



Modelli di Multiculturalismo

Edoardo Greblo

Esercizi Filosofici 4, 2009, pp. 154-171

ISSN 1970-0164

MODELLI DI MULTICULTURALISMO

Edoardo Greblo

L'interesse che circola intorno ai temi sollevati dal multiculturalismo sta a indicare quanto questo fenomeno interroghi alcuni aspetti decisivi della vita sociale. Il «multiculturalismo» è certo un fenomeno variegato e complesso ma, in estrema sintesi, può essere considerato come un complesso di teorie normative animate dalla volontà di trovare risposte persuasive alla sfida che le identità «culturali» pongono alla politica dell'eguale riconoscimento – che pretende di comprendere sia l'universalismo sia la differenza – praticata dalle liberaldemocrazie.¹ I multiculturalisti sostengono che il pluralismo culturale non può trovare adeguata considerazione in una prospettiva, come quella della cittadinanza liberale, che tende a «neutralizzare» le appartenenze identitarie in nome di una «neutralità dello scopo», come quella rivendicata da Rawls, che dissocia le istituzioni dello Stato dalle forme etiche di vita, dalle dottrine compressive e dalle concezioni del mondo diffuse nella società civile. La «neutralità dello scopo» liberale, se applicata ai membri di minoranze indigene o svantaggiate, agli immigrati oppure alle donne, può essere all'origine di ingiustizie, dal momento che non è di per sé sufficiente a contrastare le varie forme – sia quelle istituzionalizzate sia quelle informali – di esclusione sociale. I multiculturalisti sostengono che i ripetuti fallimenti dei tentativi di attuare la pari inclusione di tutti i cittadini non derivano da una interpretazione selettiva delle norme, ma sono il risultato di un'incoerenza nella concezione stessa dell'eguaglianza tra i cittadini. Questo spiega perché la crescente diversità culturale delle forme di aggregazione sociale riscontrabile sul piano *fattuale* li porti ad accentuare il significato *normativo* che l'identità collettiva riveste per il sé e per la politica, e ad opporsi all'orientamento universalista della moderna costruzione statale, il rapporto inclusivo che rende l'altro eguale sul piano civile e politico a condizione di rimuoverne gli specifici tratti identitari.

I dibattiti sul multiculturalismo pongono così le liberaldemocrazie di fronte al problema di come differenziare il concetto di eguaglianza fra i cittadini:

¹ Per una più ampia disamina del dibattito multiculturale cfr. almeno G. Baumann, *L'enigma multiculturale* (1999), Il Mulino, Bologna 2003; C.W. Watson, *Multiculturalism*, Open University Press, Buckingham-Philadelphia 2000; J.T. Levy, *The Multiculturalism of Fear*, Oxford University Press, Oxford 2000; E. Colombo, *Le società multiculturali*, Carocci, Roma 2002; C. Galli (a cura di), *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, Il Mulino, Bologna 2006; Id., *L'umanità multiculturalale*, Il Mulino, Bologna 2008; M.L. Lanzillo, *Il multiculturalismo*, Laterza, Roma-Bari 2005.

questo non andrebbe commisurato soltanto al loro ruolo di attori sociali impegnati nel campo delle lotte redistributive, ma anche al loro ruolo di membri della comunità impegnati nel campo delle lotte di riconoscimento. Nel primo caso eventuali violazioni del principio di eguaglianza afferiscono al campo della giustizia sociale, nel secondo attengono piuttosto alla libertà di appartenenza. E questa richiede un ampliamento del concetto di persona giuridica titolare di diritti: i diritti che determinano lo *status* del singolo come persona giuridica debbono comprendere la conservazione e la tutela delle identità collettive in cui gli individui si riconoscono per sviluppare e conservare la propria identità personale.

Ora, è proprio dal modello di identità collettiva cui si ispirano le differenti varietà di multiculturalismo che dipendono le differenti proposte di soluzione politica ai dilemmi multiculturali. Un primo modello di identità collettiva è quello basato 1) sull'*essenzialismo dell'appartenenza etnica*, che porta a «naturalizzare» le differenze incasellando gli individui all'interno di contenitori etnici o culturali predefiniti. Un secondo modello di identità collettiva può essere ascritto alla 2) *politica «civica» del riconoscimento*, improntata a una concezione costruttivista dell'identità culturale. Infine, un terzo modello idealtipico di costruzione dell'identità collettiva può essere considerato quello 3) *a sfondo universalistico*. Il legame integrativo che tiene insieme una cultura politica vincolante per tutti anche in una società pluralistica non dipende da forme di solidarietà prepolitica ancorate a vincoli ancestrali, ma dalla lealtà nei confronti di uno Stato democratico di diritto capace di sfruttare in modo convincente il contenuto universalistico dei diritti umani.

Nelle pagine seguenti, questa tassonomia approssimativa verrà impiegata per discutere alcuni esempi di strategia della difesa culturale proposti dai teorici liberali del multiculturalismo. Non si tratta di un esercizio inutile a una condizione: che invece di inseguire le retoriche ideologiche che infestano il dibattito (e delle quali cui il cosiddetto *affaire foulard* rappresenta un'illustrazione canonica), l'analisi riesca almeno ad accennare alle contraddizioni della teoria politica moderna e della relazione di inclusione-esclusione che riguardano quella dimensione dell'eguaglianza fra i cittadini di uno Stato che si riferisce a una esperienza *specific*a di ingiustizia – l'ingiustizia causata dall'appartenenza a un gruppo che la cultura di maggioranza considera «inferiore».

1. *L'essenzialismo dell'appartenenza etnica*

Le teorie multiculturaliste ispirate a questo modello riportano la questione della sopravvivenza dell'identità culturale alla necessità di tutelare appartenenze condivise che rinviano a una «patria» ancestrale, a una comunità, talvolta a base

territoriale, capace di conservare e rinnovare nel tempo una lingua, un'ascendenza da certi antenati, un comune stile di vita, in certi casi anche una religione. Nel suo saggio ormai classico, *La politica del riconoscimento*, Charles Taylor ha offerto la trattazione più autorevole di questo orientamento.² L'idea di Taylor è che descrivere i soggetti agenti come attori razionali motivati unicamente da considerazioni orientate-allo-scopo non sia sufficiente per gettare adeguatamente luce sull'importanza che la cultura possiede non solo per la definizione dei progetti di vita individuali, ma anche e soprattutto l'immagine che gli individui si fanno di sé. È solo partecipando a una rete di rapporti e comunicazioni interpersonali che gli individui possono sviluppare, stabilizzare ed eventualmente rivedere la loro identità personale. L'identità collettiva del gruppo merita protezione poiché da essa dipende l'identità di ogni suo singolo membro. Le nostre identità – la nostra risposta alla domanda «chi sei?» – non sono arbitrarie costruzioni narrative generate dalla nostra ricerca personale di autenticità: è la natura culturale della mente umana a giustificare l'esigenza che il riconoscimento di ogni singolare identità individuale passi per il riconoscimento dell'identità collettiva del gruppo in cui siamo stati socializzati e al quale va la nostra adesione. In assenza degli orientamenti di valore culturale che abbiamo interiorizzato, non saremmo in grado né di scegliere i fini delle nostre azioni, né di porci degli obiettivi né, tanto meno, saremmo in grado di dare senso alle nostre vite.

In sostanza, è l'eguale diritto di ciascun individuo di sviluppare, riprodurre e perfezionare la propria identità personale a conferire alla politica del riconoscimento la sua legittimazione normativa. Tuttavia, afferma Taylor, l'esistenza protratta nel tempo di una comunità culturale – o, stando al suo esempio standard di riferimento, la *survivance* dei francofoni *québécois* – deve adoperarsi per «*creare* attivamente dei membri di tale comunità, per esempio assicurandosi che le generazioni future continuino a considerarsi francofone».³ Ciò significa che la politica del riconoscimento, oltre a non avere un carattere limitato temporalmente, non ha il senso indiretto di assicurare l'esistenza continua di una comunità, per esempio astenendosi da politiche escludenti o discriminatorie, ma ha piuttosto il senso diretto dell'accettazione, e persino della valorizzazione, delle sue pratiche e delle sue convinzioni collettive di valore. La stima sociale che si deve alle minoranze culturali non deriva dalla necessità di correggere le violazioni che si verificano nella sfera dell'appartenenza, ma dal fatto che *ogni* cultura rappresenta un bene, un valore che la società dovrebbe

² C. Taylor, *La politica del riconoscimento* (1992), in J. Habermas e C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 9-62. Id., «Shared and Divergent Values», in *Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, McGill-Queen's University Press, Montreal and Kingston 1992; Id., *Il disagio della modernità* (1992), Laterza, Roma-Bari 2002; Id., «Nationalism and Modernity», in R. McKim e J. McMahan (a cura di), *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press, Oxford 1997, pp. 31-55.

³ C. Taylor, *La politica del riconoscimento*, cit., p. 46.

riconoscere.⁴

Se l'idea di riconoscere le differenze culturali è connessa alla richiesta di rispettare le pratiche e i valori di una minoranza come un bene sociale, nel senso che non si tratta soltanto di vincere pregiudizi ingiustificati, ma di modificare il registro dei valori accreditati, in che modo è possibile giustificare una richiesta di stima culturale che imporrebbe un cambiamento di mentalità sottratto per definizione alla sfera degli atteggiamenti intenzionali e volontari – come succede, ad esempio, per la simpatia o per gli affetti? La risposta di Taylor si basa sulla creazione di prassi pubbliche di dialogo e confronto interculturale: noi dimostriamo il nostro rispetto per le identità collettive minoritarie quando riteniamo che le loro espressioni culturali vadano considerate come indispensabili articolazioni della condizione tipicamente umana, e che la politica del riconoscimento sia tale da favorire una «fusione degli orizzonti» (Gadamer) suscettibile di creare nuovi vocabolari comparativi.⁵ Ciò richiede che nel dialogo multiculturale emergano degli standard condivisi di valore, e che i trasferimenti di competenze che garantiscono parità di trattamento ai gruppi culturali siano coerenti con i canoni liberali. Secondo Taylor, meritano riconoscimento soltanto le culture che soddisfano, quanto a struttura interna, regole di comportamento coerenti con i requisiti imposti dai fondamenti costituzionali dello Stato liberaldemocratico ed espressi dall'articolazione dei diritti umani, civili e politici. È anzi proprio la logica intrinseca alla concezione liberale della giustizia a spingere gli Stati liberali a prendere in seria considerazione le rivendicazioni delle minoranze etniche e nazionali a darsi forme di autonome di autogoverno.⁶

Alla luce di queste considerazioni, verrebbe da pensare che il modello di multiculturalismo liberale proposto da Taylor abbia poco a che fare con l'essenzialismo dell'appartenenza etnica. La sua concezione delle relazioni umane in termini di riconoscimento potrebbe anzi essere considerata come una via praticabile per risolvere la contraddizione tra la forma prepolitica dell'immediatezza concreta, la cultura, e la forma politica della mediazione astratta, lo Stato. E tuttavia, sono proprio l'importanza annessa all'«autenticità» e alla *survivance*, che alludono in modo trasparente all'opacità di un retaggio atavico da valorizzare nella sua essenza naturale a minacciare le attese di autonomia di coloro che rimangono comunque cittadini dello Stato. Per la *survivance* dei gruppi culturali è infatti decisiva la garanzia di potersi ri-appropriare della tradizione mediante processi di apprendimento fondati sulla disponibilità a rivedere, modificare e trasformare la cultura d'origine. Se l'ambiente sociale è ricco di alternative, una cultura che si chiuda a riccio su se

⁴ *Ibidem*, p. 62.

⁵ *Ibidem*, p. 56.

⁶ P. Nanz, *Europolis. Un'idea controcorrente di integrazione politica*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 74.

stessa proteggendosi dogmaticamente è destinata presto o tardi a divenire, per i suoi membri, ininfluyente o irricognoscibile.

Il sostrato ancestrale che fa da sfondo a questo modello di politica del riconoscimento traspare già nella risposta di Taylor alla domanda: a quale genere di comunità dovrebbe spettare un trattamento differenziale? Taylor afferma che, siccome gli esseri umani possono divenire persone solo in qualità di membri sociali di comunità culturali, è necessario che per trasformarsi in individui inconfondibili possano costantemente attingere alle risorse «autentiche» depositate nella cultura di appartenenza. In ogni singolo individuo è strutturalmente inscritto il riferimento alla forma di vita di un collettivo, che trasmette ai suoi membri i modelli di «vita autentica» che permettono di condurre, nell'orizzonte della tradizione ereditata, una vita che non sia né vuota né fallita. E tuttavia, perché la ricerca *individuale* di autenticità dovrebbe coincidere con la ricerca *collettiva* di riconoscimento culturale? Non c'è in questa simmetria un'equivoca equiparazione tra la coscienza individuale e una «coscienza» collettiva pensata come una sorta di *unified we* assunto come dato immediato?⁷ E inoltre: in che cosa consistono gli schemi o i modelli che i membri della comunità acquisiscono attraverso i processi di socializzazione e che preformano le storie di vita individuali? Quando Taylor descrive come reale una cultura la cui unità politica si articola in un'origine, un destino e una tradizione, questa si trasforma in un'entità le cui pratiche e valori si acquisiscono mediante l'implicita assuefazione ai costumi tramandati, che appaiono tanto più radicati e pervasivi quanto più si sottraggono al giudizio autonomo dei rispettivi fruitori.

La visione di cultura condivisa proposta da Taylor si basa così sulla tacita premessa che ogni singolo membro della comunità si appropri delle tradizioni ricevute facendo da staffetta – per così dire – tra una generazione e l'altra. Ciò tuttavia presuppone un livello di coesione nell'attaccamento agli stili di vita che la mobilitazione capitalistica del mondo, ossia la globalizzazione, ha ormai inesorabilmente aggredito e distrutto. In un certo senso, Taylor riprende il paradigma liberale che faceva ancora affidamento su un certo isolamento degli individui fra di loro, e che dovevano tenersi a una certa distanza in modo da non doversi ostacolare nella realizzazione delle loro personali concezioni del bene.⁸ Ma, invece che agli individui, applica questo paradigma alle culture, promuovendo un modello di riconoscimento che intende valere a livello interculturale senza però procedere a livello intraculturale, ovvero al piano dei rapporti tra il singolo e la cultura di appartenenza. Se però i confini dei modelli sociali e morali coincidono con i confini delimitati da una particolare comunità,

⁷ Cfr. M. Cook, *Authenticity and Autonomy: Taylor, Habermas, and the Politics of Recognition*, in «Political Theory», 2, 1997, p. 261.

⁸ Cfr. J. Habermas, *Solidarietà tra estranei. Interventi su "Fatti e norme"* (1996), Guerini e Associati, Milano 1997, p. 28.

nulla impedisce, nonostante i migliori intendimenti, che la politica del riconoscimento finisca per imporre forme di omogeneità culturale che consegnano il singolo alla sua cultura di appartenenza e alla sua capacità di condizionamento, anche escludendo voci dissenzienti portatrici di contenuti incompatibili col sussistere dell'immagine del mondo e del modo di vita della comunità

Lo sfondo ancestrale che sostanzia la concezione della cultura proposta da Taylor impedisce di vedere che le credenze culturali non sono affatto depositate in contenitori sigillati. I confini tra «noi» e «loro» sono soggetti a negoziazioni incessanti, mutano a seconda della fattispecie giuridica da disciplinare, dipendono dai processi di ridefinizione e reinterpretazione nei quali sono impegnati gli uni e gli «altri», possono servire da barriera difensiva ma anche da occasione di scambio e da punto d'incontro. Inoltre, per lo più, le collettività non sono culturalmente omogenee neppure quando cercano di coltivare la trasmissione dei propri patrimoni di sapere affidandosi a forme di indottrinamento sistematico. Le critiche più acuminata arrivano spesso da forze dissenzienti interne alla comunità, che tramite il filtro ermeneutico di interpretazioni alternative propongono una visione diversa sia di ciò che rappresenta il «nucleo» autentico della cultura, sia di chi ha titolo a definire in che cosa esso consista. Una politica del riconoscimento insensibile al fatto che le culture sono (anche) luoghi di potere, teatro di lotte e conflitti che privilegiano la voce di alcuni ed emarginano quella di altri e distribuiscono offerte e opportunità in maniera selettiva, finisce – nonostante ogni esplicita volontà contraria – per consegnare gli appartenenti alle sue gerarchie interne, assunte e proposte come dati immediati.

2. La politica «civica» del riconoscimento

I problemi del multiculturalismo a sfondo ancestrale sembrano rendere una politica «civica» del riconoscimento,⁹ improntata a una concezione costruttivista e narrativa della cultura, più coerente con una morale della pari inclusione che non implichi automaticamente la neutralizzazione delle differenze. Le teorie «civiche» non demandano le aspettative collettive di sopravvivenza culturale all'esistenza protratta nel tempo di «radici» che nutrono forme di vita tradizionali definibili come «eticità» o «comunità». Ciò che conta, dal punto di vista «civico», non è che la comunità protegga la sua «autentica» autorappresentazione collettiva immunizzandosi dalle sfide che incontra in una sfera pubblica pluralistica, quanto, piuttosto, che conservi un sufficiente grado di coerenza tra le molteplici risorse immaginative che le permettono di

⁹ Nel senso introdotto da T. Modood, *Multiculturalism: A Civic Idea*, Polity Press, Cambridge 2007.

sopravvivere come forma di vita collettiva. I multiculturalisti civici non si interrogano sui rapporti, di scambio oppure di incontro, tra «loro» e «noi», tra il «loro» e il «nostro» gruppo. Sia perché questa demarcazione tra il noi e i loro con coincide necessariamente con quella tra i membri della nostra cultura e quelli di un'altra, sia perché noi tutti partecipiamo a più di una comunità – per lo meno quanto basta per metterci in grado di comunicare ed, eventualmente, di appianare le divergenze.

Un approccio di questo genere sostanzia il progetto di multiculturalismo liberale difeso, per esempio, da Bikhū Parekh¹⁰. Come Taylor, anche Parekh ritiene che uno Stato liberale dovrebbe riconoscere le differenze culturali in tutti gli ambiti di articolazione che gli sono propri – simbolici, educativi, giuridici eccetera. E condivide l'idea che il concetto tradizionale di persona giuridica difeso dal liberalismo politico vada ampliato in senso intersoggettivo e collegato per via immanente alla comunità di appartenenza: le persone possono svilupparsi in individui inconfondibili e condurre una vita dotata di valore solo all'interno delle «reti di interlocuzione» intessute dai rispettivi gruppi culturali. Tuttavia, la sua proposta si basa su una diversa interpretazione del concetto di identità collettiva, e ciò determina significative conseguenze per il modello di multiculturalismo che ne risulta implicato.

Secondo Parekh, l'identità collettiva non rinvia a una datità precostituita nella quale i tratti di natura, ascrizione e immediatezza prevalgono sugli aspetti storici, volontari e mediati: «l'identità di una comunità non è una sostanza, ma un grappolo di tendenze e di impulsi correlati gli uni altri e relativamente senza limiti di tempo, che si spingono in molteplici direzioni e che sono suscettibili di essere sviluppati e valutati in modi differenti».¹¹ Inoltre, l'identità collettiva non si rappresenta da sé. Ogni sua autorappresentazione si intreccia con la reinterpretazione che ne danno gli *insider* e con le descrizioni, valutazioni e critiche che ne danno gli *outsider*. La cultura, sottolinea Parekh, non richiede di essere conservata per ragioni fini a se stesse. I costumi sopravvivono alle esigenze pragmatiche che li alimentavano e le condotte si conservano anche quando lo sfondo culturale di cui si nutrivano ha perso la sua forza regolatrice. Ciò significa che talvolta a essere controversa è proprio la definizione del *tipo di pratica* che è in questione: «si tratta di religione, di cultura o di moralità? Che cosa accade allorché si tratta di tutte ovvero di nessuna di queste cose? Che cosa se il suo significato si altera e cambia con le interazioni sociali e culturali, nel

¹⁰ B. Parekh, *Discourses on National Identity*, in «Political Studies», 3, 1994, pp. 492-504; Id., *Cultural Pluralism and the Limits of Diversity*, in «Alternatives», 43, 1995, pp. 431-57; Id., *Minority Practices and Principles of Toleration*, in «International Migration Review», 1, 1996, pp. 251-84; Id., *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2000.

¹¹ B. Parekh, *Discourses on National Identity*, cit., p. 504.

corso del tempo ed entro uno spazio condiviso?». ¹² La verosimile risposta di Parekh è che una comunità culturale non vede intaccata la propria identità quando le condotte abituali subiscono la sfida concorrenziale di condotte alternative. Come osserva Parekh, «l'autorità di una pratica non è di per sé una ragione conclusiva per seguirla». Ogni decisione circa le linee d'azione meritevoli di protezioni particolari dovrebbe procedere da processi pubblici di discussione, e non da assunzioni sostanzialistiche. In particolare, è agli esponenti o ai portavoce della minoranza che va addossato l'onere di fornire la giustificazione logica o la razionalità immanente di una certa pratica, e perché respingerla o abolirla potrebbe comportarne la distruzione o l'indebolimento. Alla narrazione in prima persona condotta dall'agente sociale basata sulle «identificazioni soggettive» va associata la narrazione in terza persona condotta dall'osservatore sociale basata sulle «descrizioni oggettive».

Se ogni comunità possiede un'identità mobile e nessun confine fisso, se il tipo di pratica che si ritiene corrisponda a una specifica pratica culturale dipende dal contesto situazionale e non da attribuzioni precostituite, non vi sono determinatezze contenutistiche che possano predeterminare in senso univoco i processi di azione e di enunciazione. Ciò significa che i limiti della tolleranza non possono essere decisi in anticipo: ciò che una società liberale è in grado di accettare e ciò che è invece tenuta a respingere dovrebbe essere il risultato di una conversazione pubblica che rinuncia a imporre vincoli preventivi sui temi controversi. La pretesa del sistema dei diritti di rappresentare l'universalità dei diritti dell'uomo fa fatta valere quando la conversazione si trasforma in un dialogo tra sordi. Tuttavia, poiché anche il diritto legittimo che codifica i diritti universali è necessariamente colato nello stampo di una determinata forma di vita politica, ogni sua interpretazione e applicazione avviene sullo sfondo di una storia e di una tradizione criticabili, che sono espressione di una cultura politica contraddittoria, differenziata e passibile di revisione esattamente come ogni altra cultura. ¹³

Rispetto al multiculturalismo improntato a una concezione della cultura come retaggio ancestrale, il multiculturalismo civico non definisce il soggetto in nome di criteri di rigida appartenenza, ma anzi ne riconosce il carattere multisituato, né definisce la società multiculturale come un *patchwork* di identità collettive omogenee suscettibili di trasformarsi in strumenti ideologici di identificazione polemica, soprattutto perché le «fibre» culturali che promuovono relazioni sociali a maglie larghe non sono tutte egualmente «robuste»: «dal momento che le culture non sono eguali quanto a vitalità e a ricchezza, i loro rispettivi contributi possono non suscitare pari convinzione negli altri e non trovare eguale spazio nella cultura comune che alla fine

¹² S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale* (2002), Il Mulino, Bologna 2005, p. 33.

¹³ B. Parekh, *Cultural Pluralism and the Limits of Diversity*, cit., pp. 436-7.

emergerà dal loro dialogo». ¹⁴ Tuttavia, non sempre è agevole neutralizzare o spoltiticizzare le differenze culturali, sia quando i legami di appartenenza violano la libertà e la libertà dei singoli generando il «paradosso della vulnerabilità culturale», ¹⁵ sia quando vengono sventolate come bandiere identitarie da gruppi collettivi che aspirano a una forma di indipendenza prossima alla sovranità territoriale, e che hanno perciò tutto l'interesse a negare la contestabilità e l'eterogeneità interna dell'identità di gruppo.

Il multiculturalismo civico tende a ritenere che nella sfera pubblica liberale non vi siano ragioni per rinunciare preventivamente al dialogo. Talvolta, tuttavia vi sono in seno alla società conflitti etnoculturali così scabrosi da rendere irraggiungibili soluzioni ragionevoli di compromesso. Ciò tende a verificarsi soprattutto con i gruppi autonomisti e secessionisti, spesso poco propensi ad adottare i valori e le pratiche della maggioranza e a sentirsi parte di una stessa collettività politica. ¹⁶ Ma il fenomeno di conflitti tra incommensurabili può essere osservato anche rifacendosi all'esempio rappresentato da chi attinge il perfezionamento della sua esistenza a convinzioni non negoziabili, come quelle che ispirano la vita dei cittadini sinceramente credenti e presentano un'immediata rilevanza per le loro condotte personali. Come trattare, allora, con le rivendicazioni dell'identità culturale dalle quali traspare, più o meno esplicitamente, il rifiuto di assumere il ruolo di benintenzionati interlocutori dialogici? La strada a senso unico del divieto o dell'interdizione è una decisione che i membri delle identità collettive minoritarie troveranno difficile da accettare, soprattutto quando la loro storia è segnata dalla realtà dell'esclusione o della discriminazione. I gruppi «monoglotti» possono certo adattarsi all'imposizione di procedure di compromesso stabilizzatesi nel tempo, specialmente se la loro condizione minoritaria non permette opzioni alternative. Quando però i gruppi culturali accumulano risorse ideali e materiali che ritengono sufficienti, possono puntare, in casi estremi, su una posta più alta, come per esempio la secessione.

Ora, proprio perché intende relativizzare i confini che marcano le distanze tra i gruppi culturali, il multiculturalismo civico può finire per rendere indistinguibili distinzioni innegabili, come per esempio quelle tra gruppi autoctoni o popolazioni indigene, le cui origini risalgono ben oltre le moderne condizioni di vita, gruppi di nuova immigrazione, che comportano l'insediamento di non cittadini nel territorio di uno Stato diverso dal loro, e

¹⁴ B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, cit., p. 221.

¹⁵ Ci si riferisce al fatto che l'ampliamento di diritti collettivi possa comportare un potenziale di oppressione interna al gruppo ed entrare in conflitto con i diritti individuali dei membri dissenzienti. Cfr. A. Shachar, «The Paradox of Multicultural Vulnerability: Individual Rights, Identity Groups and the State», in C. Joppke e S. Lukes (a cura di), *Multicultural Questions*, Oxford University Press, Oxford 1999.

¹⁶ J.M. Valadez, *Deliberative Democracy, Political Legitimacy, and Self-Determination in Multicultural Societies*, Westview, Boulder (Colo.) 2001, p. 101.

gruppi subculturali, come le donne o le sessualità svilite, che sfruttano piuttosto il deperimento di un patrimonio autoritario culturalmente sedimentato di obblighi di coscienza. In questo modo non riesce a spiegare, per esempio, né l'acuirsi dei conflitti nazionalisti in un contesto globale che favorisce l'uniformarsi degli stili di vita, né il rifiuto dei gruppi minoritari di considerare come propri tratti culturali che di fatto condividono con la cultura di maggioranza.¹⁷ In realtà, è proprio la delimitazione dei confini tra «noi» e «loro» ad accendere le controversie multiculturali, piuttosto che la conservazione di consuetudini di vita considerate essenziali per la salvaguardia di singoli aspetti dell'identità personale. La valorizzazione dell'identità di gruppo lungo un singolo asse serve essenzialmente da richiamo o da catalizzatore simbolico, così da incrementare la capacità di resistenza degli esclusi di fronte alle avversità e alle prove cui sono esposti: *che cosa* li renda differenti è in effetti secondario – quando si tratta di delimitare i confini, *everything goes*, si potrebbe dire parafrasando Feyerabend.

3. *Il multiculturalismo universalista*

In una prospettiva universalista, la sopravvivenza delle culture non riguarda né l'esigenza di garantire la durata nel tempo di particolari comunità culturali, né la volontà di proteggere i gruppi minoritari nei quali trova espressione una forma di vita organica e coerente. Per dirla in breve, si tratta piuttosto di salvaguardare i principi con cui i cittadini liberi ed eguali si mettono d'accordo sulle norme e sugli scopi di interesse comune. La giustizia culturale tra i gruppi umani non è commisurata all'obiettivo di superare le distinzioni tra le culture o di disinnescare i potenziali di conflittualità che traspaiono nelle differenze riconosciute come tali. Al confronto interculturale è invece associata sia la difesa, sia la promozione attiva dei propri principi – supposti universali – nei confronti di valori sostenuti da estranei rimasti aggrappati a convinzioni particolaristiche o settarie.

L'opera di Kymlicka può servire da esempio di un approccio universalista di

¹⁷ Per esempio, il movimento femminista ha visto crescere la sua capacità di presa politico-culturale proprio quando la sistematica emarginazione delle donne dal mondo sociale e politico ha iniziato a ridursi. Phillips afferma che l'attuale attenzione per la differenza "non può essere interpretata unicamente nei termini di una differenza assoluta o più accentuata. Ma riflette, più esattamente, uno spostamento che si è verificato sia nella cultura politica sia nelle rivendicazioni, per cui le persone che, se si assume a termine di paragone un qualche momento del passato, possono essere significativamente *meno* differenti, giungono ad affermare un più robusto senso di se stesse e della loro identità" (A. Phillips, *The Politics of Presence*, Oxford University Press, Oxford 1995, p. 12).

questo genere.¹⁸ Anche Kymlicka ritiene che le società liberali dovrebbero mettere in campo mezzi specifici di protezione giuridica per situazioni di vita escluse dalla stima sociale – ma non perché siano espressione di una forma di vita che pone i propri membri in posizione di svantaggio nei confronti della maggioranza, come in Parekh, e neppure perché le persone possono svilupparsi in individui inconfondibili solo in quanto membri sociali di comunità culturali, come in Taylor. L'introduzione di trattamenti differenziati in base al gruppo in campi nei quali la differenza culturale sembri tale da rendere non equo un trattamento eguale si configura piuttosto come un'applicazione coerente del diritto moderno, che promette eguale rispetto per *l'autonomia individuale* a tutti i membri della società. Secondo Kymlicka, la capacità dell'individuo di decidere in prima persona sulla forma da dare alla propria vita dipende dalla libertà di elaborare, pianificare e vedere socialmente riconosciuti i propri progetti esistenziali. E questa capacità può essere soddisfatta soltanto nel contesto di appartenenza a una stabile comunità culturale. Le narrazioni e le strutture che informano i gruppi culturali modellano le credenze che danno significato alla vita degli affiliati, poiché gli individui dispongono di un'autentica libertà di decisione ai fini delle proprie condotte etiche soltanto se dispongono dei valori culturali interiorizzati che servono a scegliere tra le varie opzioni disponibili alla luce delle rispettive preferenze.¹⁹

Le culture vanno protette perché solo soggetti culturalmente integrati possono servirsi in maniera adeguata delle opportunità offerte dal concetto moderno di soggetto giuridico a condizione che il loro taglio individualistico venga corretto riconoscendo che anche le culture possono fungere da titolari di diritti. Per la prospettiva di Kymlicka, la distinzione tra una norma valida universalmente, l'autonomia come un principio tanto morale quanto politico, e le caratteristiche particolari e contingenti di una comunità culturale, è decisiva. Non dobbiamo apprezzamento e stima sociale alla cultura *come tale*, ma agli individui *in quanto* membri della comunità culturale o, meglio ancora, al valore dell'autonomia individuale. Per giustificare il riconoscimento delle comunità culturali, Kymlicka ricorre così a una concezione *universalista della persona morale*: il valore morale dell'autonomia – che equivale a un diritto soggettivo che può essere rivendicato da chiunque, in condizioni di eguaglianza, *a prescindere* da ogni retroterra etnico, culturale o «razziale» – rappresenta la base di legittimazione che ci fa comprendere l'introduzione di diritti di cittadinanza differenziati in base al gruppo. Nel valore morale dell'autonomia si compendia

¹⁸ W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press, Oxford 1989; Id., *La cittadinanza multicultural* (1995), Bologna, Il Mulino 1999; Id., *States, Nations and Cultures*, Van Gorcum, Amsterdam 1997; Id., *Politics in Vernacular*, Oxford University Press, Oxford 2001; Id., *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, Clarendon Press, Oxford 2207.

¹⁹ W. Kymlicka, *State, Nations, and Cultures*, cit., p. 75; Id., *Liberalism, Community and Culture*, cit., p. 165.

il nucleo universalistico del multiculturalismo liberale, che eccede e trascende il concreto presente delle culture e permette di stabilire gradi di comparazione tra i sistemi umani di azione e di significazione.

Il principio dell'autonomia individuale rappresenta infatti la pietra di paragone morale che determina quali siano i sistemi di credenze, produzioni simboliche e pratiche compatibili con un ordinamento politico liberale. Solo comunità culturali ricche, stabili e inclusive possono consentire all'individuo di compiere scelte di vita libere e consapevoli. Ma questo tipo di autonomia è possibile unicamente nel contesto di una «cultura societaria» territorialmente circoscritta, e non alle culture delle minoranze nate dalle migrazioni. Pur ritenendo che le società riceventi assegnino ai migranti una posizione subalterna nell'organizzazione sociale, Kymlicka ritiene che le loro rivendicazioni politiche debbano limitarsi agli interventi che si propongono di assecondare i percorsi di integrazione. In altre parole, se da un lato «dobbiamo riconoscere che l'integrazione non può avvenire in una sola notte», dall'altro è necessario assicurare «che le istituzioni nelle quali sono spinti a integrarsi garantiscano un grado di rispetto, riconoscimento e adattamento alle identità e ai costumi degli immigrati pari a quello riservato a identità e costumi del gruppo maggioritario».²⁰

La politica del riconoscimento culturale difesa da Kymlicka presenta tutte le caratteristiche tipiche di un approccio universalistico. E, proprio per questo, partecipa della relazione dualistica di inclusione/esclusione che attraversa la logica moderna della cittadinanza: per quanto si opponga alla neutralizzazione normativa delle differenze, oppone una strategia ancora più radicale di esclusione di chi non fa parte della comunità e rivendica precisamente il riconoscimento della propria esclusività. Questa dinamica di inclusione/esclusione rinvia direttamente al valore attribuito al principio dell'autonomia individuale e alle condizioni che appaiono necessarie per riconoscere i diritti speciali delle comunità culturali che ne derivano. Valore oltretutto ambivalente: se l'autonomia è davvero tale, può avere a oggetto l'adesione più o meno vincolante al progetto etico di vita fornito dalla cultura societaria, ma può anche riguardare l'orientarsi verso il soddisfacimento di pretese individuali che prevedono – e talvolta prescrivono – la necessità di guadagnare una certa distanza critica rispetto al contesto vitale più diretto.

Di fatto, il suo approccio fa entrare – almeno implicitamente – in gioco una sorta di gerarchia tra i gruppi in funzione della maggiore o minore vicinanza rispetto al principio-guida dell'autonomia, che suggerisce una sostanziale differenza di *status* morale, e quindi di diritti, tra le minoranze nazionali e gli

²⁰ W. Kymlicka, *The New Debate over Minority Rights*, in Id., *Politics in Vernacular*, cit., p. 30. La distinzione tra minoranze di autoctoni e di migranti è tuttavia analiticamente fragile. Cfr. per esempio S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale*, cit., pp. 92-93, e E. Vitale, *Modelli normativi di società e migrazioni*, in «Ragion pratica», 32, 2009, p. 317.

altri gruppi culturali. Dal momento che il valore dell'autonomia individuale, di offrire all'individuo l'opportunità di compiere scelte di vita libere e consapevoli, può trovare attuazione unicamente nel contesto delle culture societarie, le rivendicazioni delle «national minorities» vanno anteposte alle richieste di altri gruppi minoritari, come i migranti. E tuttavia risulta sorprendente, se si considera la particolare vulnerabilità degli immigrati, i quali hanno spesso dovuto tagliare tutti i ponti con le rispettive comunità di origine, che vengano loro concesse tutele inferiori a quelle riservate alle minoranze nazionali. Può anche darsi, come sostiene Kymlicka, che i migranti – a differenza dei gruppi autoctoni o dei popoli indigeni – abbiano lasciato «volontariamente» i paesi d'origine rinunciando così al diritto di vivere nel contesto della cultura societaria d'origine. E tuttavia, se le culture vanno protette perché rendono possibile il tipo di autonomia che permette a ciascuno di perseguire il proprio piano di vita, allora anche le culture dei migranti, purché sufficientemente omogenee e coese, meritano la stessa protezione riservata alle culture societarie, a prescindere dalla contingenti circostanze storiche che presiedono al loro insediamento. Inoltre, il multiculturalismo di Kymlicka non riconosce alcun diritto di protezione attiva, e neppure di benevola tolleranza, ai gruppi identitari illiberali. Le minoranze nazionali hanno il diritto di conservarsi come società culturalmente distinte «solo se, e nella misura in cui, sono governate esse stesse da principi liberali».²¹ L'esclusione delle culture non-liberali circoscrive la portata della teoria alle sole società liberali (occidentali) e giustifica l'ingerenza nelle culture degli «altri» se queste non permettono ai loro membri di perseguire un progetto di vita autonomo-privato uniformemente garantito.²²

Kymlicka ha risposto a queste critiche rilevando (a) che la omogeneizzazione della cultura nazionale non solo è inevitabile, ma rappresenta altresì una finalità *legittima* dello Stato;²³ (b) che l'opposizione alle pratiche illiberali è ed è sempre stata connaturata allo spirito del liberalismo;²⁴ e (c) che

²¹ Kymlicka, *La cittadinanza multicultural*, 153.

²² Cfr. per esempio C. Kukathas, *Are They Any Cultural Rights?*, in «Political Theory», 1, 1992, pp. 105-39; B. Parekh, *Dilemmas of a Multicultural Theory of Citizenship*, in «Constellations», 1, 1998, pp. 54-62; I. Young, *A Multicultural Continuum: a Critique of Will Kymlicka's Ethnic-Nation Dichotomy*, in «Constellations», 1, 1997, pp. 48-53.

²³ Integrandosi i cittadini attraverso una lingua comune da acquisire mediante un'educazione standardizzata e promuovendo la loro partecipazione a una comune cultura pubblica, i processi di *nation-building* incrementano le opportunità a disposizione delle persone. Danno loro eguale accesso all'economia moderna e generano il senso della comune appartenenza e solidarietà che, nel moderno Welfare-State, costituisce un requisito essenziale promuovere per l'eguaglianza sociale e ottenere la coesione politica (W. Kymlicka, *States, Nations and Cultures*, cit., p. 30).

²⁴ «Il liberalismo è impegnato (e forse persino definito) dall'idea che gli individui dovrebbero avere la libertà e la capacità di mettere in discussione, e possibilmente di rivedere, le pratiche tradizionali della loro comunità se dovessero arrivare a considerarle immeritevoli della loro fedeltà. [...] Di conseguenza, una concezione liberale dei diritti di minoranza condannerà certe pratiche tradizionali delle culture minoritarie nello stesso modo in cui ha storicamente condannato le pratiche

la preminenza della giustizia liberale dovrebbe essere fatta valere rinunciando preventivamente all'obiettivo di «dissolvere le nazioni non-liberali», e cercando piuttosto di «liberalizzarle» attraverso il dialogo, l'educazione e incentivi finanziari. In realtà, Kymlicka è «più favorevole all'ingerenza di quanto lo siano i politici liberali»²⁵, arrivando a sostenere, in *Multicultural Odysseys*, che il multiculturalismo *liberale* tende «inevitabilmente» e «inintenzionalmente» a trasformare le tradizioni culturali. Esso richiede che sia i gruppi dominanti sia quelli subordinati si impegnino a rivedere le proprie condotte, a contestualizzare i propri atti discorsivi, a tramandare i fondamenti dei propri stili di vita *insieme* ad altre forme di conoscenza condivise con l'umanità – modificando, in questo modo, l'«identità e le pratiche» delle persone. In molti gruppi minoritari, afferma Kymlicka, vi è «un passato di pregiudizi etnici e razziali, di antisemitismo, di esclusione di casta e di genere, di trionfalismo religioso e di autoritarismo politico, che le norme del multiculturalismo liberale e democratico e dei diritti di minoranza contribuiscono a de-legittimare». Mentre gli apologeti conservatori del multiculturalismo cercano di impedire la destabilizzazione delle consuetudini di vita e di immunizzare i gruppi culturali dalle operazioni di adattamento che lo Stato liberale richiede alle comunità tradizionali, il multiculturalismo *liberale* si sente autorizzato a esercitare ragionevoli forme di pressione per riformare le comunità culturali in modo da riportarle in linea con gli standard liberali. «Ben lungi dal garantire la protezione dei tradizionali modi di vita sia delle maggioranze sia delle minoranze», afferma Kymlicka, «il multiculturalismo liberale sottopone entrambi a molteplici sfide».²⁶

Si tratta di una prospettiva che pone due distinti, e opposti, ordini di problemi, i quali fanno emergere la matrice «etnocentrica» della sua proposta. Il primo è, per così dire, di ridondanza: Kymlicka afferma (sia in *Liberalism, Community and Culture* sia in *La cittadinanza multiculturalale*) che il liberalismo dovrebbe garantire la sicurezza e la stabilità dei gruppi culturali, ma al contempo richiede (in *Multicultural Odysseys*) che i membri dei gruppi culturali «partecipino a nuove relazioni e abbraccino nuovi concetti e discorsi», così da «trasformare profondamente» la loro identità e le loro pratiche.²⁷ Ma il solo modo in cui queste due richieste possono coesistere è quello di circoscrivere la discussione multiculturalale alla sola «etnia» *liberale*, ossia alla costellazione di gruppi la cui disponibilità ad abbracciare nuovi concetti o a partecipare a nuove relazioni dovrebbe essere data per scontata. Il multiculturalismo liberale si applica, in un certo senso, solo a se stesso – tanto rumore per nulla, verrebbe da dire. Il secondo problema è esattamente inverso: Kymlicka assume la

tradizionali delle culture di maggioranza e sosterrà la loro riforma» (W. Kymlicka, *Rights of Minority Cultures. A Reply to Kukathas*, in «*Political Theory*», 1, 1992, p. 142.

²⁵ P. Nanz, *Europolis. Un'idea controcorrente di integrazione politica*, cit., p. 92.

²⁶ W. Kymlicka, *Multicultural Odysseys*, cit., pp. 99-100.

²⁷ Ivi, p. 90.

concezione *liberale* dell'autonomia come se fosse una datità morale preesistente, universale e generalizzabile. «La cultura non è che uno strumento funzionale, che serve a fornire un contesto di scelta entro il quale gli individui possano esercitare la libertà liberale». ²⁸ Questa concezione, che serve a corredare gli individui di diritti soggettivi azionabili di cui servirsi per ritagliarsi spazi d'azione in cui agire sulla base delle preferenze individuali, ha sempre privilegiato le libertà prepolitiche dei privati rispetto all'autonomia pubblica dei cittadini. Ma proprio per questo può rappresentare una minaccia per l'integrità organica delle culture societarie che Kymlicka si propone di difendere, dal momento che universalizza un paradigma creato per giustificare uno specifico modello di società, quella «società del diritto privato» di matrice occidentale di cui è piuttosto complicato rendere conto nella prospettiva di altre culture – delle culture, per esempio, basate su una fondazione solidaristica della comunità politica. Anche in questo caso, il multiculturalismo liberale di Kymlicka lascia trasparire la propria «occidentalità» proprio perché il principio di autonomia presenta un tasso di neutralità universalistica che appare inadeguato rispetto alle esigenze identitarie, ma anche emancipative, rivendicate dai nuovi soggetti dell'umanità multiculturale.

4. *Aporie*

Le identità culturali possono essere riconosciute senza innescare fenomeni di esclusione? Dal momento che è ovviamente impossibile fornire una risposta definitiva alla domanda, si può cercare soltanto di evidenziare come ciascuna delle diverse soluzioni ai problemi sollevati dal multiculturalismo presenti aporie e contraddizioni. A ogni specifica forma di riconoscimento *culturale* è associata una forma altrettanto specifica di esclusione, e ciò induce a nutrire serie perplessità sull'opportunità di elaborare una teoria generale e onnicomprensiva del multiculturalismo. Per rendere giustizia ai conflitti di valore che sono caratteristici delle società multiculturali è necessario sapere «qual è la differenza che fa la differenza» senza affidarsi all'idea della «sola risposta giusta», e articolare le differenze culturali sullo sfondo fluttuante delle altre differenze, tanto più che le differenze etnico-culturali «fanno cumulo» con le differenze sessuali e socioeconomiche.

Dei tre modelli esaminati in questo capitolo, il progetto di riconoscimento culturale proposto dal multiculturalismo «civico» sembra rappresentare il modello più adatto per affrontare i problemi correlati ai conflitti sociali concettualmente indistricabili dall'autocomprensione culturalmente articolata delle diverse comunità. Allorché lo si confronti con le altre varianti delle teorie

²⁸ R. Dhamoon, *Shifting From 'Culture' to 'the Cultural': Critical Theorizing of Identity/Difference Politics*, in «Constellations», 3, 2006, p. 359.

del riconoscimento culturale, il multiculturalismo civico presenta alcuni pregi distintivi: non «balcanizza» la società salvaguardando memorie, tradizioni e modi di vita al prezzo della separazione da altri gruppi umani, concepiti come portatori di culture distinte, come accade con il multiculturalismo a sfondo ancestrale, né legittima politiche di ingerenza nelle culture degli «altri» se da queste viene bandita ogni possibilità di coltivare il valore dell'autonomia liberale, come accade con il multiculturalismo a sfondo universalistico. Esso infatti caldeggia una politica del riconoscimento culturale che incoraggia le interazioni sociali che alterano e modificano il significato delle pratiche condivise, le ridefinizioni e le rinarrazioni culturali che favoriscono i processi di ibridazione e meticcio, la libertà di introdurre nel dialogo i conflitti morali del proprio mondo della vita senza alcuna restrizione imposta da vincoli di appartenenza. L'approccio civico sembra però avere le mani legate quando a essere in gioco vi è l'esigenza di tracciare confini, non solo simbolici e sociali ma anche politici, per distinguere un gruppo dall'altro. In altre parole, può funzionare quando le contraddizioni che accompagnano le adesioni culturali fanno riferimento a esperienze di gruppo che distinguono «noi» e gli «altri», tra *insider* e *outsider*, in maniera fluida, mobile e informale. Mentre sembra inadeguato quando gli antagonismi che nascono dall'affiliazione identitaria fanno riferimento ad attribuzioni assegnate, che contrappongono le culture come uno scontro tra «stranieri» culturali in funzione di una sopravvivenza altrimenti minacciata, della difesa del territorio o di un'appartenenza culturale non negoziabile.

La strategia di motivazione perseguita dal multiculturalismo civico sembra perciò inadeguata per il genere di rivendicazioni in cui si registra la mobilitazione dei gruppi etnici per ottenere maggiori diritti dal governo centrale (come nel caso del Québec affrontato da Kymlicka), o per conquistare un'indipendenza prossima alla sovranità territoriale acquisendo lo statuto di nazioni separate attraverso la riscoperta della propria storia (come nel caso delle popolazioni autoctone preso a modello da Kymlicka). Dal momento, però, che l'universalismo di Kymlicka esclude dalle politiche del riconoscimento i gruppi «illiberali», si ripresenta la questione relativa all'equità delle richieste di adattamento che lo Stato liberale richiede alle comunità tradizionali. Infatti, questa forma di sovrageralizzazione politica della visione liberale del mondo impone una restrizione preventiva del pluralismo culturale che non sempre può essere praticabile, e che anzi può talvolta rappresentare il sigillo apposto a un'esclusione protratta nel tempo dalla libertà di appartenenza sociale. Per questo non è da escludere l'idea di Taylor che, per motivi morali o per ragioni di opportunità contingente, la cultura politica liberale si debba vedere costretta ad accettare alcuni compromessi riguardo alla propria struttura normativa – purché, andrebbe aggiunto, le eccezioni abbiano un carattere limitato temporalmente, dal momento che la loro forza normativa si esaurisce con l'eliminazione dello

svantaggio ingiustificato che ha impedito al gruppo di condurre la propria vita culturale. Ciò reintroduce una «strategia a sfondo ancestrale», che presenta le culture come mondi chiusi, privi di differenziazioni interne e incomunicanti. Ora, sebbene sia evidente che ogni forma di ancestralità è il risultato di una pedagogia narrativa che attribuisce retrospettivamente unità e omogeneità a ciò che invece si presenta, al suo interno, solcato da contraddizioni e antagonismi, per la soggezione agli atavismi tradizionali passa «anche azione, o almeno conato di azione», un «embrione di soggettivazione»²⁹ politica che si oppone al mondo dell'astrazione dominante. Certo, una strategia politica che ritrova nell'opacità di un retaggio originario la sua base di legittimazione dovrebbe prendere in considerazione, ben più di come accada in Taylor, gli inevitabili effetti escludenti delle sue – eventuali – regolamentazioni e applicazioni istituzionali. Effetti che non dovrebbero essere occultati appellandosi a dati «naturalisti» oppure a realtà precostituite. È solo quando lo sfondo ancestrale viene riconosciuto come una scelta strumentale da addurre a sostegno della lotta politica che i suoi effetti escludenti possono essere valutati ed eventualmente giustificati – per esempio come il «prezzo» di dover convivere con le diversità e tollerare le differenze.

La comune retorica della rivendicazione per il riconoscimento dell'identità culturale lascia perciò trasparire una molteplicità di obiettivi diversi, e distinguere tra questi obiettivi è essenziale per giudicarli sul piano normativo. La dialettica delle differenze dovrebbe perciò rientrare nel quadro di una teoria del riconoscimento sufficientemente differenziata, in grado di collegare aspettative e rivendicazioni identitarie al modo in cui il mutuo conferimento del riconoscimento viene istituzionalizzato nella società. Se, per esempio, si interpreta l'evoluzione della società moderna come il risultato di una diversificazione di tre sfere di riconoscimento, da cui dipendono i processi morali e psicologici attraverso i quali si sviluppa nell'individuo il senso della sicurezza, del rispetto di sé e dell'autostima, è possibile stabilire un'analogia tra i distorti processi di riconoscimento che minacciano l'integrità individuale e i distorti processi di riconoscimento che minacciano l'integrità del gruppo. Non si tratta di sostanzializzare la cultura, poiché l'identità collettiva o l'autocomprensione intersoggettivamente condivisa di una comunità non possono essere pensate in base al modello dell'identità delle singole persone, ma di individuare e contrastare i processi di oppressione o esclusione collettiva che minano il valore che un gruppo attribuisce alla propria identità collettiva.³⁰ Ciò permetterebbe di distinguere in maniera più sottile e articolata tra i diversi contesti multiculturali e di individuare con maggiore precisione gli effetti

²⁹ C. Galli, *L'umanità multicultural*, cit., p. 50.

³⁰ A. Honneth, Honneth, «Redistribuzione come riconoscimento: una replica a Nancy Fraser», in A. Honneth - N. Fraser, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica* (2003), Meltemi, Roma 2007, pp. 135-232.

escludenti che le politiche di riconoscimento culturale rischiano di produrre nell'ambito degli ordinamenti di eguaglianza caratteristici dello Stato democratico di diritto.