. D'Agostino, F. Macioce, *Immigrazione e modelli familiari*, in E. Scabini, G. Rossi, *La migrazione come evento familiare*, Vita e Pensiero, Milano 2009.

